

# МИГРАЦИЯ ИДЕЙ И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ: ДИАЛОГИ ПОВЕРХ ГРАНИЦ

---

THE MIGRATION OF IDEAS  
AND THE FORMATION OF NATIONAL PHILOSOPHICAL TRADITIONS:  
DIALOGUES ACROSS THE BORDERS

Сборник научных статей  
Collection of scientific articles

Красноярск, 2022

Федеральное государственное бюджетное образовательное  
учреждение высшего образования  
«Мурманский арктический государственный университет»  
Институт философии Исследовательского центра гуманитарного знания  
(Будапешт, Венгрия)  
Университет Ньиредьхазы  
(Ньиредьхаза, Венгрия)

# **МИГРАЦИЯ ИДЕЙ И ФОРМИРОВАНИЕ НАЦИОНАЛЬНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ: ДИАЛОГИ ПОВЕРХ ГРАНИЦ**

Сборник научных статей

**Красноярск, 2022**

УДК 1/14:37.01  
ББК 71.0:74.00  
М57

**Научные редакторы:**

**Сауткин Александр Александрович**, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и социальных наук Мурманского арктического государственного университета;

**Мештер Бела**, PhD in Philology, PhD in Political Philosophy, старший научный сотрудник Института философии (Исследовательский центр гуманитарного знания, Будапешт, Венгрия).

**Рецензенты:**

**Виноградов Андрей Иванович**, доктор философских наук, профессор, директор Социально-гуманитарного института Мурманского арктического государственного университета;

**Федоров Вадим Евгеньевич**, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой общественных дисциплин Мурманского филиала РАНХиГС.

М57

**Миграция идей и формирование национальных философских традиций: диалоги поверх границ:** сб. науч. статей [Электронный ресурс] / науч. ред. А.А. Сауткин, Б. Мештер. – Электрон. текстовые дан. – Красноярск: Научно-инновационный центр, 2022. – 176 с. – Режим доступа: <http://nkras.ru/arhiv/2022/migration.pdf> – Систем. требования: IBM PC; Internet Explorer и др.; Acrobat Reader 3.0 или старше.

**ISBN 978-5-907208-86-5**

**DOI: 10.12731/978-5-907208-86-5**

В настоящем сборнике представлены научные статьи, подготовленные участниками российско-венгерского исследовательского проекта, направленного на изучение миграции идей. Авторы рассматривают проблемы, связанные с общими вопросами межкультурного взаимодействия в контексте модернизационных процессов и системных общественных изменений в условиях глобализации, а также анализируют различные аспекты европейской интеллектуальной истории и философии образования. Издание адресовано исследователям, преподавателям, аспирантам, студентам и широкой общественности, интересующейся проблемами философии и науки.

Издание подготовлено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Фонда «За русский язык и культуру» в Венгрии в рамках научного проекта № 20-511-23002.

*Свидетельство о регистрации электронного издания сетевого распространения № 2705, зарегистрировано ФГБУ НТЦ «Информрегистр» «28» марта 2022 г. и ему присвоен номер регистрации 0522200157.*

**ISBN 978-5-907208-86-5**

© Коллектив авторов, 2022

Murmansk Arctic State University  
(Murmansk, Russia)

Institute of Philosophy, Research Center for Humanities  
(Budapest, Hungary)

University of Nyíregyháza  
(Hungary)

**THE MIGRATION OF IDEAS  
AND THE FORMATION OF NATIONAL  
PHILOSOPHICAL TRADITIONS:  
DIALOGUES ACROSS THE BORDERS**

Collection of scientific articles

**Krasnoyarsk, 2022**

UDC 1/14:37.01  
BBC 71.0:74.00  
M57

*Scientific Editors:*

**Aleksandr A. Sautkin**, PhD in Philosophy, Docent, Associate Professor  
of the Department of Philosophy and Social Studies at Murmansk Arctic State  
University (MASU);

**Béla Mester**, PhD in Philology, PhD in Political Philosophy,  
Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Research Center  
for Humanities (Budapest, Hungary).

*Reviewers:*

**Andrey I. Vinogradov**, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Humanities  
and Social Studies Institute at the Murmansk Arctic State University;

**Vadim E. Fedorov**, PhD in Philosophy, Associate Professor, Head  
of the Department of Social Studies at the Murmansk Branch of the RANEP.

M57      **The migration of ideas and the formation of national philosophical traditions: dialogues across the borders:** collection of scientific articles [Electronic resource] / scientific editors A.A. Sautkin, B. Mester. – Krasnoyarsk: Science and Innovation Center Publishing House, 2022. – 178 p. – <http://nkras.ru/arhiv/2022/migration.pdf>

**ISBN 978-5-907208-86-5**

**DOI: 10.12731/978-5-907208-86-5**

This collection of papers presents scientific articles prepared by the participants of a Russian-Hungarian research project aimed at studying the migration of ideas. The authors consider problems related to general issues of intercultural interaction in the context of modernization processes and systemic social changes in the context of globalization, and they also analyze some aspects of European intellectual history and philosophy of education. The publication is addressed to researchers, teachers, graduate and postgraduate students and the general public interested in the problems of philosophy and science.

The publication was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research and the Foundation “For the Russian Language and Culture” in Hungary within the framework of the scientific project No. 20-511-23002.

**ISBN 978-5-907208-86-5**

© Authors' collective, 2022

## СОДЕРЖАНИЕ

|                                                                                                                                                     |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>ПРЕДИСЛОВИЕ</b> .....                                                                                                                            | 6   |
| <b>Мештер Б.</b><br>ПЕССИМИСТИЧЕСКИЕ УТОПИИ ШАНДОРА САТМАРИ .....                                                                                   | 9   |
| <b>Ковач Г.</b><br>ИНТЕЛЛЕКТУАЛ КАК БРАХМАН.<br>БЕЛА ХАМВАШ И ИСКУШЕНИЕ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА:<br>УТОПИЯ ЗОЛОТОГО ВЕКА .....                           | 22  |
| <b>Киш Л.А.</b><br>ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА<br>КАК СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСТРУКТ .....                                                                           | 41  |
| <b>Сюч Л.Г.</b><br>ОГРАНИЧЕНИЯ И ПЕРЕСМОТРЫ МАРКСИСТСКОГО<br>КАНОНА: ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ В «ВЕНГЕРСКОМ<br>ФИЛОСОФСКОМ ОБОЗРЕНИИ», 1957–1980 ГГ. .... | 66  |
| <b>Сабадош Б.</b><br>ФИЛОСОФ КАК (АНТИ)ГЕРОЙ.<br>ОБРАЗ ДЬЁРДЯ ЛУКАЧА В ЛИТЕРАТУРЕ .....                                                             | 108 |
| <b>Шачин С.В.</b><br>ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ<br>ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА: ОСНОВЫ ТЕОРИИ<br>ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА .....                      | 133 |
| <b>Шачина А.Ю.</b><br>КРИТИКА ПЕДАГОГИЧЕСКОГО РАЗУМА,<br>ИЛИ К ВОПРОСУ О НЕОБХОДИМОСТИ И СУТИ СКЕПСИСА<br>В ПЕДАГОГИКЕ .....                        | 147 |
| <b>Йенен Т., Киш Л.А.</b><br>ПЕДАГОГИКА ПОСТМОДЕРНА:<br>ФАКТЫ, ВОПРОСЫ, ДИЛЕММЫ .....                                                               | 161 |
| <b>СПИСОК АВТОРОВ</b> .....                                                                                                                         | 175 |

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Настоящий сборник научных статей является промежуточным результатом работы российско-венгерского исследовательского коллектива в рамках проекта № 20-511-23002 «Миграция идей и формирование национальных философских традиций: диалоги поверх границ», осуществляемого при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований и Фонда «За русский язык и культуру» в Венгрии.

Целью проекта является сравнительно-типологическое исследование взаимодействия национальных философских традиций, которое осуществляется путём трансграничной миграции людей и идей, а также анализ механизмов функционирования социокультурных границ в интеллектуальном пространстве через конкретные практики, выявляющие различные режимы освоения и модификации философских концепций.

В издании отражены некоторые из разрабатываемых тематических полей. Так, в рамках направления «Анализ российских и венгерских философско-политических теорий» была выявлена целесообразность изучения такого поля, как утопии, дистопии и антиутопии в России и Венгрии. Утопический дискурс является одной из важных форм социально-философской мысли, утопическая и антиутопическая проблематика находится в зоне пересечения литературы и философии, художественного воображения и социально-политической рациональности, и эта «пограничность» является выражением самой сути утопического мышления. Имеется большой потенциал для сравнительного исследования того, как утопические идеи формировались в русской и вен-

герской культуре, каковы были их источники, какое влияние при этом оказывала государственная идеология и различные философские школы и т. д.

Бела Мештер, являющийся руководителем венгерской части исследовательского коллектива, ведёт плодотворное изучение утопического дискурса в литературе Венгрии 1920-х – 1930-х гг. В межвоенный период венгерскими авторами был написан ряд произведений, которые Б. Мештер определяет как «пессимистические утопии». Речь идёт, прежде всего, о таких авторах, как Ф. Каринти, М. Бабиш и Ш. Сатмари. Феномен «пессимистической утопии» выступает значимой частью венгерской социальной критики и коренится в двойном опыте культурного шока Первой мировой войны с её современными военными технологиями, с одной стороны, и реварваризацией общества, с другой.

К размышлениям об утопическом мышлении примыкает и работа Габора Ковача, посвященная анализу творчества венгерского философа и писателя Белы Хамваша (1897–1968), чьё имя до настоящего времени остается малоизвестным в России, несмотря на то, что это действительно одна из крупнейших фигур венгерской культуры XX столетия: выдающийся писатель, эссеист и одновременно серьезный исследователь, сочетавший огромную эрудицию и методологическую строгость с невероятной творческой свободой.

Статья Лайоша Андраша Киша также рассматривает темы, часто становящиеся предметом утопических штудий, а именно: изменения человеческой природы, выводящие нас за пределы ограничений, изначально наложенных на человека. Автор подробно анализирует идею человеческой природы как конструкта в широком историко-философском контексте.

Другим важным направлением реализации проекта является изучение развития марксистских идей в России и Венгрии, сопоставление состояния современного западного марксизма и марксистской теории в России. В составе исследовательского коллектива есть несколько ученых, специализирующихся на осмыслении данной проблематики: с российской стороны – С.В. Шачин, с венгерской – Л.Г. Сюч и Б. Сабадош.



Ласло Гергей Сюч посвящает свою работу анализу того, как менялось восприятие идей западноевропейских философов в Венгрии в различные периоды господства коммунистической идеологии и догматизированного марксистского учения.

Беттина Сабадош, изучающая философское наследие Дьёрдя Лукача, посвящает свою работу осмыслению того, как выдающийся венгерский мыслитель трансформировался в персонажа романов и новелл и какие задачи авторы этих литературных произведений решали с помощью этих образов.

В работе Святослава Вячеславовича Шачина, на протяжении долгого времени изучающего идеи Франкфуртской школы, рассматриваются некоторые из теоретических оснований политической философии Юргена Хабермаса.

Наконец, третий смысловой блок составляют статьи, посвященные философии педагогики: так, Анна Юрьевна Шачина обращается к наследию Канта и анализирует его значение для становления скептической трансцендентально-критической педагогики, а коллеги из Нью-редьхазы Тереза Йенеи и Андраш Лайош Киш осмысливают специфику педагогических идей в эпоху постмодерна.

Плодотворное сотрудничество российских и венгерских учёных в рамках данного проекта продолжается, и представляемый вниманию читателей сборник – всего лишь веха на этом долгом пути.

**Научный редактор**  
**Сауткин Александр Александрович**

УДК 1(091)  
ББК 87.6

**Бела Меистер**

*Исследовательский центр гуманитарных наук  
Институт философии  
Будапешт, Венгрия*

## ПЕССИМИСТИЧЕСКИЕ УТОПИИ ШАНДОРА САТМАРИ<sup>1</sup>

***Аннотация.** В межвоенный период венгерскими авторами (Ф. Каринти, М. Бабич и Ш. Сатмари) был написан ряд произведений, которые можно назвать «пессимистическими утопиями»: их цель отличается от цели классических антиутопий и состоит в том, чтобы предложить шокирующее решение культурного кризиса человечества, которое на первый взгляд кажется антиутопическим. «Пессимистические утопии» затрагивают такие значимые антропологические проблемы, как фигура одинокого человека в милитаристской среде, новый механизированный машинный мир, извращенное развитие эгалитарного общества, распад системы культурных и моральных ценностей, трансгуманизм.*

*На примере творчества Ш. Сатмари рассматривается проблематичность места этих произведений в венгерском культурном каноне и их взаимосвязь между собой.*

***Ключевые слова:** венгерская литература межвоенного периода, литература эсперанто, природа человека, социальная критика, культурный кризис, сатира, фантастика, путешествие во времени.*

---

<sup>1</sup> Данная статья основывается на одной из глав недавней публикации автора, см.: Béla Mester 2020. Pessimist Hungarian Utopias in the Interwar Period and after the Second World War. In Béla Mester – Rafał Smoczyński (eds.) 2020. *Lords and Boors – Westernisers and 'Narodniks'. Chapters from Polish and Hungarian Intellectual History*. Budapest, Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy – Gondolat Publishers.

**B. Mester***Research Centre for the Humanities**Institute of Philosophy**Budapest, Hungary*

## PESSIMISTIC UTOPIAS OF SÁNDOR SZATHMÁRI<sup>2</sup>

**Abstract.** *In the interwar period, Hungarian authors (F. Karinty, M. Babits and S. Szathmári) wrote a number of works that can be called “pessimistic utopias”: their goal is different from the goal of classical dystopias and is to offer a shocking solution to the cultural crisis of mankind, which at first glance seems dystopian. “Pessimistic utopias” touch upon such significant anthropological problems as the figure of a lonely person in a militaristic environment, a new mechanized machine world, the perverted development of an egalitarian society, the collapse of the system of cultural and moral values, and transhumanism. The problematic place of these works in the Hungarian cultural canon and their relationship with each other is considered on the example of S. Szathmári’s legacy.*

**Keywords:** *interwar Hungarian literature, Esperanto literature, human nature, social criticism, cultural crisis, satire, fantasy, time travel.*

### **Вступление**

Жанр утопии никогда не играл серьезной роли в истории венгерской культуры, тем не менее, есть одно важное исключение — серия *пессимистических утопий*, написанных в основном в межвоенный период. Это не просто *антиутопии*, потому что их вымышленный нечеловеческий мир предлагает реальную альтернативу существующей безнадежной человеческой культуре, которая часто как раз выполняет роль антиутопии в мирах этих произведений. Пессимистические утопии не нашли своего места в венгерском культурном каноне, это либо маргинальные произведения венгерских классиков, либо главные произведения маргинальных

---

<sup>2</sup> The present writing is based on a chapter of a recent publication of the author; see Béla Mester 2020. Pessimist Hungarian Utopias in the Interwar Period and after the Second World War. In Béla Mester – Rafał Smoczyński (eds.) 2020. *Lords and Boors – Westernisers and ‘Narodniks’. Chapters from Polish and Hungarian Intellectual History*. Budapest, Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy – Gondolat Publishers.

фигур венгерской литературы: «Авиатор Эльза» Михая Бабича, «Танец на канате» и «Путешествие в Фа-ре-ми-до» Фридьеша Каринти и ряд произведений Шандора Сатмари, в том числе «Казохиния», «Мир машин» и трилогия под названием «Тицетно – Прошлое, Настоящее, Будущее» [1]. В вымышленных мирах перечисленных художественных произведений ясно или в завуалированной форме отражаются темы послевоенной дегуманизации, воспроизводства идеологий и кризиса идентичности в тесной связи с ролевыми моделями интеллигенции.

В данной статье я сосредоточусь на работах Шандора Сатмари, особенно на последней части его трилогии, а также на «Казохинии» и нескольких более мелких произведениях.

### ***Трилогия «Тицетно»***

Центральными темами произведений Шандора Сатмари, представленными очень систематизированно и последовательно, являются природа совершенного языка и напряжение между рациональностью и биолого-эмотивными инстинктами человека. Предисловие к роману Сатмари «Тицетно – будущее» начинается с фразы: «Слова не предназначены для того, чтобы объяснять наши идеи и понимать друг друга», и он повторяет это в эпилоге, озаглавленном «*И еще несколько бесполезных слов*» (см. в Szathmári 1991). Это первое значительное произведение в творчестве автора, и в нем критика культуры предполагает критическое рассмотрение естественного языка на примере языков идеологии, хотя и расширенных как минимум до идеологий эстетических бунтарей.

Трилогия Сатмари описывает приключения путешественника во времени – в прошлом, настоящем и будущем, который выступает под одним и тем же говорящим именем Кальман Хайос (Kálmán Hajós, Кальман-матрос) и взаимодействует с уже ставшими типичными персонажами, по образцу «*Трагедии человека*» Имре Мадача и рассказов Фридьеша Каринти. Трилогия Сатмари была написана на рубеже 1920–1930-х гг., ее последние части не печатались при жизни автора и были опубликованы только в 1991 г.

Действие романа происходит в 2082 г. Коммунистические революции во время и после Второй мировой войны установили новый порядок международных отношений в Центральной Европе: во всех стра-

нах этого региона коммунистическая политическая система сочетается с взаимной ненавистью, основанной на крайнем национализме. Хотя в 1980-е гг. имели место восстания, добившиеся некоторых так называемых «прав народа», ко времени повествования романа эти права были постепенно отменены, и правительство близко к тотальному контролю общества. Это очевидная *диктатура пролетариата*, а точнее, *номенклатуры*, называемой *авангардом пролетариата* (*‘élproletár’*) по отношению к эмпирическому рабочему классу, называемому *механиками* (*‘gépész’*), и интеллектуальному среднему классу *работников умственного труда* (*‘fejmunkás’*).

Комически воспринимается в наше время вымышленная венгерская коммунистическая терминология Сатмари, придуманная в межвоенный период: это смесь воспоминаний о политическом языке Венгерской Советской Республики 1919 года, модифицированных элементов марксистской терминологии и неконтролируемой фантазии автора. Так, одно из ключевых понятий, *работник умственного труда* («*fejmunkás*», буквально «головной работник») является характерным выражением 1919 г.; еще одно центральное понятие – «пролетариат», специфическое использование данного слова для обозначения коммунистической партии является изобретением Сатмари.

Роман по сути представляет собой историю одного из «головных работников»; этот привилегированный слой является генератором правящей марксистской идеологии в лице «мастеров церемоний» и «неосоциалистических» реформаторов внутри партии, а также представлен активистами подпольного *Антропического сопротивления*. Сатмари карикатурно передает идеологический жаргон этих групп, особенно удачно изображен круг сектантских идеологов *Антропизма*, с постоянным цитированием «*немецкого первоисточника*», вымышленного автора по фамилии Хартлебен (Hartleben, нем. «тяжелая жизнь»).

Суть критики идеологического языка отражена во второй части работы Сатмари, в новом автономном обществе, освобожденном от власти Советской Венгрии. В художественном мире романа правители прибегают к предохранительному клапану для снятия социальной напряженности в жестких финансовых условиях, дав возможность механикам и головным рабочим создать собственные самоуправляемые об-

щины, отделенные от официальной Советской Венгрии. Вторая часть романа описывает один из этих социальных островов, и читатель надеется, что ему будет предложена «утопия в антиутопии» вымышленного мира Сатмари.

В обществе равноправных граждан нет места *вертикальным* метафорам и традиционным органам власти; следовательно, словарный запас и метафоры языка власти также должны быть изменены. В однородном обществе равных производителей никто не может быть на вершине или внизу шкалы социального статуса, и с упадком господства пролетариата (то есть номенклатуры) его название также исчезло. В новом реформаторском обществе глава сообщества должен называться *механиком*, как и все другие граждане и производители, а его статус лидера должен быть выражен *горизонтальной* метафорой; он – *Центральный Механик* (*Centrumgépész*).

Несмотря на то что в повествовании романа наш герой, Кальман Хайос, достиг звания *Центрального Механика*, он остался интеллектуалом в своем мировоззрении, то есть «головным работником». Он верит, что сформулированное им учение, официальный *Катехизис* нового реформаторского общества, для будущих поколений может стать «скрытой капсулой» мышления, свободного от авторитетов. Но, как он ясно дал понять в своем предисловии, «слова предназначены не для того, чтобы объяснять наши идеи и понимать друг друга»: антиавторитарные положения *Катехизиса* используются службой безопасности реформаторского общества для борьбы против авторитета религиозного пророка – критика правителей. Для будущего Венгрии и всего человечества вывод ясен: *тщетно*, т.е. напрасно, надеяться, что на основе рациональности страдания и несправедливости существующих обществ могут прекратиться – из-за человеческой природы и природы человеческого языка.

### ***Роман «Казохиния»***

«Казохиния» – более последовательный и гораздо более известный шедевр Сатмари, написанный в середине 1930-х годов, сразу после рассмотренной выше трилогии. История публикации романа весьма замысловата и отражает различные периоды современной истории Венгрии.

Первое издание из-за цензуры было опубликовано в искаженном виде, что было связано с участием Венгрии во Второй мировой войне (Szathmári 1941). Второе издание (Szathmári 1946) можно рассматривать как первую полную, неискаженную версию, дополненную теоретическим эссе автора, написанным после войны как эпилог под названием «Песня бедного комедианта» (*A szegény csepűrágó dala*) об опыте Великого мирового кризиса (1929–1933) и Второй мировой войны. Это эссе отсутствует в более поздних изданиях, оно доступно только в посмертном сборнике коротких сочинений автора (Szathmári 1989). Установка этого эпилога следует центральной идее рассказа Фридьеша Каринти «Ипподром» (*Cirkusz*): сообщение писателя должно иметь занимательную форму, но нет гарантии, что аудитория его поймет.<sup>3</sup>

По жанру «*Казохиния*» представляет собой осовремененную историю Гулливера; роман посвящен Фридьешу Каринти, прочитавшему рукопись перед смертью и заявившему, что ради этой книги мог бы отказаться от авторства любой из своих работ на ту же тему. Рассказчик истории после океанского шторма оказывается на острове *хинов* под названием *Казохиния*. Первое, что его поразило – это правильный, искусственный и совершенный язык местных жителей. В идеальном мире *хинов* нет слов для явлений культуры, религии и большинства элементов психической жизни, потому что они не соответствуют ничему в реальном мире. Ядром этого очищенного словаря выступает отсутствие какого-либо понятия и термина для души. Наш герой не может вписаться в это совершенное, но бездушное общество и просит ответить его на территорию *бехинов*, которая заселена безнадежными психическими больными.

В мире *бехинов* он сталкивается с языком *хинов*, искаженным фонетически, грамматически и семантически. Эти деформированные языковые явления относятся к воображаемым вещам, не имеющим реальных соответствий. Мир интеллектуальных антиподов подается как карикатура на человеческую культуру; табу в отношении еды и женщин, религиозные и политические убеждения и догмы, сакральные и

---

<sup>3</sup> Сатмари считал это произведение своего учителя своим собственным *ars poetica*. Он перевел его на эсперанто, сопроводив комментарием «от переводчика», в котором признает важность этого сочинения лично для себя; см. Karinthy 1968.

политические символы воплощаются в хорошо развитой вымышленной терминологии. В этом извращенном мире культуры терминология искусства имеет прямую связь с тенденциями в искусстве на момент первой публикации романа; слоганы «белое место в белой комнате» и «место ради самого места» могут быть знакомы каждому. (Аналогичный эстетический анализ приводился во второй части предыдущего романа Сатмари, но он имел более прямую отсылку к реальной ситуации в изобразительном искусстве эпохи написания романа.)

Ядром этого безумного словаря являются термины *bruhi* (душа как первопричина всего) и *böto* (финал человеческой жизни с оттенком *счастья и спасения*). Здесь можно найти недостающую у *хинов* душу, но это не становится хорошей новостью для нашего героя, поскольку *бехины* регулярно участвуют в войнах, неизбежных из-за нездорового устройства их ума. Война *бехинов*, называемая в их языке *buki*, несет черты религиозного и национального фанатизма. Война не просто неприятный эпизод в истории и культуре *бехинов*, но их основная и конечная цель. *Бехины* должны истреблять друг друга, если не откажутся от своей культуры, основанной на воображении их *bruhi* (души); следовательно, бездушный мир *хинов* является единственной гарантией, позволяющей избежать взаимного истребления человечества.

Повествование заканчивается тем, что медицинская служба *хинов* *прекращает* поселение *бехинов*, прежде чем они могли уничтожить друг друга в своем последнем *buki*. Термин, используемый здесь применительно к людям, *прекращение* (*megszüntetés*), был просто циничным эвфемизмом для казней в терминологии *Красной гвардии* (*Vörösőrség*) вымышленной Советской Венгрии в предыдущем романе Сатмари. В заключительной главе Казохии он стал термином *хинов* для обозначения своего рода институционализированной эвтаназии; и эта модификация смыслового поля ясно показывает, что мышление автора стало более пессимистичным.

### ***Роман «Мир машин»***

Несмотря на этот крайне безрадостный конец самого известного романа Сатмари, наиболее *пессимистическое* видение будущего человечества в сочетании с *оптимистическим* видением будущего



Вселенной отражено в его позднем небольшом романе под названием «*Мир машин*» (Szathmári 1964; 1988; 1989). Рациональность машин – единственное, что требуется для развития и выживания Вселенной, хотя при этом рациональность приводит к истреблению безнадёжного человечества, что базируется на классическом утилитарном принципе обеспечения безболезненного и приятного существования для большинства. Сегодня мы можем проинтерпретировать это как великое трансгуманистическое видение, основанное на опыте обеих мировых войн.

### *Творчество Ш. Сатмари в культурном контексте*

Я упомянул выше о проблемном статусе рассматриваемых романов в венгерском культурном каноне. Сатмари имел тесные связи с фигурами первого уровня венгерской литературы из предыдущего поколения. Он считал Фридьеша Каринти своим учителем, а тот, в свою очередь, ценил талант Сатмари. «*Казохиния*» стала одной из последних работ, прочитанных Михаем Бабичем, благодаря ей Сатмари попал в короткий список кандидатов на Премию имени Баумгартена, самую престижную в то время в Венгрии.<sup>4</sup>

Несмотря на такое обнадеживающее начало, Шандор Сатмари никогда не был частью профессиональной литературной жизни. Тем не менее, поклонники его культового романа «*Казохиния*» за истекшие восемьдесят лет сформировали неофициальную группу интерпретаторов, которой симпатизировал ряд представителей высокой культуры. Неоднозначным явлением золотого века венгерской научно-фантастической литературы (в семидесятых и начале восьмидесятых годов) стало признание Сатмари в качестве «благородного предка» научной фантастики в процессе институционализации венгерской научно-фантастической литературы. Это было полезно для возрождения Сатмари в его последние годы, поскольку он не мог публиковаться на венгерском языке в течение большей части своей жизни, но это же отодвинуло его

---

<sup>4</sup> В последние годы жизни Бабич потерял голос из-за рака горла и общался со своей семьёй и друзьями в письменной форме. Его «записные книжки разговоров» были опубликованы; место, где он упоминает роман Сатмари, см. в: Babits 1980, 390. Очередную Премию имени Баумгартена Бабич не присудил из-за своей смерти.

и других авторов «протонаучной фантастики» далеко от ядра национального литературного канона.<sup>5</sup>

Каринти, Бабиц и Сатмари связаны общим теоретическим интересом к структуре, социальной роли и семантике человеческого языка. Этот интерес проявляется в их активности в развитии международных языков. Бабиц был энтузиастом языка идо, Каринти был президентом Венгерского общества эсперанто в последние годы своей жизни, и ряд их работ был опубликован как на эсперанто (Babits 1929; Karinthy 1934; 1980), так и на идо (несколько стихотворений Бабица в периодических изданиях и Karinthy 1923b). В предисловии к роману «*Faremido*», изданному на эсперанто, Каринти проводил параллель между музыкальным языком его романа и эсперанто; он считал значимым, что его роман о совершенном языке был опубликован на этом международном языке, хотя и не упомянул уже опубликованную версию романа на идо. Идо возник как радикальная реформа эсперанто, поддержанная в основном французскими экс-эсперантистами. В Венгрии он был популярен в 1920-х гг.; ядро его активистов составляли франкоориентированные интеллектуалы. (Английскую версию «*Фаремидо*» Каринти см. в: Karinthy 1965.)

Мы должны упомянуть, что время приобщения Бабица и Каринти к международному языку было золотым веком венгерской эсперанто-культуры. Эстетические и языковые нормы так называемой *Budapeŝta Ŝkolo* (Будапештской школы) были непреложны на протяжении долгой эпохи; Кальман Калочай (Kálmán Kalocsay), основатель эсперанто-издания «*Literatura Foiro*», был близок «*Нюгаму*» Бабица в своих представлениях об эстетике и принципах перевода и даже считал «*Нюгам*» образцом для своей «*Literatura Foiro*».

Сатмари как представитель следующего поколения социализировался в период расцвета эсперанто-литературы межвоенного периода. Позже, когда он выучил язык на уровне, необходимом для написания художественной литературы, он постепенно сформировал две частич-

---

<sup>5</sup> Некролог Сатмари, написанный центральной фигурой венгерской научной фантастики, Петером Куцкой, см. в: Kuczka 1975. (Отметим, что Куцка использует официальную форму имени автора, «Szathmáry», в то время как его литературный псевдоним всегда пишется «Szathmári»).

но непересекающиеся аудитории своих произведений, венгерскую и эсперанто; и почти все его произведения после «*Казохинии*» были опубликованы на двух языках, венгерском и эсперанто. Это не простые переводы, а равноценные, параллельные авторизованные версии, которые существенно различаются в некоторых пунктах.

Прежде всего, ему пришлось изменить терминологию своего шедевра в версии эсперанто в описании языка *бехинов*, опустив несколько венгерских букв, которых нет в орфографии эсперанто (см. Szathmári 1958, для английской версии Szathmári 1975). Друг героя романа по имени *Zemöki* стал *Zemoki*, а имя жены рассказчика, *Zajkübü* так же просто поменялось на *Zajkubu*, но в некоторых особых случаях этого было недостаточно. Часто используемый термин *bivak* («варвар, проклятый человек») нельзя просто заменить словом *bivako* со стандартным окончанием для существительных в эсперанто, потому что оно имеет другое значение (= англ. ‘bivouac’ «бивуак»). Следовательно, *bivak* изменено на *bivag*. Самая символическая модификация – это новый термин для *böto*. Его простая транскрипция была *boto*, что является стандартным эсперанто-словом с другим значением (= англ. «boot»), соответственно, Сатмари создал слово *boeto*, которое может быть лингвистической шуткой с *beato/beata* («благословенный» в религиозном значении, обычно используется только в форме прилагательного как *beata*). В конце модификации терминологии *бехинов*, в версии эсперанто более очевидно, что *хины* используют нормальный язык (эсперанто), а словарь *бехинов* – не просто набор бессмысленных слов, но извращенная форма совершенного языка *хинов*.

Вопрос о приоритетности венгерской или эсперанто- версии у Сатмари был центральным для изучающих его наследие филологов. Вилмос Бенчик Vilmos Benczik убедительно доказал приоритет венгерской версии, см. Benczik 1988; 1989. Вопрос о роли Кальмана Калочаи [2] в создании версии текста на эсперанто пока остался открытым.

В «*Мире машин*» Сатмари и других рассказах последнего периода его творчества различия версий основаны не только на терминологии. Например, «*Мир машин*» значительно больше по объему и последовательнее в версии на эсперанто; истребление человечества и появление нового мира разумных существ иного типа подробно описывается

как позитивное будущее вселенной, но в то же время как приговор человечеству. В венгерской версии Сатмари останавливается перед финальными шагами истории и поясняет читателю, что это был просто дурной сон, и мы все еще можем спасти человеческое будущее. Найти причину этих существенных различий между версиями на венгерском и эсперанто еще предстоит; не исключено, что они просто связаны с цензурой коммунистической эпохи.

Двойственность аудитории Сатмари явно находит отражение в лучших эсперанто-интерпретациях его работ. (В венгерском контексте он считается просто венгерским писателем.) Достаточно сослаться на два наиболее важных произведения. Кальман Калочай [2] в своем вступительном слове («Под предлогом предисловия», *Pretekste de Antaŭparolo*) к первому эсперанто-изданию «Казохинии» поставил роман в интересный интерпретативный контекст в рамках вымышленного разговора персонажей *Konter*, *Preter*, *Malger* и *Super* (символические имена, образованные от стандартных приставок в эсперанто). Согласно этим вымышленным интерпретаторам, Сатмари должен быть либо материалистом, либо идеалистом, экзистенциалистом (мы находимся в Париже 1958 г.) или «хомарано» (*homarano*). Первые трое представляют хорошо известные направления западной мысли, но слово ‘*homarano*’ знакомо только в литературе эсперанто; это центральный термин гуманистического видения Заменгофа [3].

После того, как Калочай предложил этот контекст европейской философии и эсперанто-литературы, в конце статьи он связывает роман с венгерской культурой: «Мы должны признать то, что венгерский поэт выразил следующим образом: “Мы спим с тигром”». Калочай здесь цитирует однострочное стихотворение Шандора Вёрёша [4], которое, судя по всему, Сатмари знал и использовал – No. 30: “*Tigrissel alszunk*” (предисловие Калочай см. Szathmári 1958).

Другой пример – это когда бесспорный авторитет языка и литературы эсперанто, шотландский поэт Уильям Олд (William Auld), знакомый с венгерской литературой, в своем *Введении* (*Enkonduko*) к сборнику коротких рассказов Сатмари напоминает эсперанто-публике, что, несмотря на то, что Сатмари – классик эсперанто, корни его мышления уходят в венгерскую культуру, он является последователем традиции

Имре Мадача и Фридьеша Каринти (см. Szathmári 1964; о связи В.Ол-да и венгерской литературы см. Auld 1974).

*Перевод с английского Е.В. Филипповой*

### *Список литературы*

1. Auld, William 1974. Kiel mi amakiĝis kun Imre [Madách], Sándor [Petőfi], Mihály [Babits], k.[aj] a.[liaj]. *Hungara Vivo*. 14/4. 11.
2. Babits, Miháelo 1929. *La Cikoni-kalifo*. Trans. Karlo Bodó. Berlin, Mosse.
3. Babits, Mihály 1980. *beszélgetőfüzetei. Vol. 2. 1940–1941*. Ed., pref. and notes by György Belia. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
4. Benczik, Vilmos 1988. Postparolo. In Szathmári 1988. 440–452.
5. Benczik, Vilmos 1989. Utószó. In Szathmári 1989. 223–230.
6. Karinthy, Frigyes 1923b. *Voyajo di Gulliver en la lando dil muziko*. Trans. Stefano Bakonyi; pref. by Julio Pikler. Budapest, Ido-Editerio.
7. Karinthy, Frigyes 1934. *Vojaĝo en Faremidon. Du ŝipoj*. Trans. Totsche (Lajos Tárkony). Budapest, Literatura Mondo.
8. Karinthy, Frigyes 1965. *Voyage to Faremido*. Transl. by Paul Tabori. Budapest, Corvina.
9. Karinthy, Frederiko 1968. La Cirko. Trans. and notes by Sándor Szathmári. *Hungara Vivo*. 8/2. 16–18.
10. Karinthy, Frigyes 1980a. *Vojaĝo en Faremidon. Kapilario*. Trans. Lajos Tárkony – Andreo Szabó. Budapest, Hungara Esperanto-Asocio.
11. Kuczka, Péter 1975. In memoriam Szathmáry Sándor (1897–1974) In *Galaktika 13. Tudományos-fantasztikus antológia*. Budapest, Kozmosz Könyvek. 121.
12. Szathmári, Sándor 1941. *Gulliver utazása Kazohiniában*. Budapest, Bolyai Akadémia.
13. Szathmári, Sándor 1946. *Utazás Kazohiniában*. 2<sup>nd</sup> edition. Illustrations by Péter Illéssy. Budapest, Magyar Élet.
14. Szathmári, Sándor 1958. *Vojaĝo al Kazohinio*. Pref. written by Kálmán Kalocsay. Parizo, Sennacieca Asocio Tutmonda.
15. Szathmári, Sándor 1964. *Maŝinmondo kaj aliaj noveloj*. La Laguna, Régulo.
16. Szathmári, Sándor 1988. *Perfekta civitano. Plena novelaro*. Budapest, Hungara Esperanto-Asocio.

17. Szathmári, Sándor 1989. *Gépvilág és más fantasztikus elbeszélések*. 2<sup>nd</sup> extended edition. Budapest, Magyar Eszperantó Szövetség.
18. Szathmári, Sándor 1975. *Kazohinia*. Transl. by Inez Kemenes. Budapest, Corvina.
19. Szathmári, Sándor 1991. *Hiába. Jövő*. Ed. by Éva Tófalvi. Budapest: Szépirodalmi.

### *Примечания переводчика*

[1] ... либо маргинальные произведения венгерских классиков, либо главные произведения маргинальных фигур венгерской литературы...

Михай Бабич (венг. Babits Mihály, 1883–1941) – поэт, писатель и переводчик, яркая фигура венгерского модерна. Фридьеш Каринти (венг. Karinthy Frigyes, 1887–1938) – один из самых популярных авторов в Венгрии первых десятилетий XX в., известный в первую очередь как юморист. Шандор Сатмари (венг. Szathmári Sándor, 1897–1974) – инженер-механик, один из ведущих деятелей эсперанто-литературы в Венгрии.

[2] Кальман Калочай (венг. Kalocsay Kálmán, 1891–1976) – венгерский поэт-эсперантист и переводчик, теоретик грамматики и словообразования эсперанто.

[3] Заменгоф Лазарь Маркович (1859–1917) – российский врач-окулист и лингвист, создатель языка эсперанто, наиболее успешного из сконструированных международных языков. Разработал учение о мирном сосуществовании различных народов и культур под названием Хомаранизм (эсп. Homaranismo, от слова homarano, которое означает «член всечеловеческой семьи»).

[4] Шандор Вёреш (венг. Weöres Sándor, 1913–1989) – венгерский поэт и переводчик, автор тридцати трех пронумерованных однострочных стихов (венг. Egysoros versek).

УДК 1(091)

ББК 87.3

*Габор Ковач**Институт философии,  
Исследовательский центр гуманитарных наук,  
Будапешт, Венгрия*

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛ  
КАК БРАХМАН. БЕЛА ХАМВАШ  
И ИСКУШЕНИЕ НЕОТРАДИЦИОНАЛИЗМА:  
УТОПИЯ ЗОЛОТОГО ВЕКА**

*Аннотация.* В статье рассматривается идейное наследие венгерского мыслителя Белы Хамваша, занимающего особое положение в истории венгерской культуры в силу его принципиальной неакадемичности и личной вовлеченности в философско-религиозные поиски. Автор показывает исторический контекст духовного бунта против цивилизации Модерна, прослеживая различные варианты антимодернистских доктрин. Демонстрируется особая значимость для мировоззрения Б. Хамваша таких основоположников европейского неотрадиционализма, как Рене Генон и Юлиус Эвола. Вместе с тем, обозначены различия в подходах Хамваша и указанных мыслителей.

*Ключевые слова:* неотрадиционализм, анти-Модернизм, расколдование мира, ресакрализация

*Gábor Kovács**Research Centre for the Humanities  
Institute of Philosophy  
Budapest, Hungary*

**THE INTELLECTUAL  
AS A BRAHMIN. BÉLA HAMVAS  
AND THE TEMPTATION OF NEO-TRADITIONALISM:  
THE UTOPIA OF THE GOLDEN AGE**

*Abstract.* The article deals with the ideological heritage of the Hungarian thinker Bela Hamvas, who occupies a special position in the history of Hun-

*garian culture due to his fundamental non-academicism and personal involvement in philosophical and religious searches. The author shows the historical context of the spiritual revolt against the civilization of Modernity, tracing various versions of anti-modernist doctrines. The special significance for the worldview of B. Hamvas of such founders of European neotraditionalism as Rene Guenon and Julius Evola is demonstrated. At the same time, differences in the approaches of Hamvas and these thinkers are indicated.*

**Keywords:** *neotraditionalism, anti-Modernism, disenchantment of the world, resacralization.*

### **I. Международный контекст: *fin de siècle* и кризис современности: дискредитация модели технологично-капиталистической цивилизации XIX века**

Неотрадиционализм возник в специфической атмосфере *fin de siècle* («конца века»). Современная индустриализированная технологично-капиталистическая цивилизация, начиная с последних десятилетий XIX века, находилась на пороге кризиса современности (*modernity*), который необходимо отличать от кризиса модернизации (*modernisation*) [Nipperdey 1986]. Кризис современности – это дискредитация фактически существующей модели современной цивилизации, в то время как кризис модернизации – это обязательный элемент процесса модернизации, при котором старые, досовременные социальные и культурные структуры заменяются новыми. Когда кризисы этих двух видов накладываются друг на друга, возникает крайне тяжёлая ситуация: с этим пришлось столкнуться Германии после поражения в Первой мировой войне [Mosse 1964].

На рубеже XIX и XX веков в среде интеллектуалов нарастало недовольство удушающей атмосферой буржуазного общества: им стало слишком тесно в мире, который Вебер называл железной клеткой современности. Рациональность, унаследованная от эпохи Просвещения, им казалась одноким подходом к физическим и социальным реалиям. Разные лики были у восстания против бездушного секуляризованного мира современности, обуреваемого ненасытным стремлением контролировать внешнюю и внутреннюю природу. Своими корнями культурный критицизм уходил в различные течения мысли, от сенти-



ментализма до критики современной технологии. Наивная псевдоре-лигиозная вера в неограниченное развитие человеческого общества, которое должно было вести к безграничному улучшению условий жизни, от материальных параметров до психических и моральных, была подвергнута сомнению. Популярность термина «декаданс» на рубеже веков была симптомом пессимистичных настроений. Свою симпатию к этому слову красноречиво выразил поэт-декадент Пол Верлен, приблизительно в 1886 году основавший недолго просуществовавшее движение *Decadisme* (декадизм) [Calinescu 1987, с.171]:

Слово «декадент», словно обьятое фиолетово-золотистым мерцанием, сочетающее в себе жар огня и блеск драгоценных камней, мне по душе. Оно состоит из чувственного духа, и печальной плоти, и всего жестокого великолепия Византийской империи; оно вызывает к краскам куртизанок, к зрелищам цирка, к дыханию приручателей диких зверей, к падению в пламени истощённых силой чувства рас, к всепроникающему звуку вражеских труб. Декаданс – это Сарданапал, возжигающий пламя в кругу своих женщин, это Сенека, перерезающий свои вены и декламирующий стихи, это Петроний, скрывающий свою агонию цветами [Gilman 1975, с. 5–6].

Этот период, как писал в своей книге американский исследователь религии Джейсон Джозефсон-Сторм, породил волну оккультизма, захлестнувшую современный мир от Северной Америки до Европы. Джозефсон-Сторм по-новому интерпретировал идею Вебера о «расколдовывании» (*Entzauberung*); эта теория, согласно американскому исследователю, стала центральным мифом современности, мифом, который, если исследовать исторические источники непредвзято, не может быть оправдан [Josephson-Storm 2017]. Тем не менее, восприимчивость к неотрадиционализму на рубеже веков была элементом восстания против современности. Во втором томе «Заката Европы» (1922) Освальд Шпенглер с презрением писал об этом явлении как о предвестнике второго прихода религиозности, который, по его мнению, является типичным симптомом распада всех цивилизаций, приближающихся к своему концу:

Соответственно, в современном европейско-американском мире существуют оккультные и теософические аферы, американская христианская наука, лживый развлекательный буддизм, бизнес, торгующий религиозными искусством и ремёслами (по масштабам коего Германия обогнала даже Англию), которые ублажают группы, питающие симпатию к готическим и даосским верованиям, к верованиям эпохи позднего классицизма. Повсюду с мифами просто играют, в них не верят, а только пробуют на вкус в надежде заполнить внутреннюю пустоту. По-настоящему верят в атомы и числа, но и эта вера требует высокомерных фокусов-покусов для того, чтобы не потерять популярность в долгосрочной перспективе. Материализм мелок и честен, а псевдорелигия мелка и лжива [Spengler 1928, с. 310].

То, что в своей своеобразной презрительно-саркастической форме описал Шпенглер, социолог Брайан Уилсон охарактеризовал как «культистскую социальную среду» (*cultic milieu*). Под этим термином имеются в виду различные жизненные и религиозные практики, отличающиеся от доминирующих в современном обществе светских практик [Sedgwick 2004, с.48]. Данная среда поддерживается сетью различных групп и секретных обществ; данные образования обычно носят относительно открытый характер, и индивиды, недовольные доминирующим в культуре рационально-светским взглядом на мир, имеют возможность переходить из одного такого образования в другое или состоять в нескольких подобных группах одновременно. Существование культистской социальной среды подтверждает мнение социологии религии, возникшей в последние десятилетия и утверждающей с опорой на эмпирические доказательства, что религиозно-духовные практики не исчезли в современном мире, как ранее утверждала теория секуляризации. В нишах современного мира всегда существуют новые, альтернативные формы духовности. Питер Бергер, один из наиболее известных социологов религии наших дней, идёт ещё дальше: по его мнению, одной из основных черт современного общества является не секуляризация, но плюрализация религиозно-духовных идей [Berger 2014, с.19–21].

Бунт против современности был не просто теоретическим отношением, но был связан с реформаторскими движениями, направленными

на формулирование новых, альтернативных моделей жизни. Наиболее известным таким экспериментом была коммуна, основанная рядом с Асконой группой интеллектуалов из Центральной Европы в странном мире австро-венгерской монархии; среди представителей первого поколения этой контркультурной коммуны были психоаналитик из австрийского города Грац Отто Гросс, поэт и художник Артур (Густо) Грезер из Брашова (Кронштадта), что в Трансильвании, а также танцор, хореограф и теоретик танцевального движения Рудольф Лабан из Пресбурга (как по-немецки именовалась Братислава – она же Пожонь, по-венгерски) [Green 1986, Landmann 1973]. Эти реформаторы образа жизни заложили коммуну на горе Монте Верита недалеко от Асконы на швейцарско-итальянской границе в символическом 1900 году. Их главным намерением был слом патриархальной моногамной модели семьи и цивилизации «мачо», построенной на доминировании и эксплуатации женщин и природы. Они проповедовали святость женщин и делали упор на важности эротизма как главной движущей силы жизни. Психоаналитик Отто Гросс, приверженец неоязычества, возродил древний культ богини Астарты.

Асконна не была уникальным феноменом; в 1893 году в Мюнхене был основан Космический Круг (*Kosmiker Kreis*). Его основателями были философ Людвиг Клагес, предсказатель и мистик Альфред Шулер и поэт и переводчик Карл Вольфскель. Твёрдое противопоставление себя современности было ключевым элементом их воззрений. Они, подобно асконской группе, пропагандировали отказ от старой эксплуататорско-доминантной механизированной современной цивилизации и, черпая вдохновение в философии Ницше, проповедовали неоязыческий евангелизм. Общим основанием для данной синкретической смеси был твёрдый отказ от прогрессивистской философии истории XIX века; это был разъярённый бунт против современности.

Мюнхенский «Круг Георге», сформировавшийся вокруг известного поэта Стефана Георге, был важным центром критики современности. Это была группа «избранных» с явным элитистским самосознанием. Некоторые члены этого общества посещали заседания упомянутого выше Космического Круга. Это были аристократы, бизнесмены и интеллектуалы: братья Штауффенберги, Роберт Берингер, Эрнст Кан-

торович, уже упомянутый Людвиг Клагес и прочие [Josephson-Storm 2017, с.290]. Они были сторонниками гетерогенной консервативной революции, отрицавшей современное общество, включая такие его элементы, как Просвещение, прогрессивизм, эгалитаризм и политическую демократию; некоторые из них заигрывали с неоязычеством [Mohler 1989, Woods 1996].

Первая мировая война 1914–1918 годов стала водоразделом между длинным XIX столетием и новым миром неопределённости, будучи отягощённой чувствами страха и волнения о будущем. Само явление было не ново; новизну представлял его масштаб. Чувство разочарования и сломленности, изначально присущее небольшой прослойке элит, стало носить массовый характер и проникло в современные сообщества, впадшие в состояние шока. Как бы то ни было, это чувство коренилось в возникших на рубеже веков болезненности и негодовании по отношению к ценностям и образу жизни XIX столетия. Вальтер Беньямин, немецкий философ, беженец из Третьего Рейха, чья жизнь трагически завершилась самоубийством, во фрагменте № 9 философии истории дал лаконичное описание тому, как парадигма прогресса теряла свою правдоподобность. Он обращал внимание на то, как позитивные коннотации термина «прогресс» постепенно сменялись негативными. В воображении межвоенных поколений прогресс из накопления благ превратился в разрушительную естественную силу:

Картина Клее под названием «Angelus Novus» изображает ангела, будто бы готового отбросить какую-то тщательно обдумываемую им мысль. Его глаза смотрят в пространство, его рот открыт, его крылья расправлены. Так выглядит ангел истории. Его лицо повёрнуто к прошлому. Там, где мы видим цеп событий, он видит единую катастрофу, продолжающую набрасывать обломки на обломки и метать их у его ног. Ангел хочет остаться, оживить мёртвых и воссоздать из обломков целое. Но из рая несётся ураган; он дует в его крылья с такой силой, что ангел не может их сложить. Ураган неотвратимо несёт его в будущее, к которому ангел повёрнут спиной, в то время как кучи обломков перед ангелом растут в небеса. Этот ураган мы называем [Benjamin 1969, с. 257–258].

Реальность расколдованного современного мира, чувство пустоты и бессмысленности существования без трансцендентальных ценностей создали необходимость поиска нового компаса для повседневной жизни. Отход от современности, повторное заколдовывание мира, казалось, давали свободу от горькой действительности холодного, бездушного, рационального мира. Рай, в противовес доминировавшему в XIX веке образу мысли, видели не в будущем, но в прошлом. Это стало основным догматом неотрадиционализма *fin de siècle*.

## II. Два неотрадиционалиста, представлявшие интерес для Белы Хамваши: Рене Генон и Юлиус Эвола<sup>6</sup>

Рене Генон (1886–1951) – один из основателей этого движения. Его мысль, карьера и модель поведения были примером для его последователей. Карьера Генона началась с академической деятельности; он был перспективным индологом, а свою докторскую диссертацию представлял в Сорбонне; главным возражением на защите было то, что Генон пользовался проанализированными текстами очень избирательно, ненаучно и предвзято, и что в попытке найти свидетельство существования древней мифической мудрости он вышел за пределы науки. Одной из характерных черт образа мысли Генона был синкретизм: он объединял религиозные и философские доктрины индуизма и христианства. Он стал пророком неотрадиционализма; он вдохновлялся суфийским мистицизмом, обратился в ислам и поселился в Каире [Sedgwick 2004, с. 22–34, 39–50, 73–80].

Относительно социально-политической сферы жизни неотрадиционализм может подразумевать две вещи. Одной из них является пассивное размышление: Рене Генон следовал именно этому принципу. Он отрешился от современного мира и попытался реализовать модель идеальной личности, стать брахманом. Такая позиция привлекала последователей; брахману нужны послушники. Так вокруг глубоко почитаемого учителя, являвшегося живым примером идеальной личности, образовалась небольшая группа. Генон связал идею миропреобразу-

---

<sup>6</sup> См. также на эту тему: Сауткин А.А. Бела Хамваш и рецепция традиционалистских идей Р. Генона и Ю. Эвола в Венгрии // Общество: философия, история, культура. 2020. № 12. С. 47–52. DOI: <https://doi.org/10.24158/fik.2020.12.6>

ющего древнего знания с традиционными для просвещённых творческих элит темами:

[...] можно сказать, что современный мир прекратит своё существование сразу, как только люди поймут, чем он на самом деле является, так как его существование, равно как существование невежества и всего того, что подразумевает собой ограничения, однозначно негативно: наш мир существует только через отрицание традиционных и сверхчеловеческих истин. И потому, через знание и без вмешательства катастрофы, возможны перемены, которые были бы невозможны в других случаях; будет ли несправедливо считать, что такое знание может иметь поистине неизмеримые практические последствия? В то же время, к сожалению, очень трудно представить, чтобы все люди обрели это знание, от которого они сейчас находятся дальше, чем когда-либо; но суть такова, что это и не требуется, было бы достаточно небольшой, но наделённой властью группы, за которой бы шли массы и предложениям которой подчинялись, не подозревая о её существовании или форме её деятельности [...] [Guenon 2001, с. 108–109].

Альтернативой пассивности в неотрадиционализме служит политическая активность; самый яркий представитель этого течения – Юлиус Эвола (1898–1974). Этот путь в послевоенных условиях почти всегда означал заигрывание с набиравшими обороты крайне-правыми тоталитарными движениями, с разными видами фашизма. Атака на Просвещение, рациональность и эгалитаризм объединило против себя различные движения, отрицавшие современность. Но между ними было важное различие: фашизм был, и однозначно пытался быть, массовым движением, в то время как неотрадиционализм к общественным массам относился с глубокой неприязнью; это был действительно элитистский образ мышления. Так, смешение двух движений породило парадоксальный феномен – своего рода элитистско-интеллектуальный фашизм. Это был путь, который представлял Юлиус Эвола; именно он стал наиболее значительным деятелем интеллектуального, неотрадиционалистского фашизма. В своей книге «Бунт против современного мира: политика, религия и обществен-

ный порядок в Кали-Юге» (*Rivolta contro il mondo modern*; 1934) он выступил с резкой критикой современности. Эвола был не только теоретиком: он также вошёл в контакт с итальянским фашизмом и немецким нацизмом.

Итальянский фашизм и немецкий нацизм, несмотря на свои значительные различия, разделяли идею *прямого действия* (*actio directa*): они активно поддерживали политический активизм, направленный на возрождение традиций. Но это обещание не было выполнено: эти массовые движения, обременённые внутренними противоречиями, не могли возродить традиционный мир, существовавший до прихода современности. Великий венгерский политический мыслитель Иштван Бибо (1911–1979) исчерпывающе описал эти противоречия в своей работе, написанной в годы Второй мировой войны:

Европейские традиционалисты рассматривают это как вариант революции, разрушающей ценности, и заостряют внимание на сходстве с коммунизмом. Однако последователи европейского прогрессивизма видят в этом «наёмническую псевдореволюцию», организованную темнейшими антипрогрессивными, феодальными и реакционными элементами. [...] Фашизм, конечно, вызывает к традиционным эмоциям, но «стряхивает» с себя саму европейскую традицию. Он пользуется поддержкой реакционных сил, но уничтожает их социальный престиж. Он мобилизует массовое демократическое чувство, но уводит его в тупик. Он кажется революцией, но ничего не решает. Естественно, трудно определить центральный концепт фашизма, так как все его идеи носят негативный характер [Bibó 2015, с. 107].

Добившись политической власти, это странное сочетание псевдо-традиционализма и модернизма, представленное в нацизме и разных формах фашизма, породило своеобразный феномен: *реакционный модернизм*, описанный Джефффри Херфом в его классической книге [Herf 1996]. Он означал быструю и жёсткую технологическую модернизацию, связанную с намерением вернуть к жизни пре-модерновое общество. Он отрицал эгалитарное современное общество с его социальными и политическими особенностями. На замену классовому об-

ществу он продвигал своего рода кастовое общество, а вместо представительной демократии – сакральное лидерство.

Эвола обвинял христианство в эгалитаризме; для него христианство было семитской религией, которая привела к упадку героическо-языческого мира. Одним из главных пороков христианства для Эволы стало то, что христианство разделяло временную и духовную власть, чем фактически исключало трансцендентность из политики. Он отрицал современный мир столь же радикально, как Генон, но его отрицание не оставалось на уровне пассивного размышления. Также он был тесно связан с иррационализмом; он писал книги о магии и оккультизме, но открыто (и весьма по-современному) предпочитал активное действие, в первую очередь действие политическое:

Некоторые люди «реагируют», другие «протестуют». Как же это может быть иначе, учитывая безнадежность современного общества, морали, политики, культуры? Однако происходят только «реакции», но не *действия*, не позитивные движения, происходящие из внутреннего измерения и указывающие на наличие основания, принципа, центра. [...] Опыт показывает, что ничто действительно значимое не достигается таким образом. Действительно нужно не носиться туда-сюда в агонии, а очнуться и восстать. [...] Единственное, что на самом деле имеет значение в наше дни – это дела тех, кто может «оседлать волну» и оставаться твёрдым в своих убеждениях, кто не идёт на уступки и игнорирует все лихорадки, конвульсии, суеверия и продажность, характерные для современных поколений [Evola 1995, XXIX–XXX].

В условиях послевоенной Италии эти настроения привели Эволу к фашизму Муссолини, но вскоре Эвола решил, что итальянский фашизм слишком мягок в своём отношении к современности, и его стал привлекать нацизм. Однако в конечном итоге он остался приверженцем интеллектуального неотрадиционалистского фашизма, и в 60-е и 70-е годы стал иконой итальянского неофашизма [Cassina Wolff 2016, с.479]. В своей апологетической книге он защищал нацизм, используя данный термин как идеальный тип, а также выдвигал абсурдное мнение, что страшная история нацизма является результатом стечения



исторических обстоятельств; причиной ужасов, творимых нацистами, были дурные лидеры, а не само духовное ядро нацизма [Evola 2014, с. 14–15, 63–64].

### III. Основатель венгерского неотрадиционализма: Бела Хамваш

Положение Белы Хамваша (1897–1968) в интеллектуальной жизни Венгрии очень неоднозначно. Академический мир относился к нему далеко не лестно: несмотря на глубокую эрудицию, он был довольно сомнительным учёным, не следовавшим общепринятым канонам научной деятельности. Говорят, что он нарушал даже базовые правила: так, он отрицал идею объективности и безличного подхода. Хамваш был глубоко уверен, что человеческое знание – это личный аспект жизни индивида, занимающегося поиском истины: это не безличное предприятие, направленное на разметку и контроль внешней реальности. Поиск истины является дорогой к личному спасению, а не профессионально-институциональной деятельностью экспертов, методологически ограничивающих себя маленьким сегментом реальности. Хамваш не хотел становиться профессиональным философом; он сознательно держался на периферии научного сообщества и оставался для него чужаком: он не стремился к учёным степеням и в межвоенный период работал библиотекарем в общественной библиотеке Будапешта. Подобно таким представителям неотрадиционализма, как Рене Генон и Юлиус Эвола, он считал, что передача человеческого знания происходит в небольших тесных кругах и основывается на близких отношениях мудреца и послушника.

Важно не будущее, но прошлое. Истина не ждёт нас в будущем; она в прошлом, в книгах различных религиозных традиций. Хамваш, подобно другим неотрадиционалистам, был действительно синкретичным мыслителем: он стремился синтезировать восточную мысль – буддизм, даосизм и мусульманский суфизм – с древнегреческим герметизмом и христианским мистицизмом. Золотой Век остался позади: главная задача мудреца, ищущего персонального спасения, – собирать и передавать древнюю истину, разделённую и помещённую в священные книги различных религий. Другими словами, эта задача состоит в ресакрализации современного мира, бездушного и бездуховного. Так,

неотрадиционализм Хамваша можно классифицировать как поток разноцветной эклектичной мысли в культурной критике межвоенных годов. Спасение есть самоспасение: христианский мистицизм занимает важное место в философской мысли Хамваша, но его нельзя считать христианским мыслителем *in stricto sensu*: христианство – это важный, но далеко не единственный компонент в смешении множества древних религиозных традиций. Если мы попытаемся поместить Хамваша в какую-либо категорию, то наиболее справедливо было бы принять точку зрения одного из исследователей его творчества, называвшего его последним и, возможно, величайшим представителем европейской сакральной метафизики [Tögök 1988, с. 553].

Философия Хамваша была тесно связана с более широким контекстом его жизни. Первая мировая война была для него, равно как и для всего его поколения, шоком; она разделила жизнь на «до» и «после». Два года (1916–1917) он провёл на русском и итальянском фронтах [Darabos 2002a, с. 41–94]. Стальные грозы, как это назвал Эрнст Юнгер, смели атмосферу довоенной буржуазной жизни. Счастливые мирные времена, какими они запомнились венгерским историкам, были утрачены навсегда, а выгоревшие поколения фронтовиков потеряли свои интеллектуальные и моральные ориентиры. Философская программа Ницше, включавшая в себя переоценку ценностей прошлого, стала главным жизненным мотивом этих поколений. Для них открылось много путей – от неоконсерватизма и различных тоталитарных движений до политической пассивности и интроспективного образа жизни: неотрадиционализм был только одной из множества альтернатив. Различные течения межвоенной культурной критики стали выдвигать идею альтернативной современности [Rohkrämer 1999]. Для Хамваша проблемой всей жизни стал вопрос о том, как выжить в «совершенно неправильном мире» [Darabos 2002a, с. 183]. Ни настоящее, ни будущее не могло предложить убежища от неправильного мира: только прошлое было способно помочь потерявшему свой путь человеку современной цивилизации.

Самоспасение как главная цель поиска древнего знания долго служила Хамвашу жизненной стратегией, которую он стремился реализовать в различных исторических условиях. В межвоенные десятиле-

тия он по собственному желанию оставался вне научно-академической жизни общества, однако присутствовал в культурной жизни Венгрии: его статьи, сочинения и литературные отзывы часто публиковались в венгерских журналах. Это был очень важный вид интеллектуального присутствия, так как вся венгерская интеллектуальная жизнь вращалась вокруг журналов; Хамваш был далеко не безвестным автором в кругах интеллигенции. Он принимал участие в дебатах и дискуссиях, а также в деятельности литературно-интеллектуальных кругов. После Второй мировой войны, в годы унификации экономики и культуры, проводимой коммунистическим тоталитаризмом, он оказался изгнан из подчинённой государству культурной жизни: ранее добровольная и частичная отчуждённость стала насильной и полной: он был обречён на поистине маргинальное существование. Ему пришлось заняться физическим трудом: сначала он работал садоводом, позднее кладовщиком на электростанциях, располагавшихся в сельской местности [Darabos 2002с, с. 124–175]. Но даже в этой жалкой ситуации он оставался брахманом и продолжал работу по самосовершенствованию: он писал свои книги и переводил древние философские и религиозные тексты с санскрита, греческого и латинского.

Жизненная программа, ориентированная на самосовершенствование, стала для него источником неутолимой жажды изучать философию и религиозные традиции: все эти источники он читал как одержимый, в большинстве случаев – на языке оригинала. Его интеллектуальный горизонт покрывал не только до-модерновую мысль восточных и западных цивилизаций, но также и философию XX века, хотя её он изучал более избирательно. В его арсенале были китайские и индийские философские и религиозные доктрины, современные ему экзистенциальные философы и философия жизни, в первую очередь – Ясперс, Хайдеггер и Ницше. Материал, взятый из этих источников, он синтезировал в особое эзотерическое и синкретическое учение, ключевыми понятиями в котором стали *кризис*, *традиция* и *реализация* (*realization*) [Thiel 2002].

Кризис для него, как и для многих мыслителей межвоенного периода, ощущался лично: в те десятилетия «кризис» был расхожим словом. В понимании Хамваша кризис не был исключительно современным

явлением: сама история человечества есть история кризиса, вызванного деспиритуализацией, отдалением от жизнетворящей силы космоса: новым является не сам кризис, но его осознание. В то же время осознание кризиса указывает на начало новой фазы этого кризиса; действительно, это целое новое созвездие в истории человеческого бытия: это было жизненно необходимое признание философий Кьеркегора и Ницше [Hamvas 1983, с. 69–76].

В ходе истории человечества древнее теоцентрическое мировоззрение было заменено мировоззрением антропоцентрическим. Истинное знание, или, как гласит название одной из его книг, *Scientia Sacra*, то есть священное знание, должно быть добыто из различных домодерновых древних философий и религий, и такой подход Хамваш противопоставляет современной профанации, разбитому на части бездушному знанию, присущему узко мыслящим экспертам: такое знание служит мелким и посредственным целям современного массового общества, которое, по Хамвашу и другим неотрадиционалистам, является обществом неприкасаемых (*chandala-society*), обществом толпы, обществом изгоев. Такая терминология указывает на то, что для Хамваша политическим идеалом являлись священная власть и кастовое общество [Hamvas 1988a, с. 46–49]. В то же время, в противовес прочим неотрадиционалистам, в том числе Юлиусу Эволе, Хамваш считал, что в современных условиях построить такое общество не представляется возможным.

Неудивительно, что в атмосфере межвоенной культурной критики Хамваш быстро открыл для себя Ницше, обязательный ориентир для данной традиции, и начал ассоциировать свою философию с идеями кружка Георге, Рене Генона и Юлиуса Эволы. Это влияние обрело свою форму благодаря немецкой экзистенциальной философии; особенно Хамваша впечатлила философия Карла Ясперса, которую он тщательно исследовал в длинной и детальной работе, посвящённой месту Ясперса в системе европейской философии [Hamvas 1988b, с. 27–84].

«Аутентичное существование» – термин, заимствованный из философии Ясперса. Хамваш поставил перед собой вопрос, который отразил цель всей его жизни: «Как возможно реализовать аутентичное существование?». В разные периоды своей жизни он давал разные от-

веты. Сперва, заимствовав этот концепт у Ницше, он считал решением «чудесное неоязычески-греческое отношение», а затем, на втором, брахманическом этапе поисков, он отталкивался от положений, изложенных в священных книгах древних религий. Первый вариант аутентичного существования появился в цикле сочинений, изданном в 1934 году под названием *Maszk és koszorú (Маска и венок)*, лейтмотивом которого стала идея смены эпох [Hamvas 2011, с. 27–81].

Этот цикл был написан Хамвашем как дискуссионный материал для классического венгерского мыслителя Карла Кереньи, известного специалиста по греческой мифологии, имевшего международную репутацию. В 1935 году совместно с Хамвашем и другими интеллектуалами он создал общество под названием *Sziget-kör (Островной кружок)*, которое занималось вопросами данной тематики иначе, чем классическая научная филология [Darabos 2002b, с.38–46, 195–204]. Их подход был определён намерением использовать классическую филологию для рассмотрения ситуации в современном мире, отягощённом кризисом. Сама эта идея была взята из философской интерпретации греческой античности, представленной Ницше и сконцентрированной на Дионисе, а не Аполлоне. Островной кружок просуществовал недолго: внутренние дебаты нарушили его целостность. Как бы то ни было, Хамваш видел в этом кружке эзотерическую группу избранных лиц, владевших древним, первоначальным знанием в синтезе с Ницшеанской философией жизни и культурной критикой. *Маска и венок*, по его замыслу, была одновременно интерпретацией кризиса, разворачивавшегося после Первой мировой войны, и программой для планировавшегося им общества.

Хамваш утверждал, что его поколение было границей между двумя эпохами, и суть этого перехода заключается в завершении эпохи Прометея и восхождении эпохи Диониса. Водоразделом между эпохами Хамваш, созвучно Эрнсту Юнгеру [Jünger 1960], считал Первую мировую войну, которая положила конец миру ложной безопасности, которую давало довоенное эгалитарное буржуазное общество, и открыла дорогу признанию изначальных истин. Прометеевский человек движим компульсивным динамизмом, и его идеология – прогресс; его дионисийская противоположность существует без стремления к

непрекращающейся деятельности; дионисийский человек существует исключительно в гармонии с движущими силами космоса. Прометеевский человек есть индивидуум; дионисийский человек, подобно *Tiny* (*Тур*) Эрнста Юнгера [Jünger 1960, с. 129], находится вне субъектно-объектного разделения, столь характерного для эпохи Прометейя. Хамваш заимствует интеллектуальную стратегию немецкой межвоенной культурной критики и раскрывает свою теорию при помощи антитез: прометеевский человек – дионисийский человек, банальное существование – героическое существование, толпа – элита, человек – постчеловек, историчность – вечность и т.д. Буржуазное общество, основанное на договорных отношениях, в дионисийскую эпоху распадается; век псевдо-равенства подходит к концу, буржуазное классовое общество сменяется кастовой системой, происходящей от «естественной» онтологической иерархии. Дух, то есть культура, выживает в маленьких группах творческой духовной элиты. Мир проходит через процесс ресакрализации, а жизнь вновь приобретает метафизическую глубину [Hamvas 2011, с. 61]. В то же время, парадоксально, у этого феномена есть и другая сторона: дионисийское существование является привилегией небольших групп избранных; большая же часть постисторического общества, включая как буржуазию, потерявшую политическое влияние, так и рабочих, продолжает вести низкую жизнь: гоняться за наживой, возделывать землю и искать мелких развлечений массового общества. Положение дел в предстоящей эпохе, описанное Хамвашем, очень похоже на то, как Освальд Шпенглер представлял постисторический век цезаризма, хотя сам Хамваш Шпенглера не упоминает.

#### **IV. Заключение: Отказ Белы Хамваша от тоталитарных подтекстов неотрадиционализма**

Как бы то ни было, Хамваш не выбирал то, каким стал политический мир, вдохновлявшийся неотрадиционализмом: несмотря на уважение, которое Хамваш испытывал по отношению к идеям Юлиуса Эволы, он отрицал возможные тоталитарные подтексты неотрадиционализма и был способен сопротивляться искушениям тоталитарных идеологий; он избрал модель брахмана и послушников, примером реализации которой был Рене Генон. Вдумчивый подход был ему ближе,

чем политический активизм. В 1939 году, в период наплыва различных «фашизмов», он утверждал, что для всеобщего кризиса современного мира нет политического решения. После падения демократических режимов Хамваш писал, что миру доступны два политических решения. Первое – это архаичная монархия, единственная аутентичная форма правления в правильно построенном неэгалитарном обществе: к сожалению, в условиях современного эгалитарного массового общества данный вариант оказался неприемлемым. Вторым, реализованным, вариантом была диктатура; главной проблемой в этом случае, согласно Хамвашу, было то, что диктатура проложила дорогу новому типу современного рабства [Hamvas 1988с].

*Перевод с английского О.А. Таргонского*

#### *Список литературы*

1. Benjamin, Walter 1969. Theses on the Philosophy of History. In Walter Benjamin *Illuminations*. Edited and with an Introduction by Hannah Arendt. Translated by Harry Zohn. New York, Schocken Books. 253–265.
2. Berger, Peter L. 2014. *The Many Altars of Modernity*. Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age. Boston–Berlin, De Gruyter.
3. Bibó, István 2015. *The Art of Peacemaking. Political Essays by István Bibó*. Translated by Péter Pásztor. New Haven – London, Yale University Press.
4. Calinescu, Matei 1987. *Five faces of modernity*. Durham, Duke University Press.
5. Cassina Wolff, Elisabetta 2016. Evola's interpretation of fascism and moral responsibility. *Patterns of Prejudice*. 50/4–5. 478–494.
6. Darabos, Pál 2002a. *Egy életmű fiziognómiája (Physiognomic of an œuvre)*. Vol. 1. Budapest, Hamvas Intézet.
7. Darabos, Pál 2002b. *Egy életmű fiziognómiája*. Vol. 2. Budapest, Hamvas Intézet.
8. Darabos, Pál 2002c. *Egy életmű fiziognómiája*. Vol. 3. Budapest, Hamvas Intézet.
9. Evola, Julius 1995. *Revolt against the modern world*. Translated from the Italian by Guido Stucco. Rochester/VT, Inner tradition International.
10. Evola, Julius 2014: *Fasizmus és harmadik birodalom. A fasizmus jobboldali vizsgálata. Jegyzetek a Harmadik Birodalomról. (Fascism Viewed from the*

- Right. Notes on the Third Reich*). Translated by Ferenc Jeszenszky. Mária-besnyő, Attraktor.
11. Gilman, Richard 1975. *Decadence: The Strange Life of an Epithet*. New York, Farrar Straus Giroux.
  12. Green, Martin 1986. *Mountain of Truth. The Counterculture Begins*. Ascona, 1900–1920. Hannover–London, Published for Tufts University by University Press of New England.
  13. Guénon, René 2001. *The Crisis of the Modern World*. Translators Marco Pallis – Arthur Osborne – Richard C. Nicholson. Hillsdale/NY, Sophia Perennis.
  14. Hamvas, Béla 1983. *A világválság (World-crisis)*. Budapest, Magvető.
  15. Hamvas, Béla 1988 a. *Az öt génusz. A bor filozófiája. (Five geniuses. The philosophy of wine)*. Budapest, Életünk könyvek.
  16. Hamvas, Béla 1988 b. *Szellem és egzisztencia (Spirit and Existence)*. In Hamvas, Béla: *Szellem és egzisztencia*. Pécs, Baranya Megyei Könyvtár. 27–84.
  17. Hamvas, Béla 1988c. *Szellem és hatalom (Spirit and Power)*. In Báthory János – Kiss Jenő – Darabos Pál (eds.) *Közös életrend (Collective way of life)*. Budapest, Szabó Ervin Könyvtár. 185–204.
  18. Hamvas, Béla 2011. *Álarc és koszorú (Mask and wreath)*. In Darabos, Pál. (ed.) *Hagyomány. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból. (Tradition: Selection from the journal articles of Béla Hamvas)*. Budapest, Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet. 27–81.
  19. Herf, Jeffrey 1996. *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge, Cambridge University Press.
  20. Josephson-Storm, Jason Ā. 2017. *The Myth of Disenchantment. Magic, Modernity and the Birth of the Human Sciences*. Chicag–London, The University of Chicago Press.
  21. Jünger, Ernst 1960. *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*. Ernst Jünger Werke. Vol. 6. Essays II. Stuttgart, Ernst Klett Verlag.
  22. Landmann, Robert 1973. *Ascona Monte Verita. Auf der Suche nach dem Paradies*. Zürich–Köln, Benziger Verlag.
  23. Mohler, Armin 1989. *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918–1932*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.



24. Mosse, George L. 1964. *The Crisis of German Ideology. Intellectual Origins of the Third Reich*. New York, Grosset & Dunlap.
25. Nipperdey, Thomas 1986. Probleme der Modernisierung in Deutschland. In Thomas Nipperdey *Nachdenken über die deutsche Geschichte*. München, C. H. Beck. 1986. 44–59.
26. Rohkrämer, Thomas. 1999. *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland, 1880–1933*. Paderborn, Schöningh.
27. Sedgwick, Mark 2004. *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford, Oxford University Press.
28. Spengler, Oswald 1928. *The Decline of the West*. Authorized translation with notes by Charles Francis Atkinson. London, George Allen & Unwin. Vol. 2.
29. Thiel, Katalin 2002. *Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében (Mask-play: influences of Kierkegaard and Nietzsche upon Béla Hamvas)*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
30. Török, Endre 1988. Ami teljes és ami részleges. Hamvas Béláról (What is total and what is partial: on Béla Hamvas). In Hamvas, Béla *Scientia Sacra*. Budapest, Magvető Kiadó. 549–572.
31. Woods, Roger 1996. *The conservative revolution in the Weimar Republic*. London, Macmillan.

УДК 1(091)  
ББК 87.52

*Лайош Андраш Киш*  
Университет Ньиредьхазы,  
Ньиредьхаза, Венгрия

## ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ПРИРОДА КАК СОЦИАЛЬНЫЙ КОНСТРУКТ

***Аннотация.** Действительно ли существует извечная человеческая природа или мы просто хотим верить в существование такой природы, неизменной в ходе истории? Ответ данной статьи состоит из двух частей, в одной из которых рассматриваются постулаты постчеловеческой антропологии, а в другой – этические дилеммы, возникающие в связи с обсуждаемыми вопросами. На основе проведённого анализа в статье делается вывод о том, что до тех пор, пока дискуссии в рамках философии морали не смогут предложить какое-либо общеприемлемое решение, необходимо признать регулирующую силу национального и международного права.*

***Ключевые слова:** антропология, природа человека, преобразование природы человека, тело, нравственность.*

*Lajos András Kiss*  
University of Nyíregyháza,  
Nyíregyháza, Hungary

## HUMAN NATURE AS A SOCIAL CONSTRUCTION

***Abstract.** Is there an eternally valid human nature, or do we only wish to believe in the existence of such a nature, prevailing over history? The answer is structured in the paper in two parts, discussing the postulates of post-human anthropology, and the ethical dilemmas raised in connection with the issues debated. Following the analysis, the paper concludes that as long as the*

*discussions of moral philosophy fail to offer some generally acceptable solution, one must accept the regulating power of national and international law.*

**Keywords:** *anthropology, human nature, transformation of human nature, body, morality.*

Обычно мы склонны рассматривать успешно работающие в повседневной жизни представления, объяснительные модели и способы ориентации как нечто вневременное и самоочевидное, не задаваясь вопросом об истоках этих представлений и моделей, конкретных культурно-исторических условиях их появления и непроблематичного функционирования. Феноменологическая социология научила нас, что нормативные, устоявшиеся формы знания всякий раз становятся интересными и захватывающими, когда появляются своего рода «неполадки в механизме», когда кажется, что ранее работавшие рефлексy подвергаются сомнению и заводят в тупик.

Если в последние десятилетия мы становились свидетелями какой-либо серии событий, как казалось, ставивших под сомнение самые основы всех наших убеждений, ранее считавшихся надежными, то это по большей части было связано с данными *генетики, бионики и биотики*, то есть с радикальной трансформируемостью «человеческой природы». Мы уже привыкли к тому, что в окружающем нас мире подвержено изменениям практически всё: природный ландшафт, искусственная среда, социальные структуры, а также связанные с ними политические, религиозные, этические и эстетические ценности и т.д. Рождение в качестве мужчины или женщины казалось очевидным и неизменным – по крайней мере, до недавних пор. Но сегодня это уже не так! Может случиться, что кто-то, известный нам в старшей школе под именем Адам, на встрече выпускников через 10 лет назовётся Евой. Другой пример: прошло больше двух десятилетий с той поры как я прочитал в одном из рассказов Петера Эстерхази, что он не встречал человека «без матери и отца». Совсем скоро опыт нашего знаменитого писателя может быть пересмотрен: явно неизбежное клонирование человека сделает это самоочевидное утверждение исторически анахроничным. По мнению многих, эти изменения подрывают саму основу веры в стабильность нашего мира, доводя западного человека, и без

того фрустрированного, до состояния крайней незащищенности. Что касается меня, я вовсе не такой пессимист. И то, как я хочу обосновать свою точку зрения, которую можно назвать – за отсутствием лучшего – «ограниченным оптимизмом», я представлю в рамках микроскопического историко-антропологического очерка.

### **I. О некоторых постулатах постчеловеческой антропологии**

Первый и самый важный вопрос заключается в следующем: действительно ли существует извечная человеческая природа, или мы просто хотим верить в существование такой природы, неизменной в ходе истории?

Великие мировые религии, среди которых нам наиболее близко христианство, обычно исходят из двойственной природы человека. Человек имеет одновременно *тварную* (сотворённую) и *творящую* природу. Акцент, естественно, делается на последнем, поскольку источник реальной дилеммы всегда заключается в том, разрешено ли человеку делать то, что он в принципе способен делать в предлагаемых обстоятельствах. Здесь имеют огромное значение технологии (technology). **Прежде всего я имею в виду тот факт, что в человеческой жизни нет сегмента, который бы не был каким-то образом связан с техникой (technique).** Азиатская практика йоги или ее европейский аналог, аутогенная тренировка – это тоже своего рода искусственные (артефактные) проявления, которые пытаются привести практикующего их человека в «близкое к природе» состояние с помощью различных техник (например, дыхательных). Очевидно, что любой, от йогов до сторонников глубинной экологии, может дотянуться до «природы» только косвенными путями и инструментами, которые далеки от естественных. В конечном итоге, человек должен искусственно конструировать даже свою природу, будь то средневековая версия *Imago Dei* или мир современных фитнес-студий. Естественно, этот аргумент также можно оспорить, заявив, что Библия несёт нормативный человеческий образ, в соответствии с которым падшему человечеству был дан нормативный/трансцендентный идеал того, как вернуться к сложности своей изначальной природы – с Божьей помощью, но в основном полагаясь на собственные силы, в то время как современные техники работы с телом / душой задействуют в лучшем случае только часть человеческой личности. На самом деле, этот аргу-

мент убедителен только для наших верующих собратьев, но даже они не могут жить каждый день в духе *imitatio Christi*, потому что в обществе, существующем в функциональных подсистемах, даже простая банковская операция обусловлена знанием и принятием технических правил, а не практикой поведения, «подражающего жизни Христа».

С другой стороны, мы также неизбежно сталкиваемся с конструируемостью человеческой природы при взгляде на различные виды гностических и мистических течений, которые – частично в симбиозе с официальным христианством, частично подавленные до статуса ереси, – заняли более смелую позицию в вопросе человеческой природы, чем официальное богословие. Корни мистической философии позднего средневековья и раннего Нового времени восходят к античности и в первую очередь основаны на платонической космологии. Согласно Платону, космос – это огромное одушевленное существо, управляемое гармоническим порядком, повторяющимся в вечности. Человек как микрокосм – в отличие от макрокосма – имеет смертную душу, и хотя эта смертная душа также способна к «самодвижению» тела, это движение лишь преходяще и далеко не так гармонично, как в случае макромра. Помимо смертной души, Платон говорит и о некой бессмертной душе, которую он называет Логосом, и задача которой состоит в том, чтобы согласовать формы движения внутри человека со всем космосом. Поскольку, согласно Платону, нет прямого соответствия между микрокосмом и макрокосмом, эта гармония может быть достигнута только искусственно. Этот процесс обретения зрелости проявляется в человеке как часть образовательно-этической программы.

Теория микрокосма-макркосма Парацельса в корне меняет платоническую традицию. Космос у Парацельса предстает также как огромное существо или, скорее, как *макроорганизм*. Но, в соответствии с христианской отправной точкой, космос Парацельса больше не является бессмертным существом, но как сотворённое существо он выступает частью падшего мира и отягощён многочисленными дефектами и болезнями. Различные «расстройства» неба, например разрушительные штормы или необычные климатические явления, точно так же могут рассматриваться в качестве болезни, как и недуги человека. В то же время человек всё же выделяется из числа созданных существ падшего мира, потому что его

сущность содержит, помимо четырех известных элементов (воды, огня, земли и воздуха), пятый элемент, *quinta essentia*, который даёт ему особое место в космосе. Хотя космос больше не несёт нормативный идеал (поскольку падший материальный мир больше не может дать ничего подобного), человек, как доктор небесной анатомии, способен найти и разумно использовать ряд возможностей исцеления «больной природы».

Идея о том, что исцеление «больной природы» является первостепенной задачей человека, еще более ярко проявляется в мистической натурфилософии Якоба Бёме. Согласно Бёме, человек – не столько созданное существо, сколько собрат Бога по творению, *Mitschöpfer*. Бёме и другие мыслители-романтики и мистики (такие, как Новалис или Франц фон Баадер), в значительной степени следуя его идеям, заявили, что искусство творения не было завершено, поскольку *восьмой день творения* ещё впереди. Новалис в различных существующих природных сферах пытался найти аналогии для человека, безгранично усиливающего свою власть над природой, так что в будущем он сможет изменять даже её законы. Под влиянием идей голладского философа-просветителя Франца Хемстерхёйса Новалис продвигал идею практически неограниченного улучшения человеческих способностей. По его мнению, в будущем следует полагать даже возможность развития у человека *новых чувств и органов*.

Спустя несколько десятилетий по тому же пути идет француз Кондорсе. В «*Историческом обзоре прогресса человеческого духа*» он говорит о том, что считает возможным достичь пусть не полного бессмертия, но своего рода квазибессмертия на следующем этапе технического прогресса. «Разве было бы сейчас абсурдным предполагать (...), что должно наступить время, когда смерть будет только результатом чрезвычайных происшествий или постоянно замедляющегося разрушения жизненных сил, и, в конце концов, продолжительности интервала между рождением и смертью не будет вообще предела?»<sup>7</sup>

<sup>7</sup> “Serait-il absurde maintenant de supposer (...) qu’il doit ariver un temps où la mort ne sera plus que l’effet d’accidents extraordinaires, ou de la destruction de plus en plus lente des forces vitales, et enfin la durée de l’intervalle moyen entre la naissance et cette destruction n’a aucun assignable?” Marie-Jean Antoine Nicolas de Condorcet, *Esquisse d’un tableau historique des progrès de l’esprit humain*. – Цитируется по: Morin, Edgar: *La méthode, 5. L’humanité de L’humanité. L’identité humaine*. Paris: Seuil, 2001, pp. 236-237.

В XIX в. отношения человека и природы в основном определялись необходимостью завершения картезианской и бэконовской программ. Это тот подход, который Гуссерль назвал программой расширенного господства над миром природы (*Herrschaft über die Umwelt*), в основе своей рациональной и технической, относящейся в первую очередь к внешней природе. От Фурье до Маркса вопрос о природе человека становится в основном предметом социальных или политических утопий, при этом трансформируемость относилась почти исключительно к внешней природе. Как сформулировал Гернот Бёме: «Программы самостроительства не были связаны с преобразованием человеческой природы, а скорее были моральными, образовательными или политическими программами. Даже для Маркса *гуманизация природы* в той мере, в какой она касается человеческой природы, была направлена на культурные изменения, а не на преобразование природы человека».<sup>8</sup>

Однако заявление Гернота Бёме нуждается в некотором уточнении. *Übermensch* Ницше, хотя и подвергся за последние полтора века ряду трудно согласуемых интерпретаций, вряд ли может рассматриваться как нечто иное, чем попытка радикального преобразования *Homo sapiens*, учитывая, разумеется, что усилия Ницше были метафизическими или даже постметафизическими, а не «биотехническими». Необходимость преобразования человеческой природы ещё более очевидна в фантастических видениях Николая Фёдорова, основоположника русского космизма. Фёдоров (вероятно, независимо от Кондорсе) разработал техникстскую утопию на религиозных основаниях в своей «*Философии общего дела*», в которой он связал идеи покорения космоса с задачей всеобщего распространения христианской веры. По его мнению, правильное понимание Библии требует космического расширения масштабов спасения через Христа. Если во Вселенной есть разумные существа, то долг человека — донести до них идеи христианства. «Отец русской космонавтики» Циолковский, хорошо знакомый с

<sup>8</sup> „Die Programme der Selbstgestaltung bezogen sich nicht auf eine Veränderung der menschlichen Natur, sie waren vielmehr moralische, pädagogische, politische Programme. Auch die *Humanisierung der Natur* bei Marx war, soweit sie sich auf die menschliche Natur bezog, deren kulturelle Überformung, nicht ihre Veränderung.“ Ger- not Böhme, *Die Natur vor uns. Naturphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Baden-Baden: Die Graue Edition, 2002, p. 94.

Фёдоровым, также интересовался проблемами ракетной техники из-за своих мистико-религиозных убеждений. Еще одна идея Фёдорова была связана с воскрешением мертвых. Он утверждал, что человечество не может достичь своего счастья, пока оно не победит зло природы – эпидемии, землетрясения и другие стихийные бедствия, но прежде всего самое ужасное в природе – индивидуальную смерть. Одна из причин балъзамирования Ленина заключалась в намерении возродить его, когда советская наука достигнет «высшей ступени развития», а несколько лет назад я прочитал в газете, что российские ученые заявили о возможности в любой момент извлечь клетки для клонирования из самой известной в мире мумии.

Таким образом, очевидно: говорим ли мы о западной рациональности, господствующей над косной, «расколдованной» природой, или о мистических и оккультных попытках заново «околдовать» мир, суть не сильно различается: в обоих случаях человек появляется как квазибог, радикально вмешивающийся в природные процессы. Человек – существо дисгармоничное и странное, неудовлетворенное своей внешней и внутренней природой. Это, конечно, основная истина, хорошо известная каждому. Но причина, по которой эти вопросы приобрели такую важность в последние десятилетия, заключается во вмешательстве человека в естественные процессы в такой степени, которую раньше могли вообразить только величайшие провидцы всех времен. Недавние результаты бионики (соединение человеческой плоти и технических инструментов, например, кардиостимулятор), биотики (соединение биологии и компьютерных технологий, например, разработка человеческих органов, управляемых компьютером) и особенно генетики совершенно сбивают нас с толку в нашем прежде непринуждённом использовании понятий «естественное» / «неестественное».<sup>9</sup>

Пару лет назад я увидел по телевидению короткое интервью с первым человеком с искусственным сердцем. Темнокожий мужчина средних лет, хорошо перенёсший рискованную операцию, рассказал, что самым странным для него во время выздоровления было отсутствие сердцебиения. Жжж, жжж.... Да, мир стал другим. Бьющееся сердце, как

<sup>9</sup> Ср.: Joël De Rosnay, *L'Homme symbiotique – Regards sur le troisième millénaire*. Paris: Seuil, 2000.



мы хорошо знаем, – это не просто биологическая функция, но также поэтическая метафора. Будет ли кто-нибудь писать стихи о жужжании аппарата? Меж тем, механизация человека появилась отнюдь не недавно. Широко известно, что ещё в эпоху Возрождения всё сущее было впервые понято в свете технических изобретений. Леонардо считал воду морей и рек жизненной жидкостью земного механизма. Постепенно аналогии с технологией и машинами превратились в нечто большее, чем просто метафора. Согласно Галилею и Декарту, все существа также следует рассматривать как механизмы, подобные машинам. Птица, пишет Галилей, – это инструмент, работающий по математическим законам, который в ближайшем будущем может быть почти идеально воспроизведен человеческими технологиями. У Декарта был аналогичный образ мышления, что ясно демонстрирует его письмо герцогу Ньюкаслу: «И несомненно, что ласточки, прилетая весной, действуют, как часы».<sup>10</sup>

На заре современности машина полностью очаровала человека. В представлении Ламетри не только животные, но и люди лишены души; тем, кто всё еще предполагает обратное, лучше обратиться к врачу. Ламетри считал, что создание человекообразных говорящих роботов – дело недалёкого будущего. В работе «Человек-машина» он писал: «Я не ошибаюсь, человеческое тело – это часы, но огромные, и построенные с таким искусством и умением, что если колесо, которое используется для обозначения секунд, останавливается, то колесо минут поворачивается...».<sup>11</sup>

Механизация жизненного мира была почти завершена к XX в. Этот период времени также ознаменовался началом процесса, в котором ме-

---

<sup>10</sup> «Et sans doute que lorsque les hirondelles viennent au printemps, elles agissent en cela comme des horloges.» René Descartes, *Œuvre-Lettres*. Paris: Gallimard, (*Bibliothèque de la Pléiade*), 1953, p. 1256.

<sup>11</sup> „S’il a fallu plus d’instruments, plus de rouages, plus ressorts pour marquer les mouvements des planètes que pour marquer les heures ou les répéter; s’il a fallu plus d’art à Vaucanson pour faire son flûteur que pour son canard, il eût dû en employer encore davantage pour faire un parleur: machine qui peut plus être regardée comme impossible, surtout entre les mains d’un nouveau Prométhée (...) Je ne me trompe point, le corps humain est une horloge, mais immense, et construite avec tant d’artifice et d’habileté que si la roue qui sert à marquer les secondes vient à s’arrêter, celle des minutes tourne et va toujours son train.” – Цитируется по: Christine Detrez, *La construction sociale du corps*. Paris: Seuil, 2002, p. 35.

ханическое конструирование и энергетическая метафизика западного общества объединились на новых основаниях. С этого момента, как утверждает Петер Слотердайк, один из самых оригинальных мыслителей нашего времени, всё стало базироваться на логике работы двигателей внутреннего сгорания. Но в чем именно опасность этой причудливой коалиции? По словам Слотердайка, «нормальное управление энергией» в природе способствует либо обрушению или взрыву, внутрь (implosion), либо медленной утрате энергии. (Почти незаметное разрушение машин, ржавеющих на свалках, странно замедленное и «распадающееся» исчезновение искусственного мира, кажется, только подтверждают логику действия естественной энергии). Во всяком случае, примеров взрывоподобного разряда энергии вовне (explosion) в природе практически не существует, молнии и вулканы – лишь некоторые из загадочных исключений.

В то же время нынешняя энергетическая культура нацелена на максимально возможное сжатие естественной энергии, накопленной медленно и с трудом, и её максимально быстрое сжигание. «Логика взрыва – это культурно обусловленная микрокатастрофа», – говорит Слотердайк. Даже культура здорового питания имитирует принцип работы двигателя внутреннего сгорания. Калорийность продуктов, употребление витаминов и других пищевых добавок соответствуют логике хорошо просчитанного использования энергии. Одно из изблуженных занятий обеспеченного западного человека – пробежаться по различным торговым центрам среди сотен известных и неизвестных товаров и (после механической и утомительной работы без какого-либо внешнего принуждения) погрузиться в тщательный анализ энергетической ценности разных продуктов питания. Даже альтернативные идеи воспринимаются как источники энергии. Восточные боевые искусства, построенные на качественном управлении энергией, могут в лучшем случае надеяться лишь на пиррову победу в западном мире; они не способны долго выдерживать логику количественной энергии.

«Победа машинного мира заключается в том, что технология признала недействительным различие между социальными формациями и несущественным их различие», – говорит Гюнтер Андерс. Это различие хорошо выражено также в использовании языка, поскольку

машина и топливо, на котором она работает, были возведены в ранг метафизических сущностей. (Французский язык хорошо иллюстрирует эту перестановку значений с помощью слова *essence*, означающего «сущность» и одновременно «бензин»). Таким образом, очевидно, что машины в качестве базовых артефактов продолжают сбивать нас с толку, заставляя снова и снова определять свое место в мире. Слотердайк затрагивает важную проблему, когда говорит, что последние столетия характеризуются постоянно возобновляющимися диверсиями со стороны машин и технологий. На заре современности первая волна этой подрывной кампании была сформирована так называемыми «жесткими технологиями», то есть инструментами, машинами и другими известными техническими приспособлениями. Тогда же было положено начало тому своеобразному психологическому процессу, которому Гюнтер Андерс дал в XX в. название «стыд Прометея». Он использовал этот термин, чтобы выразить несоответствие, которое, по его мнению, с возрастающим техническим прогрессом постоянно усиливается между так называемым естественным «несовершенством» человека и «совершенством» набора созданных им технических инструментов. Творец чувствует себя подчинённым по отношению к объектам своего собственного творения, и его обычная эмоциональная реакция на ситуацию – комплекс неполноценности. К середине XX в. стратегии, нацеленные на компенсацию превосходства объектной функциональности и предсказуемости исключительно человеческими качествами (воображением, фантазией, эмоциями, ответственностью) были полностью разбиты. Нынешнему человеку удачным решением кажется «трансчеловеческий» путь, ассимиляция с машинами.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Вероятно, необходимо отметить, что некоторые европейские мыслители склонны находить своего рода положительную, стимулирующую силу в подрывных волнах современности. Один из них – незаслуженно забытый восточногерманский философ Георг Клаус. Этот странный «философский монстр» Центральной Европы принадлежит к мыслителям, идеологическая предвзятость и бесспорная изобретательность которых неразрывно связаны. Георг Клаус предсказал еще в 1950-х гг. будущую подрывную роль кибернетики, бионики и биотики, и в своих оригинальных выводах неоднократно предвосхищал западных мыслителей. В своей лекции 1957 г. под названием *Elektrogehirn contra Menschengehirn* он сделал интересные замечания об ожидаемом в будущем симбиозе между человеком и машиной. Следуя идеям Фрейда, он рассматривал кибернетику как

Все это дополняется постепенно усиливающейся ещё со времён Бодлера тенденцией в современном искусстве, предполагающей, что искусство должно не подражать природе, а утверждать себя как создатель альтернативных миров. Начиная с 1980-х гг. становится все более ощутимым вторжение био- и нанотехнологий в искусство. Три известных представителя *боди-арта* – Мэтью Барни, Стеларк и Орлан – утверждают, что естественное человеческое тело вовсе не является естественным в наше время, поэтому в век технологий оно должно адаптироваться к технологической, политической и социальной среде, в которой мы живём. Подошло к концу творчество отдельно взятого художника самого по себе; художники должны сотрудничать с физиками, техниками, инженерами, специалистами по компьютерным технологиям, пластическими хирургами и т. д. Необходимы новые телесные техники, успешное (!?) применение которых может даже сделать нас свидетелями полной трансформации *Homo sapiens*.

Французенка Орлан, помимо того, что является известным боди-арт художником, также пытается теоретически объяснить свою необычную деятельность, интерпретируя собственные работы как своеобразную экзистенциальную критику. Для Орлан не социальные предписания выступают в качестве первичных ограничений; её не устраивает, что природа человеческого тела «даётся» раз и навсегда. Телесность – это именно тот локус, в котором мир может быть поставлен под сомнение. В глазах Орлан и других художников боди-арта, тело есть не нечто данное, а нечто «предложенное» (возможность), то, что может видоизменяться практически безгранично. Орлан регуля-

---

четвертую волну подрыва современности, которая во многих отношениях переопределяет наши традиционные взгляды на отношения человека и машины. „Die Kybernetik wäre hier als vierter Schlag zu betrachten zwar insofern, als sie eine Reihe von Tätigkeiten, die wir ausschließlich dem Wirken des menschlichen Gehirn zugeschrieben haben, ihrer Sonderstellung entkleidet.“ – Цитируется по: Frank Dittmann: *Menschegehirn und Elektrogehirn* // Klaus Fuchs-Kittowsky and Siegfried Piotrowski, *Kybernetik und Interdisziplinarität in den Wissenschaften. Georg Klaus zum 90. Geburtstag*. Berlin: trafo Verlag, 2004, p. 199. Статью Клауса можно найти в его книге: *Mensch-Maschine-Symbiose*. (Ed. Michael Eckhart), Weimar: Verlag und Datenbank für Geisteswissenschaften, 2002. Работам Георга Клауса я намерен посвятить отдельное исследование на тему: «Георг Клаус и дебаты по кибернетике в Восточной Германии».

но подвергает себя пластическим операциям с начала 1990-х гг. При создании избранного ею нового образа она использует компьютеры. Она конструирует свою постоянно меняющуюся телесную идентичность на основе изображений людей и химер греческой и восточной мифологий, своего собственного воображения и с помощью компьютерных программ. Она считает важным не воспроизводить ни один из женских идеалов, созданных европейской культурой Возрождения и, по её мнению, с тех пор практически не изменившихся. В этом отношении она следует взглядам радикальной феминистки Джудит Батлер, утверждающей, что женская сексуальная идентичность является лишь продуктом мужской культурной колонизации. Новый план Орлан – в значительной степени увеличить размер носа с помощью пластической хирургии; на лбу ей уже прооперировали «рожки». Орлан, которая считает себя «своим собственным Пигмалионом», намерена продолжить радикальную трансформацию своего тела даже после смерти. Точнее, ее интересует возможность достижения бессмертия или хотя бы квазибессмертия (как когда-то Фёдорова). «Смерть не остановит Орлан, потому что однажды её мумифицированное тело окажется в музее как часть инсталляции с интерактивным видео».<sup>13</sup> Подобно представителям русского космизма и большевикам (которые пользовались идеями русских космистов, не ссылаясь на них прямо), стремившимся сделать законы природы послушным инструментом своей воли, Орлан также утверждает, что борется с любым видом внешнего определения. Как она сказала однажды: «Моя работа – это борьба с врожденными задатками, негибкостью, природой, ДНК (которая на самом деле является прямым соперником таких художников перформанса, как мы) и Богом».<sup>14</sup>

<sup>13</sup> “La mort n’arrêtera pas Orlan, car son cadavre momifié doit se trouver un jour dans un musée, insérée dans une installation avec vidéo interactive.”, см. David Le Breton, *L’Adieu au corps*. Paris: Métailié, 1999, p. 44. Также см.: Pearl, Lydie; Bandry, Patrick and Lachaud, Jean-Marc (ed.): *Corps, Art et Société – Chimères et utopies*. Paris: L’Harmattan, 1998; Kisseleva, Olga: *Cyberart, un essai sur l’art du dialogue*. Paris: L’Harmattan, 1998.

<sup>14</sup> “My work is a fight against in-born dispositions, inflexibility, nature, DNA (which is in fact the direct rival of performance artists like us) and God.” – Цитируется по: Le Breton, *L’Adieu au corps*, p. 44.

Вполне естественно подумать об Орлан, что мы имеем дело просто с фантазиями одной-единственной эксцентричной художницы. Тем не менее, это не совсем так. Как пишет один из ее французских критиков, идентичность, которую Орлан время от времени придаёт своему телу, также подвержена коллективным фантазиям, порождаемым медиатизированным обществом. Пластическая хирургия наделяет нас лицом, которое мы хотели бы видеть в зеркале. Но нужно нечто большее, чтобы это зрелище было возведено в эстетический ранг. В первую очередь, это медийный мир образов телевидения, который поставляет «боеприпасы» даже для индивидуального восстания.

Конечно, проблематично, существует ли какая-либо постоянная «естественная» основа за социально сконструированным телом, которая сопротивляется безграничной трансформируемости. Эти вопросы, которые всегда возникают как этические проблемы, хотим мы того или нет, поднимаются не столько в связи с бионикой и биотикой (поскольку они не оказывают явного влияния на будущие поколения), сколько в связи с огромными возможностями изменения генетики человека. Это вопросы, которые я рассмотрю во второй части статьи.

## **II. Этические дилеммы**

Не случайно в первой части статьи я подробно рассмотрел усилия современного боди-арта, основанные на радикальных антропологических предпосылках. В целом связь между самопониманием современного человека и целями и эстетическими проявлениями авангардного искусства гораздо теснее, чем многие думают. Ряд выдающихся мыслителей второй половины XX в. – от Хабермаса до Лумана и от Бурдьё до Барта – обращали внимание на эту взаимосвязь. У Слотердайка я прочёл про социологический опрос, который проводился в Германии среди студентов в начале 1990-х гг., речь шла о предпочтительном образе жизни. Каждый пятый опрошенный считал наиболее привлекательным образ жизни художника. По-видимому, эти молодые люди вдохновлялись не представлением о художнике как создателе произведений искусства, а, скорее, предположением о том, что художник воплощает возможность вести «самостоятельно построенную» жизнь. Художник – символ человека, обладающего абсолютной свободой. Луман отмечает с некоторой

иронией, что главное стремление современного образования – «раскрытие креативности» – есть не что иное, как популяризированная версия романтической теории гения. «Ты можешь стать художником, если захочешь», по крайней мере, в кругу тех, кто думает так же, как ты. Эти зачастую ошеломляющие крайние амбиции в сфере самореализации доказывают, что основная ценность западного демократического мира заключается в том, что в его контексте каждый формирует свой собственный образ жизни (в том числе свою физическую / психологическую / интеллектуальную конституцию) – разумеется, с соблюдением правовых рамок демократической законности. К настоящему времени последнее и в то же время окончательное нормативное убеждение практической философии (этики и политической философии) по-прежнему ограничивается лишь подтверждением действительности истины.

Юрген Хабермас, вероятно, самый известный немецкий философ нашего времени, считает этот простой подход все ещё проблематичным и использует следующие аргументы: если каждый «живет так, как ему угодно», то индивидуальные моральные представления не укоренены в этическом самопонимании, способном сказать нам, почему вообще «мы должны быть моральными существами». Фактически, не отрицая потребности автономно осуществлять каждому своё индивидуальное жизненное поведение, общество также с необходимостью стремится к общепринятой этике, и эта необходимость, как мы увидим, наиболее отчетливо проявляется в свете последних достижений генетики.

Отправная точка Хабермаса связана с очень простым наблюдением. Он говорит, что ссылка на «нормальный образ жизни» принимается даже теми, кто в иных случаях заявляет о плюрализме жизненных стилей. Продолжающийся успех психоанализа в западной культуре является хорошим примером этого, поскольку популярность психоанализа косвенно доказывает, что есть свои специфические критерии как правильного и счастливого, так и неуспешного и несчастного образа жизни. Подобно тому, как в случае соматических заболеваний болезнь может быть определена относительно «нормативного идеала» здорового тела, психоаналитик также стремится устранить психические отклонения, вернув пациента к «нормальной» жизни. Разумеется, философская этика должна идти по другому пути, чем психоанализ, который имеет дело с кодами

здоровья / болезни, но Хабермас твердо убеждён, что любая серьёзная этика должна уметь различать хорошую и плохую жизнь.

Согласно Хабермасу, действительно важные этические дилеммы подводят нас к общему антропологическому вопросу: «Как мы можем быть действительно самими собой?» Он полагает, что на вопрос «как быть самими собой» можно ответить только транссубъективным образом, действительно «правильное» этическое самопонимание может быть сформировано только в процессе коммуникации в сообществе.<sup>15</sup> Современные генетические технологии ставят под угрозу именно эти предпосылки, – продолжает Хабермас. Генетические технологии с их практически непредвиденными перспективами угрожают симметрии, которая, как до сих пор считалось, естественным образом наличествовала среди людей, имея в качестве основания случайную встречу и непредсказуемую комбинацию человеческих хромосом. Кроме того, они также угрожают «способности быть самими собой» потенциальных людей, потому что посторонние (обычно родители), навязывая собственные предпочтения генетически модифицированному человеку, могут сильно ограничивать или затруднять ему возможность отличать собственные действия, основанные на свободе, от предрасположенностей, которые в него «поместил» кто-то другой.

Я думаю, что позиция Хабермаса представляет собой ответ тем крайним либеральным и (что на первый взгляд неожиданно) ницшеанским, неоязыческим гностическим концепциям, согласно которым в первую очередь и главным образом «либералы, считающие себя защитниками человеческой свободы» должны быть рады возможностям, которые предлагаются генетической технологией, потому что отныне каждый действительно будет «делать с собой то, что ему угодно».<sup>16</sup>

По словам Хабермаса, основательная либеральная точка зрения на самом деле не тождественна этому банальному пониманию свободы.

---

<sup>15</sup> Jürgen Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002, pp. 25-33. (Издание на английском языке: Jürgen Habermas, *The Future of Human Nature*. Translated by Hella Beiter and Max Pensky. Cambridge: Polity, 2003). Также см.: Thomas Runkel, “Habermas, Die Zukunft der menschlichen Natur“, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1 (2003): 94.

<sup>16</sup> Замечание заимствовано у Петера Слотердайка.



Немецкий философ исходит из того факта, что техническая осуществимость не обязательно означает этическую законность. Какими бы престижными ни были наука и свобода научных исследований в современных демократиях, есть возможность установить барьеры и в этих областях. Однако при установлении таких барьеров, которые обычно оформляются в виде законов, рекомендуется действовать с осторожностью. Например, современная медицина ассоциируется с чрезвычайно позитивными идеями (и, возможно, зачастую с избыточными ожиданиями). Успешное жизненное поведение естественно взаимосвязано с коллективной целью образа здоровой продолжительной жизни. С учётом этого, философ попадает в затруднительное положение, обращая внимание на опасности практического применения генетической технологии. Есть мыслители, которые выбирают давно знакомый путь морализации человеческой природы и призывают к «переоколдовыванию» демифологизированной концепции человека и природы в современном мире. То есть они говорят: давайте поместим психофизическое устройство человека в какое-то «священное пространство» и будем считать «то, что дано», неприкосновенным. Кроме того, давайте создадим искусственные табу и мобилизуем архаические эмоциональные резервы, которые воплощены в нашем исконном (?) отвращении к искусственно созданным клонированным химерам. Хабермас выбирает другой путь.

По его мнению, первый тезис морализации человеческой природы гласит, что мы, люди, как нравственные существа можем сохранить нашу идентичность, если только наше существование *будет встроено в самопонимание на основе видовой этики, этики вида [Gattung]*. В подробном изложении это означает, что мы можем рассматривать себя как автономных действующих лиц, мы можем быть законными авторами своей собственной истории жизни, пока мы рассматриваем нашу принадлежность к человеческому виду [Gattung] как нечто, *от чего мы не можем избавиться*. Основная опасность генетических манипуляций заключается в том, что они «сдвигают границу между шансом и выбором».<sup>17</sup> Чтобы прояснить свое утверждение, Хабермас

<sup>17</sup> В английском переводе Beiter & Pensky (p. 28): “[s]hifting the »line between chance and choice«. В немецком оригинале: “Die Verschiebung der »Grenze zwischen Zufall und freier Entscheidung«“ Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, p. 54.

вводит некоторые категориальные понятия. Наиболее важными из его терминов являются: *Gewachsene* (выросший / выращенный), его оппозиция *Gemachte* (сделанный) и *retro-active correction* (ретроактивная коррекция). Конечно, Хабермас соглашается с утверждением, что человек, живущий в обществе, должен в определенной мере признать, что его жизнь в значительной степени инструментализирована. Лишь со строгими ограничениями мы можем выполнить императив Канта о том, что мы никогда не должны использовать наших собратьев в качестве средств. Родительская власть, власть системы образования, власть государства – всё это есть формы биовласти, описанные Фуко, которые доказывают, что в случае человека сферы *естественного* и *искусственного*, *внутренней свободы* и *внешних ограничений* очень трудно чётко разделить. Однако, с точки зрения Хабермаса, установка границы по-прежнему возможна. Чтобы понять это, проведём мысленный эксперимент. Допустим, что человек был воспитан родителями в сильном «левом» духе. Хотя авторитет родителей может долго оказывать влияние, в конечном итоге он не определяет политическую идентичность человека раз и навсегда. По мере взросления, под влиянием друзей, придерживающихся других политических взглядов, или сознательного выбора другой политической философии человек может ретроспективно критиковать родительский выбор и создавать для себя независимую (свободную) политическую идентичность. Но так называемое позитивное евгеническое вмешательство будет невозможно «отменить». Если мир достигнет той фазы, когда родители смогут выбирать не только пол своего ребенка, но и цвет глаз или даже уровень интеллекта (!?) или смогут «наделить» эмбрион предрасположенностью к каким-либо талантам (например, выдающимся вокальным данным), и предпочтения родителей по удачному стечению обстоятельств совпадут с предпочтениям повзрослевшего ребенка, этические проблемы все равно не исчезнут. «Выбор родителями генетической программы для своего ребенка связан с намерениями, которые позже принимают форму ожиданий, адресованных ребенку, однако, без предоставления адресату возможности занять позицию *пересмотра*. [...] В истории жизни человека, о котором идёт речь, преобразованные ожидания возникают как нормальный компонент взаимодействия, но при этом ускользают

от условия взаимности, необходимого для коммуникации как таковой». <sup>18</sup> Суть для Хабермаса заключается в том, что у такого человека *нет возможности не согласиться*.

Несколько лет назад Хабермас провел интересную лекцию об «Исповеди» Руссо и её послании, актуальном и для нашего времени. Главная мысль лекции заключалась в том, что эта философская автобиография ознаменовала появление новоевропейской индивидуальности. Говорят, что «Исповедь» в ряде случаев не соответствует действительности и многое в ней приукрашено задним числом, но важнее другое – Руссо заявляет: «Это я, это моя жизнь, судите меня!» Меж тем сомнительно, смогут ли наши генетически модифицированные потенциальные «собратья-люди» сказать так о себе. Кажется, что-то, что есть «моя жизнь», и то, что «вложили в меня», смешались раз и навсегда в свете возможностей позитивной евгеники.

Хабермас различает *положительную* («улучшающую») и *отрицательную* (терапевтическую) евгенику. В случае отрицательной евгеники врач не задевает достоинства потенциального человека. Это лечебное вмешательство обычно направлено на устранение какого-либо генетического заболевания, и врач воздействует на *тело* (Leib) будущего человека. Однако в случае позитивной евгеники *врач* претерпевает почти незаметную метаморфозу; он становится *техником*, который манипулирует *совокупностью клеток* (Körper). По сути, только в случае терапевтического вмешательства можно предполагать на-

<sup>18</sup> В английском переводе Beiter & Pensky (p.51): “The parents’ choice of a genetic program for their child is associated with intentions which later take on the form of expectations addressed to the child, without, however, providing the addressee with an opportunity to take a *revisionist* stand. [...] In the life history of the person concerned, the transformed expectations turn up as a normal element of interactions, and yet elude the conditions of reciprocity required for communication proper.”

В немецком оригинале: „Denn mit der Entscheidung über sein genetisches Programm haben die Eltern Absichten verbunden, die sich später in Erwartungen an das Kind verwandeln, ohne jedoch dem Adressaten die Möglichkeit zu einer *revidierenden* Stellungnahme einzuräumen. [...] Die transformierten Absichten treten innerhalb der Lebensgeschichte des Betroffenen als normaler Bestandteil von Interaktionen in Erscheinung und entziehen sich doch den Reziprozitätsbedingungen der kommunikativen Verständigung.“ Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*; p. 90.

личие предварительного согласия вовлечённого будущего человека (контрфактического согласия, могущего быть подтверждённым лишь ретроспективно). Такой подход определенно выражает общее представление: разве кто-нибудь хотел бы провести свою жизнь в болезни, а не в состоянии здоровья? В то же время на практике совсем не просто провести различие между двумя видами вмешательства. Применение кода здоровье/болезнь не является независимым от исторически меняющегося нормативного идеала «здорового человека». Например, если было обнаружено, что определенный ген «ответствен» за гомосексуальную предрасположенность, как мы будем судить о возможном вмешательстве? Поскольку гомосексуализм раньше в основном воспринимался как болезнь, вмешательство можно было легко рассматривать как терапевтическую (негативную) евгенику. Но в наши дни, когда люди всё больше склонны воспринимать это только как альтернативное сексуальное поведение, вмешательство можно также рассматривать как положительную, «улучшающую» евгенику (данный пример приводит также Фукуяма).

В любом случае, остаётся фактом, что, по мысли Хабермаса, автономная мораль и антропологическое самопонимание должны находиться в гармонии друг с другом. И в основе всего этого лежит определённый и неизменный характер человеческого рода. Томас Рункель отмечает, что этим утверждением Хабермас выходит за рамки своей ранее заявленной позиции дискурсивной этики, потому что он включил императив признания изначального и случайного характера человеческой природы в число условий взаимного признания. Смысл нравственных действий человека разумен именно потому, что он принимает изначальное органическое несовершенство и постоянную уязвимость своего физического существования. Следовательно, человека следует рассматривать не как *разумное животное*, а как *личность в теле* (Leibperson). «Моральные правила – это хрупкие конструкции, защищающие как физическое тело от телесных повреждений, так и личность от внутренних или символических повреждений. Субъективность, будучи тем, что делает человеческое тело носителем души и вместилищем духа, в свою очередь, формируется через intersубъективные отношения с дру-

гими». <sup>19</sup> Несомненно, это подход во многом справедлив. Легко увидеть, что во взаимоотношениях «естественных» людей и будущих, генетически запрограммированных существ могут возникнуть некоторые, казалось бы, почти неразрешимые трудности. Почему «традиционный» субъект должен придерживаться такой же степени солидарности с генетически усовершенствованным существом, как и с подобным себе субъектом (например, в области медицинского страхования)? Если это другое существо совершенно, то предполагается, что оно не должно болеть. Или, если он или она всё же заботится о своем здоровье, пусть заключит контракт с такими, как он / она.

Тем не менее, аргументация Хабермаса имеет и свои слабые стороны. Например, я считаю, что непоследовательно основывать идентичность вида [*Gattung*] на нормативном представлении человека о природе и в то же время сохранять за человеком статус свободного разумного существа. Эти две позиции трудно объединить, потому что свобода принятия решения человеком обычно связана с *эмерджентным* уровнем, отличным от биологического, и его невозможно напрямую вывести из генетической информации. Выражаясь несколько упрощенным образом, Хабермас на самом деле говорит, что «в человеческой природе есть что-то, что ограничивает человеческую природу». (Некоторые исследователи обратили внимание на тот факт, что в мышлении Хабермаса за последние одно или два десятилетия наблюдается своего рода «христианский поворот». Анализ этого вопроса не является предметом данной статьи. Тем не менее, я всё же хочу отметить: тот факт, что Хабермас признаёт безусловность изначального психофизического строения человека и априорность его *неприкосновенной* (*unantastbar*) природы, действительно доказывает его приверженность христианской антропологии. Это «естественным образом» сопровождается опреде-

<sup>19</sup> В английском переводе Beiter & Pensky (pp. 33-34): “Moral rules are fragile constructions protecting *both* the physis from bodily injuries and the person from inner or symbolical injuries. Subjectivity, being what makes the human body a soul-possessing receptacle of the spirit, in itself constituted through intersubjective relations to others.”

В немецком оригинале: “Moralische Ordnungen sind zerbrechliche Konstruktionen, *beides in einem* schützen, die Physis gegen körperliche und die Person gegen innere oder symbolische Verletzungen.” Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, p. 63.

ленной степенью «повторного околдовывания» человеческой природы, чего Хабермас, как мы видели, ранее пытался избежать.)

Недавно обнаруженная точка зрения Фрэнсиса Фукуямы также касается рассмотрения вопроса о человеческой природе. Фукуяма предупреждает об опасности поспешного и неосмотрительного изменения генетики человека не менее настойчиво, чем Хабермас. Конечно, он видит абсолютную опасность в возможном государственном и политическом использовании генетических манипуляций. Чтобы представить масштаб реальной проблемы, вместо слова *евгеника* он предлагает использовать очевидно грубый термин *breeding* (разведение, выведение, улучшение породы). «Более мягкая» форма генетической манипуляции, основанная на решении родителей, должна рассматриваться как минимум с таким же беспокойством, – утверждает Фукуяма.

Он разделяет свои возражения на три группы: религиозные; основанные на утилитарных идеях; основанные на философских аргументах.

Еврейско-христианско-исламская традиция рассматривает человека как носителя образа Бога (см. доктрину *Imago Dei*, упомянутую в первой части статьи), и, таким образом, любой вид уподобления его остальной природе квалифицируется как «восстание против божественной воли» и поэтому должен быть отклонён. Но в секуляризованном мире, говорит Фукуяма, этот аргумент может убедить только наших религиозных собратьев, и поэтому существует потребность в другом подходе, светского характера.

Утилитаристские аргументы чаще всего связаны с побочными негативными последствиями. Некоторые утилитаристские аргументы против генетических манипуляций в основном идентичны аргументам Хабермаса. Например: «Родители могут подпадать под влияние современных поветрий, культурных предубеждений или просто политической корректности: в одном поколении предпочтительными могут быть худенькие девочки, подвижные мальчики или рыжеволосые дети – предпочтения, которые легко могут потерять популярность в обществе в следующем поколении. Можно возразить, что родители уже и так вправе совершать подобные ошибки от имени своих детей, что и делают постоянно, неправильно их воспитывая или навязывая им свои специфичные ценности. Но ребенок, которого родители воспитывают

определённым образом, может позже взбунтоваться. Генетическая же модификация больше похожа на то, чтобы сделать вашему ребенку татуировку, которую он не только никогда не сможет впоследствии удалить, но которую ему ещё придётся передать своим детям и всем последующим потомкам».<sup>20</sup>

Однако с теоретической точки зрения наиболее интересным является философский аргумент, основанный на общепризнанном определении человеческой природы. Главный тезис Фукуямы гласит, что сама человеческая природа является нормативной базой, для которой любое внешнее вмешательство морально неприемлемо. В дополнение к этому тезису он также утверждает: только в рамках либеральной демократии мы можем мобилизовать эффективные теоретические инструменты, позволяющие с помощью философской аргументации сдерживать неограниченность биотехнологий. Одну из глав своей книги («Права человека») он начинает с того, что пытается раскрыть контрпродуктивные следствия утилитарной концепции прав. По его мнению, утилитаризм, ставя интересы выше прав, делает возможным такой «рациональный» расчет, который даже допускает, скажем, использование человеческих трупов в качестве корма, если это экономически выгодно. Права намного важнее интересов, потому что их моральное значение намного выше. Права, говорит Фукуяма, могут происходить из трёх источников: «[...] божественные права, естественные права и то, что можно было бы назвать современными позитивистскими правами, закреплёнными в законе и общественных обычаях. Иными словами, права могут исходить от Бога, Природы и самого Человека».<sup>21</sup>

20 “Parents may be under the sway of a contemporary fad or cultural bias or simple political correctness: one generation may prefer ultra thin girls, or pliable boys, or children with red hair—preferences that can easily fall out of favor in the next generation. One could argue that parents are already free to make such mistakes on behalf of their children and do so all the time by miseducating them or imposing their own quirky values on them. But a child who is brought up in a certain way by a parent can rebel later. Genetic modification is more like giving your child a tattoo that she can never subsequently remove and will have to hand down not just to her own children but to all subsequent descendants.” – См.: Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future. Consequences of the Biotechnology Revolution*. London: Profile Books, 2002, pp. 93-94.

21 “[...] divine rights, natural rights, and what one might call contemporary positivistic rights, located in law and social custom. Rights, in other words, can emanate from God, Nature, and Man himself.” – Ibid., p. 111.

Затем, оставляя в стороне божественные и позитивистские права из-за ограниченных возможностей их обобщения, он обращается к демонстрации преимуществ естественных прав. В качестве первого шага на этом пути он заявляет, что известная *натуралистическая ошибка* Юма значит не то, что люди обычно думают о ней со времён Дж.Э. Мура. Как утверждает Фукуяма, Юм не имел в виду, что нельзя вывести «должное» из «того, что есть», но «скорее, в знаменитом отрывке из «Трактата» говорилось, что нельзя априори логическим путём вывести моральные правила из эмпирических фактов».<sup>22</sup> Сам Юм, в согласии со всеми выдающимися мыслителями западной традиции, считал, что такие понятия, как воля, радость, желание и т.д., устанавливают связь между «есть» и «должно». Конечно, деонтологическая теория Канта отвергла человеческую природу ради нравственного совершенства, но это не может служить для нас поводом полностью отречься от неё. Согласно Фукуяме, несмотря на все противоположные утверждения, можно дать универсальное определение человеческой природы. «Я буду использовать следующее определение термина «человеческая природа»: человеческая природа – это совокупность поведения и характеристик, типичных для человеческого вида и обусловленных генетическими факторами, а не факторами окружающей среды».<sup>23</sup>

Далее Фукуяма перечисляет концепции, которые рассматривают человеческую природу как социальный конструкт, зависящий от исторических условий, некоторые из которых я уже описал в первой части моей статьи. Фукуяма критикует эти концепции, которые он называет *относительными*, и придерживается своего убеждения, что человек как культурное существо и его способность к нравственному совершенствованию несколько не отрицают тезис об универсальной человеческой природе. Он называет то особое качество, которое делает человеческую природу «человеческой природой» *X-фактором*. Для ли-

---

<sup>22</sup> “[a]t most, what the famous passage from the *Treatise* said was that one could not deduce moral rules from empirical fact in a logically a priori way.” – Ibid., p. 115.

<sup>23</sup> “The definition of the term *human nature* I will use here is the following: human nature is the sum of the behaviour and characteristics that are typical of the human species, arising from genetic rather than environmental factors.” – Ibid., 130.



беральных обществ нашего времени, для сторонников равенства этот *X-фактор* играет роль абсолютного *limes* (предела), и он распространяется на всю человеческую расу, «[...] и требует равного признания для всех тех, кто находится внутри границы, но приписывает более низкий уровень достоинства тем, кто находится за её пределами».<sup>24</sup> Применение генетической технологии к человеку стремится стереть эту «ярко-красную линию», что может иметь непредвиденные последствия. В то время как взгляды Питера Сингера, который хотел стереть границу между людьми и животными, относительно легко (?) опровергнуть, ницшеанский образ *Übermensch* просто подрывает всё еще функционирующие каким-то образом организационные принципы нашей рациональности.

На мой взгляд, Фукуяма не смог правильно определить, несмотря на все свои усилия, что такое *X-фактор*. Кажется, он говорит приблизительно следующее: человек представляет собой сложное, органическое целое до такой степени, что его нельзя рассматривать просто как сумму его компонентов. Человеческое достоинство, основанное на *X-факторе*, нельзя вывести из языка, разума, социальности или способности принимать моральные решения. Но если человек, называемый «сложной адаптивной системой», не тождественен ни одному из своих компонентов, тогда всё же существует потребность в скачке, который провоцирует появление ранее не существовавшего качества. Однако в данном случае представленная ранее критика Фукуямой кантианской точки зрения, утверждающей двойную природу человека, оказывается бесполезной.<sup>25</sup>

Хотя Фукуяма явно использует круговое рассуждение, я всё же должен признать, что очень хотел бы с ним согласиться. Мне кажется, что, пытаясь определить человека, мы должны следовать методу так называемого *апофатического* богословия в его попытке определить Бога: апофатическое (или негативное) богословие называет атрибуты, *которые не могут быть согласованы с концепцией Бога, признавая*

<sup>24</sup> “[...] and requires equality of respect for all of those on the inside, but attributes a lower level of dignity to those outside the boundary.” – Ibid., 150.

<sup>25</sup> См. также: Bert Heinrichs, “Das Ende des Menschen”, *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1 (2003): 105.

таким образом неспособность дать положительное концептуальное определение Бога.

У Фукуямы не остаётся другого выхода, кроме как обратиться за помощью к правовым нормам, подобно Хабермасу. Собственно, лучшего решения не могу придумать и я. Пока дискуссии о моральной философии не могут предложить какое-либо общеприемлемое решение – а я ожидаю, что это произойдет не скоро – давайте проголосуем за регулирующую силу национального и международного права. Противоположная точка зрения Петера Слотердайка, а именно, надежда на то, что генетическая технология будет работать *самоселективным* образом, то есть положительные результаты сохранятся, а ошибочные «решения» исчезнут сами по себе, мне кажется рискованным предприятием. Правовое регулирование представляется более осуществимым, даже за счёт ущерба, нанесённого человеческой жажде знания и автономности научных исследований.

*Перевод с английского Е.В. Филипповой*

УДК 141.821

ББК 87.3

*Ласло Гергей Сюч**Институт философии,**Исследовательский центр гуманитарных наук,**Будапешт, Венгрия*

## ОГРАНИЧЕНИЯ И ПЕРЕСМОТРЫ МАРКСИСТСКОГО КАНОНА: ЗАПАДНАЯ ФИЛОСОФИЯ В «ВЕНГЕРСКОМ ФИЛОСОФСКОМ ОБОЗРЕНИИ», 1957–1980 ГГ.

*Аннотация.* Статья представляет результаты исследования того, как менялись суждения о западных философских направлениях в академической жизни социалистической Венгрии в полную противоречий эпоху, длившуюся от революции 1956 г. до конца 1970-х гг. Отправной точкой анализа выступают публикации журнала «Венгерское философское обозрение» («Magyar Filozófiai Szemle»), выпускавшегося Венгерской академией наук. На основе контент-анализа идеологической направленности обзоров выявляются определённые тенденции в интерпретации западных философских работ за два рассматриваемых десятилетия.

*Ключевые слова:* венгерская философия, Дьёрдь Лукач, советский марксизм, западный марксизм, контент-анализ.

*László Gergely Szücs**Institute of Philosophy,**Research Center Humanities,**Budapest, Hungary*

## LIMITS AND REVISIONS OF THE MARXIST CANON: WESTERN PHILOSOPHY IN THE ‘HUNGARIAN PHILOSOPHICAL REVIEW’, 1957–1980

*Abstract.* The article presents the results of a study of how judgments about Western philosophical trends changed in the academic life of socialist Hunga-

ry in an era full of contradictions, which lasted from the revolution of 1956 to the end of the 1970s. The starting point of the analysis is the publications of the magazine *Hungarian Philosophical Review* (*Magyar Filozófiai Szemle*), published by the Hungarian Academy of Sciences. Based on the content analysis of the ideological orientation of the reviews, certain trends in the interpretation of Western philosophical works over the two decades under consideration are revealed.

**Keywords:** Hungarian philosophy, György Lukács, Soviet Marxism, Western Marxism, content analysis.

В этой работе я исследую, как менялись суждения о западных философских направлениях в академической жизни социалистической Венгрии в полную противоречий эпоху, длившуюся от революции 1956 г. до конца 1970-х гг. — этот период особо отмечен преследованием философов, начавшимся в 1973 г. На венгерском языке опубликовано много специальных работ по институциональной истории философии.<sup>26</sup> Однако эти работы создают картину эпохи в основном через личные воспоминания<sup>27</sup> и персональный взгляд на ценности того времени.<sup>28</sup> Данное исследование призвано представить более полную картину западной ориентации академических кругов в рассматриваемый период.

Отправной точкой моего анализа выступает «Венгерское философское обозрение» (*Magyar Filozófiai Szemle*; далее сокращенно MFSZ), издававшееся Венгерской академией наук. В течение анализируемого периода это был основной журнал, в котором публиковались научные дискуссии по значимым философским вопросам. Хотя журнал претерпел множество изменений с момента своего первого выхода, в нем всегда был особый раздел под названием «Szemle» (рецензия, обзор). Таким образом, в моем распоряжении имелись неизменная структура и обозримое количество источников, что позволило мне составить полную картину интерпретации западной литературы профессиональ-

---

<sup>26</sup> Hanák, *Az elmaradt reneszánsz*; Horváth, *Filozófiai Intézet*; Hell, Ferenc, and Percz, *Ma-gyar filozófia*; Lehmann, “Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései.”

<sup>27</sup> Boros, *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei*; Ludassy, “1973.”

<sup>28</sup> Weiss, “A filozófusper és következményei.”

ными (то есть официально признанными) философами. Я не акцентировал внимания на тех директивах, которые партия, обладающая монополией на власть, фактически давала представителям профессиональной философии. Это легко найти в архивах. Более того, меня не интересовали и те тенденции, которые оказывали влияние на венгерских философов в исследуемый период. Я считаю, что гораздо важнее знать, сколько места отводилось исследователям, заинтересованным в обзорах западной науки; понять систему(ы) ценностей, которую исповедовали эти ученые; оценить вклад западной науки в их работу по стандартам тогдашних структур интеллектуальной власти и институционализированной науки.

В этом исследовании я не просто делаю отчет об анализируемых работах или описываю их содержание. Скорее, я сосредоточиваюсь на выработке содержательной категоризации самих обзоров в соответствии с критериями оценки, применявшимися редакцией журнала, и группирую их в соответствии с этими характеристиками. Такая исследовательская оптика позволяет мне выполнить статистический анализ идеологической направленности обзоров и, следовательно, выявить определенные тенденции, которые менялись с течением времени. Я также применяю другие статистические переменные, относящиеся к стране и профессиональному статусу авторов. Используется трехуровневая шкала оценки работы рецензентом (рецензент одобряет / рецензент скорее одобряет / рецензент не одобряет). Я исходил из предположения, что на публикацию обзоров во многом влияло стремление выделить как положительные, так и отрицательные примеры научных работ, и что в определенные периоды «западные» либо «социалистические» работы могли получать исключительно положительные либо отрицательные отзывы сугубо из-за доминирующих тогда политических и идеологических течений, с которыми журналу приходилось считаться. Меня также интересовало соотношение различных идеологических позиций, представленных в обзорном разделе журнала в тот или иной выделенный период. Поэтому я разделяю обзоры на ряд оценочных групп, в соответствии с точкой зрения рецензента; большая часть материала попадает в одну из следующих шести категорий: (1) автор работы оценивается как подлинный марксист; (2) автор – марксист, но

представитель «неправильных» взглядов; (3) буржуазный автор, актуальный с марксистской точки зрения; (4) буржуазный автор, враждебный или неверно отображающий действительность; (5) критика не носит идеологического характера; (6) описательный обзор без идеологических коннотаций или оценочных суждений. Используя эту систему классификации, я могу сделать лишь достаточно приблизительную категоризацию. Для периодов со значительной дифференциацией марксизма более глубокий контент-анализ играл значимую роль в осуществлении статистической части исследования. Рассмотрение различных марксистских теорий также выходило на первый план. Подводя итог, скажу, что моя главная цель – выйти за рамки узкого статистического анализа, объединив мои результаты по изучению истории Философского института с глубоким контент-анализом обзоров, чтобы показать, как интерпретации западных философских работ изменились за два десятилетия.

### После революции (1957–1961)

Чтобы полностью понять контекст появления работ западноевропейских философов в «Венгерском философском обозрении» после 1956 г., необходимо кратко рассмотреть характеристики той эпохи. В научной литературе, посвященной культурной и философской жизни в период с ноября 1956 г. до «смягчения» режима Кадара в августе 1961 г., этот период характеризуется как время, когда централизованное государство и культурная политика боролись «против ревизионизма».<sup>29</sup> Стоит отметить, что, помимо отсутствия политического единообразия, в венгерской философской жизни того времени наблюдались странные противоречия. Идеологические кампании 1957 г. и первоначальная политическая реорганизация всё еще характеризовались реформистским духом. Эти импульсы также определили принципы редакционной политики «Венгерского философского обозрения», впервые опубликованного 1 мая 1957 г. Первоначально в качестве редакторов выступало окружение Дьёрдя Лукача (György Lukács) и целью журнала провозглашалась борьба с догматизмом. Редакторы журнала заявляли, что они намерены сосредоточиваться не на партийности, а на компетентности

<sup>29</sup> Hanák, *Az elmaradt reneszánsz*, 98.

и, хотя журнал будет придерживаться своих марксистских принципов, время от времени они будут стремиться способствовать дебатам, публикуя статьи, написанные в несоциалистическом духе.<sup>30</sup> Они также заявили о своем твердом намерении избегать «цитатологии». То есть они не хотели, чтобы в статьях преобладало пустое цитирование без анализа. Это было сделано для того, чтобы авторы не просто искали для себя опоры у внешних авторитетов, но, скорее, чтобы они позиционировали возникающие у них идеи в рамках рациональной научной полемики.

Несмотря на эти попытки, усиливающиеся волны принудительной культурной перестройки и антиревизионистские кампании заблокировали многообещающие усилия по академическому реформированию. Весной 1957 г. в ответ на присутствие антисталинистских позиций в культурной и философской жизни, Йожеф Реваи, ведущий политик в сфере культуры, пришел к выводу, что ревизионистские группы использовали антисталинизм как прикрытие для пропаганды «контрреволюции»; он также заявил, что сталинизм никогда не был единым течением, которое можно легко описать в научных терминах.<sup>31</sup> За языком культурной политики, ставящим под сомнение важность сталинизма, репрессивными мерами против определенных интеллектуальных кругов (ропуском Союза писателей Венгрии и кружка Петёфи, протореволюционного дискуссионного общества) и тюремным заключением ключевых фигур последовала хорошо подготовленная волна интеллектуальных перестроек летом 1957 г. Партия приняла решение относительно ревизионизма, который, согласно официальной точке зрения, был направлен на искажение марксизма-ленинизма и, в конечном итоге, поддерживал восстановление власти буржуазии и контрреволюцию.<sup>32</sup>

Год спустя началась широкомасштабная «антиревизионистская» кампания в научной и культурной жизни, которая шла параллельно с казнью Имре Надя и маргинализацией его соратников, особенно Дьёрдя Лукача и его окружения. Лейтмотивом идеологической кампа-

<sup>30</sup> Fogarasi, "Magyar Filozófiai Szemle," 1–2.

<sup>31</sup> Hanák, *Az elmaradt reneszánsz*, 105.

<sup>32</sup> Ibid., 106.

нии было то, что, искажая марксизм в «буржуазно-гуманистическом» ключе, некоторые представители среднего класса и интеллектуалы принесли революционный пролетариат в жертву демократическим иллюзиям.<sup>33</sup> Весной 1959 г. Седьмой Конгресс Венгерской социалистической рабочей партии (далее – ВСРП) не оставил сомнений в том, что партийно ориентированный марксизм-ленинизм был единственным приемлемым мировоззрением в культурной жизни. С этого времени заявленная цель партии состояла в том, чтобы вести «карьергардные бои» против «последних остатков ревизионизма».<sup>34</sup> На практике это означало, что интеллектуалы, заигрывавшие с гуманизмом и моральным универсализмом по образцу западного марксизма, должны были быть понижены в должности, лишены работы и возможности публиковаться. Вполне предсказуемо, что пропагандистские кампании против «отклонений буржуазии и среднего класса» и последовавшие за ними (ставшие их следствием) перестройки во многом определили практику рецензирования иностранных авторов. Однако имеющиеся данные и тексты того времени обращают внимание на наличие противоречивых взаимосвязей.

Я делю два рассматриваемых десятилетия на периоды от четырех до пяти лет на основе важнейших дат культурной жизни: начало КадаРОВСКОЙ консолидации в 1961 г., вторжение в Чехословакию в 1968 г., начало экономических реформ и «судебный процесс над философами» в 1973 г. (см. рис. 1). По данным в целом, борьба с ревизионизмом не находит отражения в меньшем присутствии современных западных авторов в MFSZ в более ранние периоды, поскольку доля «западных» авторов составляла около тридцати процентов на протяжении всего рассматриваемого времени. Скорее, борьба с ревизионизмом находит отражение в том факте, что присутствие венгерских авторов сведено к минимуму по сравнению с представленностью и положительным восприятием других социалистических, в первую очередь советских, авторов, которые якобы «учредили новую школу мысли». Доля иностранных авторов социалистического блока составляет 51,5% от общего числа рассмотренных обзоров, что является самым высоким по-

---

<sup>33</sup> Ibid., 110.

<sup>34</sup> Ibid., 112–13.



казателем за два рассматриваемых десятилетия (по сравнению с более поздними периодами, когда этот показатель составлял от 23,8% до 35,2%). Можно видеть, что оценка иностранных авторов социалистического блока была намного более положительной, чем остальных, в течение этих двух десятилетий (см. рис.4), при этом максимумы положительных оценок приходятся на 1957–1961 гг. (79,4%) и 1969–1973 гг. (80%). Также показательно, что доля положительных оценок является самой высокой у тех авторов-членов Восточного блока, чьи работы были оценены редакторами обзора как «подлинно марксистские» (это значение составляет 91,2% в период 1957–1961 гг. и около 80% в другие периоды; см. табл. 2).

Несмотря на то, что рецензий на «западных» авторов очень мало, доля работ, получивших отрицательную оценку, среди них выше (35% от общего количества), чем в другие периоды (15,5%, позднее 6,1% и 5,3%; см. рис. 2). При беглом взгляде, преобладание «настоящих марксистских авторов» в советском блоке и явно негативных суждений о «западных» авторах являются наиболее важными характеристиками всего периода.

Но, рассматривая данные по каждому году отдельно, можно отметить непостоянство в оценках произведений «западных» авторов (см. табл. 4). Например, обращает на себя внимание тот факт, что из двадцати обзоров произведений «западных» авторов семь были опубликованы в 1957 г. Более того, для периода в целом характерна очевидная непредставленность западно ориентированных точек зрения. Также важно отметить, что все, кроме одной, рецензии, в которых произведения оценивались как «буржуазные» и враждебные, были опубликованы в совмещённом выпуске №2–4, вышедшем в конце 1957 г. Другими словами, они были опубликованы после партийных решений о ревизионизме и первой антиревизионистской кампании, но до расправы с окружением Имре Надя и более серьёзного нападения на Дьёрдя Лукача. Поскольку после 1957 г. публикация работ «западных» авторов отошла на второй план, стоит более внимательно взглянуть на 1957 год, который был очень противоречивым.

На протяжении рассматриваемого времени можно наблюдать огромный разброс качества обзоров на работы «западных» ученых.

Самым качественным обзором, опубликованным в первом выпуске «Венгерского философского обозрения», был обзор Миклоша Алмаши (Miklós Almási) на книгу «Диалектика просвещения» Теодора Адорно и Макса Хоркхаймера. Новизна обзора заключалась в том, что его отправным пунктом стал не обязательный энгельсовско-ленинский догматизм, а диалектический гегельянско-марксистский подход. Алмаши, ученик Дьёрдя Лукача, построил свой анализ в духе лукачевского «Разрушения разума», рассматривая философию Адорно скорее не на основе материализма-идеализма, а используя дихотомию рационализма-иррационализма. На основе этой исследовательской оптики в обзоре была выражена конструктивная критика основополагающей работы Франкфуртской школы. Алмаши рассматривал Адорно не как буржуазного реакционного философа (как это ошибочно утверждалось в одном более позднем обзоре<sup>35</sup>), а как противоречивого философа-иррационалиста, глубоко изнутри почувствовавшего роковую силу расчётливого рационализма. Согласно Алмаши, опыт фашизма и угрызения совести интеллигенции побудили Адорно поверить в освобождающую силу разума посреди варварства.<sup>36</sup> Алмаши смог убедительно представить венгерскому читателю очерченную Адорно диалектику разума и её нисхождение в миф о рациональности. В то же время он придал новый импульс отечественному марксистскому анализу общества, показав, что западные философы-марксисты интерпретировали овеществление как постоянное в ходе истории усиление и распространение расчётливой рациональности. Анализ, проведённый Алмаши, также показал, что, основываясь на подходе Лукача, можно было ответить на вопрос, который десятилетиями занимал теоретиков Франкфурта: если самодвижение разума ведет к варварству, то каким образом возможно осуществлять разумную критику, ведущую к эмансипации? Алмаши убедительно доказал, что, следуя мысли Адорно, возможно аналитически отделить буржуазный разум, ведущий к разрушению, от гегелевского разума как основы освободительных практик. С этой точки зрения проблема Адорно заключалась не в подчинении буржуазной системе ценностей (как думали догматические марксисты в Венгрии)

<sup>35</sup> Zs., review of *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, 213.

<sup>36</sup> Almási, “Az értelem dialektikája,” 163–64.

и даже не в укоренённом в марксизме противоречии (как полагали западные критики). Скорее, дело в том, что он не противопоставлял диалектику разума, влияющую на историю, и диалектическую теорию. Таким образом, он занял (предположительно) антиисторическую и иррациональную позицию.

Объединенный выпуск «Венгерского философского обозрения» №2–4 второй половины 1957 г. уже нёс печать антиревизионистской борьбы. «Ставшие предателями» философы-марксисты не становились темой обзоров о западной философской жизни. Типичным было, что в положительных обзорах на советские публикации философы (главной мишенью был польский ученый Лешек Колаковский) фигурировали в качестве тех, кто, попав под влияние «модных буржуазных идеологий», развивал марксизм в «нетворческом русле» и, в конечном итоге, предал дело классовой борьбы и диктатуры пролетариата.<sup>37</sup> Обзорный раздел, поскольку он содержал изрядное количество «западных» ссылок, обратился в поле спекулятивной философии, что означало значительную представленность публикаций по логике, эпистемологии, философии науки и философии языка. Большинство этих обзоров написано Белой Фогараш (Béla Fogarasi), главой Института философии Венгерской академии наук и главным редактором журнала, который всего за несколько месяцев до этого делал упор на антидогматизме и компетентности. Эти краткие обзоры детально не рассматривают какие-либо специальные научные методы и не предоставляют читателю возможности познакомиться с новыми способами мышления. Скорее, они утверждают, что распространённой ошибкой рецензируемых авторов было отсутствие у них диалектического и материалистического мировоззрения. О Ю.М.Бохеньском говорилось, что он попал в ловушку схоластического мышления, потому что не знал о достижениях диалектической логики<sup>38</sup>, а о Герхарте Шмидте – что его феноменологический подход к философии языка зашел в тупик из-за незнания им диалектики.<sup>39</sup> Даже психолог Жан Пиаже не получил одобрения от рецензента из-за своей «генетической эпистемологии» (значение которой

<sup>37</sup> S. T., “Régi óta új változatban,” 435–36.

<sup>38</sup> Fogarasi, review of *Formale Logik*, 427.

<sup>39</sup> Gy. T., review of *Vom Wesen der Aussage*, 432.

не разъясняется), диалектического и материалистического невежества, а также ложной интерпретации связи логики и психологии, сделанной ещё в самом начале его научной деятельности.<sup>40</sup> Некоторых авторов упрекали в антиисторизме. Например, Филипп Франк, не зная о законах исторического развития, пришел к «циничному релятивизму», в соответствии с которым результаты современной физики могут быть согласованы как с «идеалистическим, так и с материалистическим» мировоззрением.<sup>41</sup> Рецензенты, тем не менее, не с большей снисходительностью относились к произведениям, написанным исключительно на основе исторической перспективы. О голландской традиции в картезианских работах мы узнаем только то, что она характеризовалась «меркантильным релятивизмом» из-за своей неспособности исследовать подлинные социальные причины истории философии.<sup>42</sup> Наиболее отрицательный комментарий в обзоре был направлен на Хайдеггера. Рецензент сознательно предпочёл не делать тщательного обзора работы Хайдеггера, потому что он расценил её как просто «игру слов», которая открыто продемонстрировала, что она была «выражением крайне иррациональной идеологии фашистского типа».<sup>43</sup>

Во второй половине 1957 г. обзорная колонка характеризовалась явным противоречием, поскольку в выборе работ для рецензий отражалось предпочтение эрудиции и систематичности, но сами рецензии не выходили за рамки односторонних редуccionистских установок и в целом высказываемая критика не была должным образом обоснована. Эта особенность в сочетании с тем фактом, что в последующие годы количество обзоров «западных» работ уменьшилось, а чёткий редакционный принцип так не появился, демонстрирует, что во время борьбы с ревизионизмом журнал не смог найти должного баланса между необходимостью представить новые научные работы и критическим потенциалом, скрыто присутствующем в марксизме. Позитивный пример статьи Миклоша Алмаши показывает, что, следуя хотя бы за Дьёрдем Лукачем 1950-х гг., можно было осуществить содержательный анализ

---

<sup>40</sup> Fogarasi, review of *Épistémologie génétique*, 429.

<sup>41</sup> Fogarasi, review of *Philosophy of Science*, 428.

<sup>42</sup> Mátrai, review of *Descartes et le cartésianisme hollandais*, 430.

<sup>43</sup> Fogarasi, review of *Zur Seinsfrage*, 430.

и критику последних тенденций марксизма, в том числе с «западной» перспективы. Однако демонстративное игнорирование работ Дьёрдя Лукача препятствовало появлению этой критики.

### **Методы марксистской интерпретации, 1962–1968 гг.**

Состоявшийся в октябре 1961 г. XXII съезд Коммунистической партии Советского Союза (КПСС) во многом определил конфигурацию венгерской научной и культурной политики. КПСС воспользовалась случаем покончить со сталинским наследием в виде культа личности и открыла возможности для экспериментов и инноваций. Венгерская социалистическая рабочая партия (ВСРП) также использовала этот период либерализации для снижения напряженности между обществом и партией. Янош Кадар, первый секретарь ВСРП, заявил: «Те, кто не против нас, с нами», признавая необходимость завоевать симпатии широких слоев общественности вне партии, чтобы укрепить легитимность режима. В новом пропагандистском дискурсе также утверждалось, что для назначения на высокие государственные должности или членства в партии больше не обязательно иметь рабоче-крестьянское происхождение. Важна, скорее, личная компетентность. Следовательно, в мире культуры и науки многие немарксистские писатели и учёные вновь получили возможность публиковаться при условии, что они не афишируют свои политические взгляды.<sup>44</sup>

Критика сталинских методов означала, что в определенных пределах можно законно и без возмездия со стороны партии критиковать и марксистские направления. Это фактически положило конец идеологическим нападкам на философов, ранее считавшихся ревизионистскими мыслителями – главным образом, это касается Дьёрдя Лукача и его окружения.<sup>45</sup> Однако с полной реабилитацией Лукача не торопились. Кроме того, управление Институтом философии, самым важным учреждением официальной философской жизни в Венгрии в период 1960–1969 гг., находилось в руках Йозефа Сигети (József Szigeti), враждебно настроенного по отношению к Лукачу. Несмотря на это, за «годы консолидации» влияние философов, связанных с Лукачем, значитель-

<sup>44</sup> Hanák, *Az elmaradt reneszánsz*, 129.

<sup>45</sup> Ibid., 130.

но выросло, поскольку Михай Вайда (Mihály Vajda), Иштван Херманн (István Hermann), Дьёрдь Маркуш (György Márkus) и Задор Тордаи (Zádor Tordai) могли работать в институте, а Ференц Фехер (Ferenc Fehér) и Агнес Хеллер (Ágnes Heller) работали вне его.<sup>46</sup>

Историография данного периода утверждает, что 1964 г. был годом созревания «консолидации» научной жизни, возникли и постоянно продолжались дебаты о том, подорвут ли некоторые подходы позиции марксизма или позволят ему сохранить доминирующее интеллектуальное влияние. Данные статистики также говорили о том, что для сохранения господства марксизма необходимо дать свободу различным подходам.<sup>47</sup> Действительно, после 1964 г. имеет место активизация дебатов. Кроме того, после 1962 г. сильно возросло количество работ, на которые был сделан обзор в «Венгерском философском обозрении». С 1962 по 1968 гг. был дан обзор на 236 работ в общей сложности; это примерно в три с половиной раза больше, чем за годы, следовавшие сразу после революции 1956 г., и в три раза больше, чем за пять лет после кризиса 1968 г. Наибольшая активность приходится на промежуток между 1964 и 1966 гг., когда публиковалось около сорока обзоров в год, что является значительным числом, если учесть средний показатель за два десятилетия (21,3). Это число особенно велико по сравнению с ежегодными десятью-пятнадцатью обзорами за период с 1957 по 1961 г. (см. рис. 5). 1964 г. был примечателен и в других отношениях. Уже в 1963 г. на «западных» авторов появилось больше рецензий, чем в предыдущие годы. Однако 1964 г. стал особенным, поскольку подавляющее большинство рецензий на «западные» книги (четыре пятых от общего числа) были однозначно положительными и практически не было негативных. Обзоры работ иностранных ученых из социалистического блока были в равной степени преимущественно положительными (60–80%) в тот же период, но положительное суждение о «западных» работах показывает, что рецензии больше не были мотивированы стремлением выявить «основные ошибки» тех, кто был «по другую сторону» железного занавеса.

Это впечатление усиливается тем фактом, что, хотя «западные» произведения оценивались с марксистской точки зрения как работы,

<sup>46</sup> Horváth, *Filozófiai Intézet*, 9–10.

<sup>47</sup> Hanák, *Az elmaradt reneszánsz*, 137.

содержащие «буржуазные, но актуальные идеи», данное соотношение было самым высоким в 1963 г.: из четырнадцати «западных» работ девять попали в эту категорию, и они были в основном из области философии науки и истории философии. Начиная с 1964 г., с более или менее значительными перерывами, было опубликовано лишь несколько чисто описательных, без учета идеологии, обзоров на работы западных ученых (в основном по философии науки, логике и социологии). Это указывает на то, что, в отличие от периода после 1956 г., репрезентация развития немарксистской логики стала гораздо более легитимной.

Начиная с 1962 г., в обзорной колонке журнала росло количество дискуссий по темам из области естественных наук и математики. Очевидное объяснение может заключаться в том, что из-за научной политики времен холодной войны социалистические страны начали отставать от Запада, что и спровоцировало интерес к научным направлениям, которые ранее объявлялись «буржуазными».<sup>48</sup> Возникновение новых научных парадигм вдохновило многих отечественных ученых к размышлениям о различных подходах к марксизму и/или сподвигло к предложению своих собственных марксистских интерпретаций насущных проблем, возникших лишь недавно. Приметой времени стало то, что в нескольких обзорах предлагался обстоятельный анализ англо-американских теорий кибернетики и искусственного интеллекта. Наиболее существенный вопрос, вставший в связи с «мыслящей машиной» Тьюринга, заключался в том, можно ли формализовать человеческий язык или человеческое мышление так, чтобы машина могла приобрести критическое мышление и лингвистические (например, переводческие) навыки.<sup>49</sup> С марксистской точки зрения, это был особенно интересный вопрос, потому что восприятие человеческого мозга как сложной машины отнюдь не было надуманной идеей в «материалистическом мировоззрении». В то же время, однако, идея механизации мышления однозначно противоречила марксистской доктрине социальной детерминации, объективации и важности сознания. Кроме того, вопросы о формализации мышления также были важны в обзо-

<sup>48</sup> Ibid., 114.

<sup>49</sup> Székely, review of *Computers and Common Sense*, 561; Szalai, review of *Consciousness and Machine*, 916.

рах «западных» работ по логике, в частности, в обзорах за авторством Яноша Кристофа Ньири (János Kristóf Nyíri). Однако наиболее важным моментом является то, что диалектическая логика не акцентируется и не ставится во главу угла в этих обзорах. Вместо этого внимание уделяется роли в познании формальной логики,<sup>50</sup> а также вопросу о том, могут ли утверждения, содержащие суждения, быть формализованы в философской аргументации, которая препятствует объяснительным моделям неопозитивизма.<sup>51</sup>

Наряду с проблемами формального мышления и параллельно с ними находилось место и для историко-философских аспектов науки. Несколько обзоров посвящены рассмотрению влияния, которое социальное развитие и исторические возможности оказывают на возникновение широко известных теорий в физике и понятийных построений.<sup>52</sup> В очередной раз был поднят вопрос о том, можем ли мы устранить свои часто иррациональные метафизические предположения (например, о движении тел) с небосвода научных теорий.<sup>53</sup> Как и в исследовании формального мышления при изучении истории науки, на эти вопросы было трудно ответить с марксистской точки зрения. Например, мнения рецензентов разделились по вопросу о том, как можно интерпретировать различные линии научного развития или метафизическую укоренённость теорий, если мы предполагаем единообразную траекторию исторического развития и рассматриваем марксизм как единственное «научно обоснованное мировоззрение».

Важно отметить, что представление западных философских теорий не содержало ссылок на политические процессы или другие практические вопросы. Обсуждение последнего можно найти в основном в обзорах работ по эстетике и социологии. В этот период были осуществлены значимые исследования в области эстетики, а в 1965 г. Лукач опубликовал «Специфику эстетики». Это привело к жарким дебатам о концепции «художественного отражения» и по сопутствующим во-

<sup>50</sup> Nyíri, review of *The Logic of Preference*, 190; Nyíri, “A filozófiai érvelésről,” 859–60; Nyíri, “A többértékű logika filozófiai értéke,” 1169.

<sup>51</sup> Bence, “Ernest Nagel a tudományos elméletek kognitív státuszáról”; Illy, review of *Albert Einstein*.

<sup>52</sup> Illy, “Az antikvitás fizikai világképe”; Illy, “Tér-erő-tömeg,” 1152.

<sup>53</sup> Altrichter, review of *Forces and Fields*, 381.



просам. Ученик Лукача Денес Золтаи (Dénes Zoltai) основал независимую кафедру эстетики в составе Института философии в Венгерской академии наук.<sup>54</sup>

Мы наблюдаем всплеск числа отзывов о «западных» работах по эстетике. Рецензенты стремились внести свой вклад в решение вопросов о том, как можно совместить с марксистской точкой зрения, которая настаивает на социальной детерминации художественных произведений, представление о культе гения, свободе художественного субъекта,<sup>55</sup> (преимущественно) лингвистический подход к поэзии<sup>56</sup> и/или автономные структуры музыки.<sup>57</sup> Несколько обзоров критически проанализировали западную литературу об авангарде. Одна из самых больших дилемм заключалась в том, оценивать ли авангардные течения как социологически «адекватные» движения в ответ на отчуждение или принять суждение Лукача о том, что авангард никогда не сможет служить целям эмансипации из-за своих иррационалистических корней.<sup>58</sup>

В течение рассматриваемого периода имели место существенные достижения в области социологии благодаря созданию Группы социологических исследований в 1963 г., а затем учреждению Института социальных исследований в 1967 г. «Венгерское философское обозрение» предоставило пространство для обсуждения проблем, поставленных в рамках современных западных исследовательских направлений. В 1962 г. появился подробный разбор работ Талкотта Парсонса, который, согласно обзору, сформулировал актуальные концептуальные представления о воспроизводстве норм, но в то же время создал утопическую теорию, не способную объяснить глубинные конфликты, возникающие в результате развития производительных сил.<sup>59</sup> Позже появились обзоры на результаты конкретных социологических исследований: Алена Турена и Ральфа Дарендорфа по индустриальной со-

<sup>54</sup> Horváth, *Filozófiai Intézet*, 12.

<sup>55</sup> Halász, review of *L'art et l'âme*; Almási, review of *The Heaven of Invention*.

<sup>56</sup> Farkas, review of *Die absolute Dichtung*.

<sup>57</sup> Pernye, “Az új muzsika.”

<sup>58</sup> Halász, review of *A nélkülözhetetlen művészet*; Timár, review of *Az avantgardizmus*; Föl-dényi, “Az avantgardizmus történetéhez.”

<sup>59</sup> Varga, “Közgazdaság és társadalom.”

циологии,<sup>60</sup> автоматизации социальных механизмов<sup>61</sup> и американских исследований в области социологии здоровья.<sup>62</sup> которые служат примерами не только различных эмпирических методологий, но и различных представлений об обществе. С доминирующей марксистской точки зрения было важно задать вопрос, могут ли разногласия по результатам западных исследований в сфере социологии институциональных конфликтов быть согласованы с марксистской позицией о роли конфликта в социальном развитии. Жизненно важным был и ответ на вопрос, следует ли оценивать влияние высокотехнологичного общества положительно или отрицательно с точки зрения социалистических представлений, предполагающих предсказуемость общественной жизни. В значительной части обзоров затрагивался вопрос о том, можно ли сосредоточить внимание на актуальности всех аналитических точек зрения, независимо от того, являются ли они марксистскими или гражданско-социологическими течениями. Не следует ли рассматривать современные социологические течения не в качестве социалистических либо буржуазных, а, скорее, поместить их в дихотомию гуманизации / математизации?<sup>63</sup>

Научная дифференциация и репрезентация западных тенденций стимулировали отечественные исследования по истории «буржуазной философии»: появился перевод «Трактата» Людвиг Витгенштейна с комментариями Дьёрдя Маркуса (György Márkus). Этот дух проник в работы других отечественных исследователей по западной философии.<sup>64</sup> В 1964 г. был опубликован первый серьезной обзор направлений «буржуазной» философии<sup>65</sup> и в «Венгерском философском обозрении» появились несколько обзоров, посвященных специальным проблемам неопозитивизма, экзистенциализма и феноменологии. Склонным к рефлексии венгерским философам приходилось все чаще сталкиваться с вызовом: можно ли дать верную интерпретацию интеллектуальных

---

<sup>60</sup> Széman, review of *L'évolution du travail ouvrier*; Kemény, review of *Industrie- und Betriebssoziologie*.

<sup>61</sup> Tordai, review of *Vers l'automatisme sociale?*

<sup>62</sup> Tahin, review of *The Doctor and His Patient*.

<sup>63</sup> Kemény, "A felülvizsgált Riesman," 554.

<sup>64</sup> Faragó-Szabó, "Az Altrichter-kör," 130.

<sup>65</sup> Tordai and Márkus, *Irányzatok a mai polgári filozófiában*.

разделений между Востоком и Западом, используя исключительно инструментарий современного марксизма?

Михай Вайда написал два больших обзора: на феноменологию и реализм у Р.М. Чизхолма<sup>66</sup> и на книгу Мортона Уайта о британских философских течениях двадцатого века,<sup>67</sup> в которых он обрисовал дилеммы современных марксистских историков философии. Он утверждал, что авторы прежних работы по истории марксизма делали огромную ошибку, рассматривая Гегеля как последнего «буржуазного» философа, создавшего систему, ведущую к абсолютизации дихотомии «буржуазное» / марксистское. Таким образом, философы-марксисты либо не решались заниматься вопросом буржуазной философии, либо терялись в лабиринте интеллектуальных течений. Тем не менее, они упустили изначальную цель марксизма, которая заключалась в том, чтобы предложить адекватную интерпретацию форм разума в их конкретных исторических условиях. До сих пор считалось, что для выявления внутренних противоречий больших философских систем достаточно критики изнутри и анализа в соответствии с внутренней логикой системы. Однако, по мнению Вайды, этот метод упускает из виду практически ориентированные исторические сочинения Маркса, для которого реконструкция мысли была невозможна без внешней аналитической перспективы. Помимо критики догматизма, Вайда призывал к тому, чтобы представлять исторические формации и самостоятельно рассматривать современные философские течения в опоре на саморефлексивную марксистскую философию. В своем обзоре на работы Чизхолма он утверждал, что только обновленный марксизм может культивировать появление реалистического подхода, который не станет приписывать сознанию независимого существования, и с точки зрения которого можно будет создать реалистичную и убедительную картину феноменологии. Марксизм, не разделяющий спекулятивную и практическую теорию разума и праксис, сможет привести к верной интерпретации не связанных с практикой позиций, построенных исключительно на научном анализе.

Мысли Вайды об антидогматической и способной к обновлению марксистской истории философии подтверждают предыдущее утверж-

<sup>66</sup> Vajda, review of *Realism and the Background of Phenomenology*.

<sup>67</sup> Vajda, review of *The Age of Analysis*.

дение о том, что, в определенных пределах, процессы «периода консолидации» после 1956 г. позволили более гибко оценивать западную науку при условии, что рассматриваемые работы не касались существующей политической ситуации в Восточной Европе. На протяжении всего исследуемого периода было вполне возможно предлагать содержательную интерпретацию западной философской методологии и проводить углубленный критический анализ соответствующих «буржуазных» работ, при условии, что решающие моменты критики были сформулированы на основе марксистского подхода.

### Новый левый прицел, 1968–1973 гг.

В ответ на дискуссии, которые к середине 1960-х гг. становились все более оживленными, многие полагали, что стоят на пороге «марксистского возрождения». <sup>68</sup> Кризис 1968 г. разочаровал мыслителей, которые надеялись на эволюцию в сторону плюрализма. Вторжение в Чехословакию доказало, что Москва не допустит никаких отклонений от установленного политического и идеологического режима. Когда видные венгерские философы и социологи выступили с протестом против вторжения в Чехословакию, партия заняла более решительную позицию по отношению к любым философским новшествам. «Руководство по политике в сфере науки», опубликованное в 1969 г., подтвердило идеологическую гегемонию партии. Фактически, эти руководящие принципы далеко не сразу повлияли на деятельность Института философии. До 1972 г. институт возглавлял всемирно признанный ученый Ференц Тёкей (Ferenc Tökei), и в период его руководства работа института была отмечена активной полемикой среди учеников Лукача. <sup>69</sup> К 1972 г., однако, редакторские обязанности «Венгерского философского обозрения» были переданы Эржебет Сигети (Erzsébet Szigeti), готовой строго следовать линии партии. <sup>70</sup>

В период после 1968 г. были и другие импульсы, оказавшие влияние на политически восприимчивых мыслителей. И подготовка «нового экономического механизма», и вторжение в Чехословакию выдвинули

<sup>68</sup> Hanák, *Az elmaradt reneszánsz*, 161.

<sup>69</sup> Horváth, *Filozófiai Intézet*, 13.

<sup>70</sup> Hanák, *Az elmaradt reneszánsz*, 173.

на первый план вопрос о реформируемости «существующего социализма». Опыт западных студенческих движений привлек внимание к новым политико-философским темам и в Венгрии, включая проблемы, связанные с властью, революцией, культурой и социалистическим образом жизни.<sup>71</sup> Эти импульсы вызвали подъём в отечественном политическом мышлении, и в последующие годы было создано несколько работ мирового уровня, в основном за пределами официальных философских институций. В 1968 г. Лукач опубликовал «Настоящее и будущее демократизации», в которой провозглашалась теория социализма, основанного на демократической власти рабочих советов, вместо бюрократического социализма.<sup>72</sup> В 1970 г. Агнес Хеллер и Михай Вайда опубликовали исследование под названием «Формы семьи и коммунизм», в котором обратили внимание на необходимость преобразования повседневных отношений.<sup>73</sup> К 1972 г. Дьёрдь Бенсе (György Bence), Янош Киш (János Kis) и Дьёрдь Маркус (György Márkus), входившие в круг Лукача, написали свое основополагающее исследование «Возможность критической экономики»,<sup>74</sup> дававшее критическую оценку не только существующему социализму, но и наиболее важным тезисам марксизма, таким как пауперизация рабочего класса.<sup>75</sup>

Имеющиеся источники служат подтверждением, что эти политические и интеллектуальные импульсы односторонне повлияли на практику рецензирования философских работ. Уменьшение количества обзоров служит отражением последствий устранения дебатов на официальных форумах и изменений в редакционных принципах «Венгерского философского обозрения», начиная с 1965 г. Если во время «консолидации» научной жизни в 1965 г. в журнале было опубликовано около сорока пяти обзоров, то в 1970 г. – лишь треть от этого числа, а в 1973 г., после смены редакции, опубликовано всего шесть рецензий (см. рис. 5). При этом внимание рецензентов не ограничивалось научной жизнью социалистического блока. До 1970 г. увеличивалась доля «западных»

<sup>71</sup> Kovács, “Az újbóloldal és a magyar filozófia,” 103.

<sup>72</sup> Lukács, *A demokratizálódás jelene és jövője*, 58–59.

<sup>73</sup> Heller and Vajda, “Családforma és kommunizmus.”

<sup>74</sup> Bence, Kis, and Márkus, *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?*

<sup>75</sup> Kovács, “Az újbóloldal és a magyar filozófia,” 108.

авторов и, соответственно, уменьшалось количество отсылок к социалистическому блоку (невенгерских авторов). В 1970 г. из четырнадцати авторов, чьи работы рассматривались, девять были «западными». Не изменилась и оценка западных авторов, которые по-прежнему положительно оценивались и в 1969, и 1970 гг. (см. табл. 5).

В идеологической оценке «западных» произведений нет какой-либо четкой тенденции, поскольку рецензии продолжали носить в основном описательный характер. В 1971 г., помимо статей по философии науки, языка и эпистемологии, были также опубликованы нейтральные презентации западных философских работ по религии, что означает, что с точки зрения возобновившегося марксистско-христианского диалога в тот период идеологически нейтральная реконструкция аргументации христианских мыслителей признавалась приемлемой (и значимой).<sup>76</sup> Однако в 1970 г. разногласия, по-видимому, обострились, большинство рассмотренных исследований расценивались как марксистские, но, с точки зрения рецензентов, представляли «неверные позиции» (см. табл. 4).

Эти данные свидетельствуют об усилении политического измерения в полемике, что нашло свое отражение в критических публикациях о западном марксизме 1920-х и 1930-х гг., особенно связанных с Антонио Грамши.<sup>77</sup> Актуализация Грамши сделала возможным пересмотр марксизма-ленинизма, доминировавшего на Востоке. Было важно, что советская революция 1917 г., которая, согласно официальным интерпретациям, была исторической необходимостью, в трудах Грамши выступала как спонтанное и неповторяемое действие. Как отец эмпириокритицизма, Ленин всё чаще выступал в качестве научного ориентира в колонках специализированных современных обзоров, а в обзорах на исследования Грамши он предстает революционером, осознавшим полное единство теории и практики.<sup>78</sup> А сам Грамши предстает в качестве философа практики, поскольку, согласно его концепции, окружающая реальность является результатом коллективной человеческой деятельности. Этот вывод диаметрально противоположен преоблада-

---

<sup>76</sup> Ujvári, “Ismertelmélet,” 786; Horváth, “‘Világi’ teológia?,” 789; R., “Modern teológiai ki-sérlet,” 792.

<sup>77</sup> Vajda, review of *Marxismus und Philosophie*, 181.

<sup>78</sup> Endreffy, “Gramsci és a gyakorlat filozófiája.”

ющей марксистско-ленинской идее о том, что реальностью управляют объективные и познаваемые законы.<sup>79</sup> В конце концов, обзоры на Грамши противопоставили революционный марксизм научному ленинизму, свободу воли – исторической необходимости, а культурные аспекты эмансипации – экономическим условиям.

Теоретики Франкфуртской школы обычно фигурируют в колонках «Венгерского философского обозрения» как авторитетные марксистские критики культуры.<sup>80</sup> Однако в результате всестороннего пересмотра была сформулирована оппозиционная интерпретация этой школы, утверждавшая, что её теоретики дистанцировались от студенческих движений конца 1960-х гг., тем самым решительно выдавая отсутствие у себя практических амбиций.<sup>81</sup> С этой точки зрения, с учётом отсутствия у них революционного проекта, показательным выступает исследование языка, который теоретики Франкфуртской школы использовали для формулирования преодоления отчуждения. В ходе дискуссий по этому вопросу стало ясно, что изучение противоречий позднего капитализма повернуло молодых теоретиков обратно к молодому Марксу. Они продемонстрировали, что предположение об исторической необходимости не было неотъемлемым элементом мышления молодого Маркса, а также что он выражал лишь надежду на то, что появится новый класс, способный добиться освобождения человечества. Однако зрелый Маркс сомневался в способности рабочего класса к просвещению. Таким образом, вместо революционного класса, он возложил осуществление цели освобождения на объективные законы исторического развития. Обзор в целом содержал критику в адрес Юргена Хабермаса, одного из ключевых представителей нового поколения Франкфуртской школы. В обзоре утверждается, что идея Хабермаса о «восстановлении нарушенной коммуникации» не удовлетворила бы молодого Маркса, заинтересованного в устранении отчуждения. Однако в обзоре такая же явная критика не распространялась на современные позиции марксизма-ленинизма – например, на тот факт, что нужно искать элементы аутентичной критической теории в работах молодого Маркса.

<sup>79</sup> Vajda, “Antonio Gramsci”; Kelemen, “A marxista filozófusok Olaszországban.”

<sup>80</sup> Nagy, review of *Literature, Popular Culture, and Society*.

<sup>81</sup> Kovács, “Kritikai társadalomelmélet.”

Помимо этих захватывающих разборов, возможности познакомить читателей с «западными» произведениями после 1968 г. резко сузились, и дебаты о марксизме велись за пределами этих форумов. Проблемно-ориентированный обзор альтернативных марксистских интерпретаций указывает на тот факт, что после 1968 г. было невозможно полностью предотвратить приток идей «новых левых» в официальную философскую полемику без жестких административных мер.

### **Последствия «суда над философами» 1973 г.**

После смерти Дьёрдя Лукача в 1971 г. партия стала менее терпимой к «новым левым» и другим возникающим альтернативным течениям. Однако подобная установка привела к более решительным действиям только после замораживания «нового экономического механизма» в 1972 г. и впечатляющего поражения экономистов-реформистов. В 1973 г. Центральный комитет Коммунистической партии начал расследование в отношении ряда философов. Обвинения учёных в антимарксизме были обнародованы в колонке, опубликованной в «Венгерском философском обозрении».<sup>82</sup> Согласно этой колонке, перечисленные ученые, а именно Агнес Хеллер (Ágnes Heller), Михай Вайда (Mihály Vajda), Мария Маркуш (Mária Márkus) и Андраш Хегедуш (András Hegedűs), сохранили марксистский фасад, но приняли принцип плюрализма, который поставил под угрозу гегемонию марксизма-ленинизма. В статье утверждалось, что эти философы ставят под сомнение значение социализма в мировой истории и революционную роль рабочего класса, а вместо этого подчёркивают преимущества рыночной экономики, ожидаемые от «нового экономического механизма». В мае 1973 г. из-за давления со стороны Центрального комитета несколько ученых Института философии, в том числе Дьёрдь Бенсе, Янош Киш, Дьёрдь Маркуш и Михай Вайда, были уволены, а также было выпущено распоряжение о запрете публикации их работ.<sup>83</sup> С этого времени в официальной философской жизни доминировали те, кто отстаивал эпистемологические различия капитализма и социализма и стремился научно доказать истинность марксизма-ленинизма.<sup>84</sup>

<sup>82</sup> “Az MSZMP KB.”

<sup>83</sup> Horváth, *Filozófiai Intézet*, 14.

<sup>84</sup> Weiss, “A filozófusper és következményei,” 174–75.



В год этих атак официальное пространство, посвящённое представлению «западных» философских произведений, значительно сузилось. В 1973 г. в журнале было опубликовано шесть обзоров. Несмотря на общее сокращение с 1960-х гг. количества обзоров на работы иностранных учёных из стран Восточного блока, между 1974 и 1976 гг. доля авторов социалистического блока временно выросла – со своего среднего показателя в одну треть до 41–45% (см. рис. 8); за этот же период доля западных авторов временно снизилась до 20–23% (см. рис. 7). К концу 1970-х гг. стало заметно ещё больше изменений. Общее количество рецензируемых исследований, в том числе «западных», постепенно росло (на пике этого процесса, в 1977 г., две три рецензий составляли «западные»), и можно было знакомиться с изложением «западных» работ, практически без идеологических комментариев.

Интересно, что лишь небольшая часть этих изложений касалась спекулятивной философии, а работы по эстетике и проблемам социальных наук рассматривались в неидеологическом ключе. Структуралистские теории и работы Умберто Эко предоставили рецензентам возможность поднять вопрос: как произведения искусства могут нести актуальные сообщения при любых обстоятельствах, несмотря на изменения аудитории?<sup>85</sup> Гипотеза автономного поля художественного производства допускает независимые дискурсы об эстетике (о красоте<sup>86</sup> или китче<sup>87</sup>) вне связи с экономикой, политикой или позицией в конкретной социальной структуре. Появление независимых, идеологически не обременённых исследований также сыграло важную роль в открытии новых подходов к философии социальных наук. В анализе Г.Х. фон Райта особое внимание уделяется социальным законам, а социальные правила рассматриваются не как объективные законы, а как мыслительные модели.<sup>88</sup> Благодаря социально-историческим исследованиям на первый план выходят методы, позволяющие анализировать ментальную структуру

---

<sup>85</sup> Gaján, review of *A nyitott mű*; Hajnóczi, “A tartalom formái,” 143; Révész, “Egy sziszi-fuszi mű,” 550–51.

<sup>86</sup> Imre, review of “*Schön*.”

<sup>87</sup> H. Orlóci, review of *A giccs*.

<sup>88</sup> Solt, “Vannak-e ‘megengedő’ normák?”; Nyíri, “Magyarázat és megértés.”

конкретной эпохи без все менее популярных идей о научно предопределённом историческом развитии.<sup>89</sup>

Важно отметить, что в обзорной колонке западная философия не была полностью оторвана от марксизма. Однако мы можем наблюдать значительные сдвиги в фокусе внимания. Особый акцент был сделан на различиях между западным марксизмом и ленинизмом и на демонстрации элитизма западного марксизма. Рецензии на книги западных авторов, потерпевших поражение в 1968 г., дали возможность подробно остановиться на существенных интеллектуальных различиях. Философы «новых левых» в Германии и Франции подаются как те, кто сбежал в академический мир и кого опыт фашизма повернул к пессимистической философии истории или к экзистенциализму, как в случае Сартра,<sup>90</sup> а не к практике, как это произошло с Франкфуртской школой.<sup>91</sup> Эти философы заплатили высокую цену даже за обращение к молодому Марксу. Они отказались от критики экономических структур и политических систем и сосредоточили свое мышление на культурных проблемах. В этой интерпретации цели 1968 г. были приемлемыми, но обречёнными на провал без соответствующей теоретической основы для революции.<sup>92</sup>

В обзорах современных итальянских авторов по-прежнему часто упоминался Грамши, хотя его образ неоднократно претерпевал изменения. С одной стороны, он всё чаще появлялся в контексте исторических и дидактических дебатов, хотя и с определённого критического расстояния, и здесь можно провести параллели с отношением к работам Лукача. Также примечательно то, что он представлен не как мятежный марксист, а скорее как «философ переходного периода», применивший ленинскую философию тотальности теории и практики к итальянским историческим условиям.<sup>93</sup> Субъективизм Грамши боль-

<sup>89</sup> Fehér, “A kultúrtörténet”; Fehér, “Egy tudománytörténeti megközelítés margójára”; Fe-hér, review of *A középkor alkonya*.

<sup>90</sup> Rózsa, review of *Egzisztencializmus*; Darai, “Sartre filozófiai írásaiból,” 725–6.

<sup>91</sup> Szabó, “Megjegyzések a ‘nyugati marxizmus’ történetéhez,” 534; Bayer, “‘Café Marx’-tól a ‘Café Max’-ig,” 738.

<sup>92</sup> Szabó, “Megjegyzések a ‘nyugati marxizmus’ történetéhez,” 535.

<sup>93</sup> Rozsnyai, review of *Crisi ideale*, 866–67; Éles, “Régi és új fejedelem,” 543–46; Szabó, “Gramsci,” 297.

ше не изучался; также было заявлено, что Грамши не вписывается в традицию гуманистического марксизма, потому что вместо человека он сосредоточил свое внимание на «конкретном производителе», а это экономическая категория.<sup>94</sup> Во многих случаях введение положительного примера Грамши и следовавших за ним современных коммунистических политиков давало шанс продемонстрировать возможность подлинного, жизнеспособного марксизма на Западе.

К концу 1970-х гг. произошло ещё много изменений. С одной стороны, политическая критика больше не была направлена на так называемые «специальные науки», что оказало влияние на профессионализацию различных философских дисциплин, таких как эстетика или философия науки. Рецензии на неполитические «западные» работы предлагали качественные и политически нейтральные обзоры. С другой стороны, политическое измерение не исчезает из раздела рецензий. Об этом свидетельствует временный рост доли обзоров на иностранных авторов из социалистического блока, акцент на неудачах западных философов-марксистов и новые инвестиции в канонизацию западных марксистских авторов 1920-х и 1930-х гг. В то время как среди рецензируемых работ росло количество неполитических произведений по социальным вопросам, в обзорах фактически сошли на нет социально-политические аспекты, которые с 1950-х гг. были связаны в основном с Дьёрдем Лукачем и его окружением.

*Перевод с английского Е.В. Филипповой*

### *Список литературы*

1. “Az MSZMP KB mellett működő kultúrpolitikai munkaközösség állásfoglalása né-hány társadalomkutató antimarxista nézeteiről” [A statement by the working group for cultural policy working alongside the Central Committee of the Hungarian Socialist Workers’ Party about the anti-Marxist ideas of certain social researchers]. *Magyar Filozófiai Szemle* 17, nos. 1–2 (1973): 159–69.
2. Almási, Miklós. “Az értelem dialektikája: Horkheimer–Adorno: A felvilágosodás dialektikája” [The dialectics of reason: Horkheimer–Adorno:

---

<sup>94</sup> Szabó, “Gramsci marxizmusa,” 729–30.

- Dialectics of the Enlightenment]. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, no. 1 (1957): 164–69.
3. Review of *The Heaven of Invention*, by Georg Boas. *Magyar Filozófiai Szemle* 9, no. 5 (1965): 918–19.
4. Altrichter, Ferenc. Review of *Forces and Fields*, by M. B. Hesse. *Magyar Filozófiai Szemle* 10, no. 2 (1966): 378–82.
5. Bayer, József. “A ‘Café Marx’-tól a ‘Café Max’-ig” [From “Café Marx” to “Café Max”]. Review of *Dialektische Phantasie: Die Geschichte der Frankfurter Schule und des Instituts für Sozialforschung, 1923–1950*, by Martin Jay. *Magyar Filozófiai Szemle* 23, no. 5 (1979): 735–38.
6. Bence, György. “Ernest Nagel a tudományos elméletek kognitív státuszáról” [Ernest Nagel about the cognitive status of scientific theories]. Review of *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, by Ernest Nagel. *Magyar Filozófiai Szemle* 9, no. 1 (1965): 129–38.
7. Bence, György, János Kis, and György Márkus. *Hogyan lehetséges kritikai gazdaság-tan?* [How is critical economics possible?]. Budapest: Lukács Archívum, 1992.
8. Boros, Gábor, ed. *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága* [The philosophical possibilities and realities of the 1970s]. Budapest: L’Harmattan, 2010.
9. Darai, Lajos Mihály. “Sartre filozófiai írásaiból” [From Sartre’s philosophical writings]. Review of “Módszer, történelem, egyén”: *Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból* [“Method, history, individual”: Selection from Jean-Paul Sartre’s philosophical writings]. *Magyar Filozófiai Szemle* 21, no. 6 (1977): 721–26.
10. Éles, Csaba. “Régi és új fejedelem” [Old and new prince]. Review of *Az új fejedelem*, by Antonio Gramsci. *Magyar Filozófiai Szemle* 23, nos. 3–4 (1979): 543–46.
11. Endreffy, Zoltán. “Gramsci és a gyakorlat filozófiája” [Gramsci and the philosophy of practice]. *Magyar Filozófiai Szemle* 14, nos. 3–4 (1970): 691–98.
12. Faragó-Szabó, István. “Az Altrichter-kör” [The Altrichter circle]. In *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága*, edited by Gábor Boros, 130–36. Budapest: L’Harmattan, 2010.
13. Farkas, János. Review of *Die absolute Dichtung: Essays zu einer philosophischen Poetik*, by Michael Landmann. *Magyar Filozófiai Szemle* 9, no. 6 (1965): 1085–88.

14. Fehér, György. Review of *A középkor alkonya* [The waning of the Middle Ages], by Johan Huizinga. *Magyar Filozófiai Szemle* 23, nos. 1–2 (1979): 220–23.
15. Fehér, István. “A kultúrtörténet néhány filozófiai-metodológiai problémájához” [On some philosophical and methodological problems of cultural history]. Review of *A középkori ember vilásképe* [The worldview of man in the Middle Ages], by A. J. Gurevics. *Magyar Filozófiai Szemle* 20, no. 2 (1976): 302–10.
16. “Egy tudománytörténeti megközelítés margójára” [Side notes to a history of sci-ence approach]. Review of *A filozófusok és a gépek* [The philosophers and the machines], by Paolo Rossi. *Magyar Filozófiai Szemle* 21, no. 1 (1977): 94–98.
17. Fogarasi, Béla. “Magyar Filozófiai Szemle” [Hungarian philosophical review]. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, no. 1 (1957): 1–3.
18. Review of *Épistemologie génétique et recherche psychologique*, by W. E. Beth, W. Mays, and J. Piaget. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, nos. 2–4 (1957): 429–30.
19. Review of *Formale Logik*, by I. M. Bochenski. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, nos. 2–4 (1957): 427–28.
20. Review of *Philosophy of Science: The Link between Science and Philosophy*, by Philipp Frank. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, nos. 2–4 (1957): 428–29.
21. Review of *Zur Seinsfrage*, by Martin Heidegger. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, nos. 2–4 (1957): 430.
22. Földényi, László. “Az avantgardizmus történetéhez” [On the history of the avant-garde]. Review of *Avantgardismus und die Zukunft der modernen Kunst*, by Hans Egon Holthusen. *Magyar Filozófiai Szemle* 10, no. 3 (1966): 565–68.
23. Gaján, Éva. Review of *A nyitott mű* [The open work], by Umberto Eco. *Magyar Filozófiai Szemle* 23, nos. 1–2 (1979): 213–20.
24. H. Orlóci, Edit. Review of *A giccs, a boldogság művészete* [Kitsch, the art of happiness], by Abraham A. Moles. *Magyar Filozófiai Szemle* 21, no. 1 (1977): 99–102.
25. Hajnóczi, Gábor. “A tartalom formái és a jelentés a szemiotikában” [The forms of content and meaning in semiotics]. *Magyar Filozófiai Szemle* 20, no. 1 (1976): 141–43.

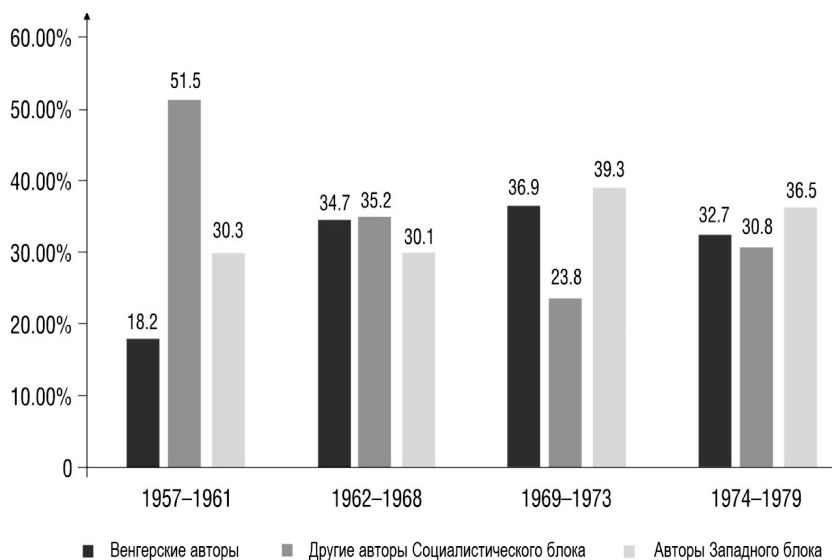
26. Halász, László. Review of *A nélkülözhetetlen művészet* [Indispensable art], by Ernst Fischer. *Magyar Filozófiai Szemle* 7, no. 1 (1963): 159–61.
27. Review of *L'art et l'âme*, by René Huyghe. *Magyar Filozófiai Szemle* 7, no. 3 (1963): 557–9.
28. Hanák, Tibor. *Az elmaradt reneszánsz: A marxista filozófia Magyarországon* [The Renaissance that never happened: Marxist philosophy in Hungary]. Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1979.
29. Hell, Judit, Ferenc L. Lendvai, and László Percz. *Magyar filozófia a XX. században* [Hungarian philosophy in the 20th century]. Budapest: Áron Kiadó, 2001.
30. Heller, Ágnes, and Mihály Vajda. “Családforma és kommunizmus” [Family form and communism]. *Kortárs*, no. 10 (1970): 1655–65.
31. Horváth, Henrik. “‘Világi’ teológia?” [“Secular” theology?]. Review of *Zur Theologie der Welt*, by Johann Baptist Metz. *Magyar Filozófiai Szemle* 15, nos. 5–6 (1971): 789–92.
32. Horváth, Pál. *Filozófiai Intézet* [Institute of philosophy]. Budapest: Magyar Tudomány-nyos Akadémia, 2000.
33. Illy, József. “Az antikvitás fizikai világgépe” [The physical worldview of the Antiquity]. *Magyar Filozófiai Szemle* 8, no. 4 (1964): 795–99.
34. Review of *Albert Einstein and the Cosmic World Order*, by Cornelius Lanczos. *Magyar Filozófiai Szemle* 10, no. 4 (1966): 711–12.
35. “Tér–erő–tömeg” [Space–power–mass]. Review of *Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics*, *Concepts of Force: A Study in the Foundations of Dynamics*, and *Concepts of Mass in Classical and Modern Physics*, by Max Jammer. *Magyar Filozófiai Szemle* 7, no. 6 (1963): 1152–56.
36. Kelemen, János. “A marxista filozófusok Olaszországban” [The Marxist philosophers in Italy]. Review of *Olasz marxista filozófusok írásaiból* [From the writings of Italian Marxist philosophers]. *Magyar Filozófiai Szemle* 15, nos. 3–4 (1971): 559–62.
37. Kemény, István. “A felülvizsgált Riesman” [Riesman reviewed]. Review of *Culture and Social Character: The Work of David Riesman Reviewed*, edited by Seymour Lipset and Leo Lowenthal. *Magyar Filozófiai Szemle* 9, no. 3 (1965): 552–54.
38. Review of *Industrie- und Betriebssoziologie*, by Ralf Dahrendorf. *Magyar Filozófiai Szemle* 10, no. 1 (1966): 189–90.

39. Kovács, András. "Kritikai társadalomelmélet vagy terapeutikus megértés?" [Critical social theory or therapeutic understanding?]. Review of *Kritische Gesellschafts-theorie und Positivismus*, by Albrecht Wellmer. *Magyar Filozófiai Szemle* 14, no. 6 (1970): 1159–63.
40. Kovács, Gábor. "Az újbaloldal és a magyar filozófia a hetvenes évek elején" [The New Left and Hungarian philosophy at the beginning of the seventies]. In *A hetvenes évek filozófiai lehetőségei és valósága* [The philosophical possibilities and realities of the 1970s], edited by Gábor Boros, 103–11. Budapest: L'Harmattan, 2010.
41. Lehmann, Miklós. "Az elidegenedés- és antropológia-vita politikai összefüggései: A marxista filozófia reneszánszától a filozófusperig" [The political connection between the alienation and the anthropology debates: From the Renaissance of Marxist philosophy to the philosophers' trial]. Unpublished paper [1998]. [http:// lehmann.hu/lm/elidegen.pdf](http://lehmann.hu/lm/elidegen.pdf).
42. Ludassy, Mária. "1973." *Beszélő* 3, no. 4 (1998).
43. Lukács, György. *A demokratizálódás jelene es jövője* [The present and future of de-mocratization]. Budapest: Magvető, 1988.
44. Mátrai, László. Review of *Descartes et le cartésianisme hollandaise*, by E. J. Dijksterhuis et al. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, nos. 2–4 (1957): 430–32.
45. Nagy, András. Review of *Literature, Popular Culture, and Society*, by Leo Lowenthal. *Magyar Filozófiai Szemle* 13, no. 5 (1969): 1000–1002.
46. Nyíri, János Kristóf. "A filozófiai érvelésről" [On philosophical argumentation]. Re-view of *Philosophical Reasoning*, by John Passmore. *Magyar Filozófiai Szemle* 10, no. 5 (1966): 859–62.
47. "A többértékű logika filozófiai értéke" [The philosophical value of many-valued logic]. *Magyar Filozófiai Szemle* 11, no. 6 (1967): 1169–72.
48. "Magyarázat és megértés" [Explanation and understanding]. Review of *Essays on Explanation and Understanding: Studies in the Foundations of Humanities and Social Sciences*, edited by Juha Manninen and Raimo Tuomela. *Magyar Filozófiai Szemle* 22, no. 1 (1978): 152–54.
49. Review of *The Logic of Preference*, by G. H. von Wright. *Magyar Filozófiai Szemle* 10, no. 1 (1966): 190–93.
50. Pernye, András. "'Az új muzsika' avagy a zenetechnika autonóm fejlődése" ["The new music" or the autonomous development of music techniques].

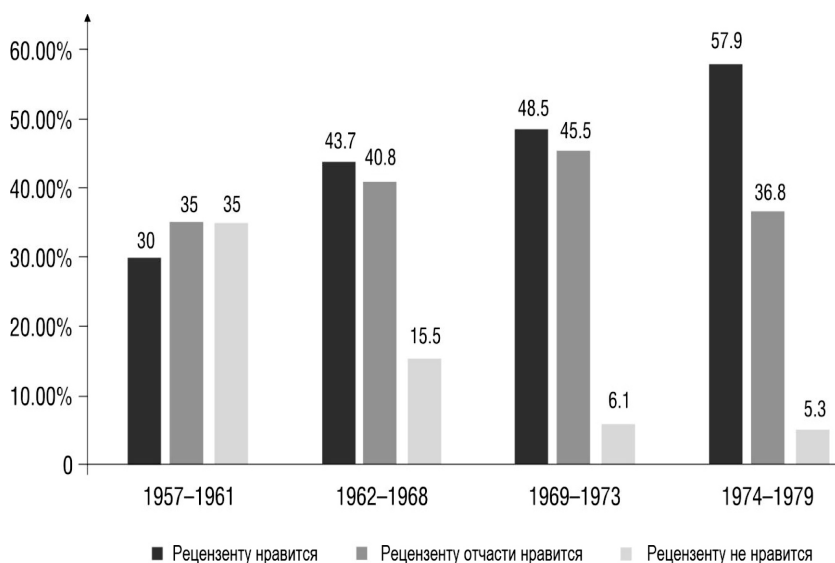
- Review of *Neue Musik*, by H. H. Stuckenschmidt. *Magyar Filozófiai Szemle* 7, no. 6 (1963): 1157–59.
51. R., L. “Modern teológiai kísérlet egy Jézus-életrajzhoz” [A modern theological at-tempt at a biography of Jesus]. Review of *The Passover Plot*, by Hugh J. Schonfield. *Magyar Filozófiai Szemle* 15, nos. 5–6 (1971): 792–95.
  52. Révész, Mihály. “Egy sziszifuszi mű–Nicolai Hartmann: Esztétika” [A Sisyphean work–Nicolai Hartmann: Aesthetics]. Review of *Esztétika*, by Nicolai Hartmann. *Magyar Filozófiai Szemle* 23, nos. 3–4 (1979): 550–56.
  53. Rózsa, Tibor. Review of *Egzisztencializmus, strukturalizmus, marxizálás* [Existentialism, structuralism, Marxization], by László Farkas. *Magyar Filozófiai Szemle* 20, no. 5 (1976): 789–92.
  54. Rozsnyai, Ervin. Review of *Crisi ideale e transizione al socialismo*, by Umberto Cer-roni. *Magyar Filozófiai Szemle* 22, no. 6 (1978): 865–71.
  55. Solt, Kornél. “Vannak-e ‘megengedő’ normák? (Ellenvetések Georg Henrik von Wrighttel szemben)” [Are there any “permissive” norms? (Objections to Georg Henrik von Wright’s point of view)]. *Magyar Filozófiai Szemle* 18, no. 6 (1974): 868–71.
  56. Szabó, Tibor. “Gramsci marxizmusa” [Gramsci’s Marxism]. *Magyar Filozófiai Szemle* 21, no. 6 (1977): 728–30.
  57. “Gramsci–Togliatti írásainak tükrében” [Gramsci–mirrored in the writings of Togliatti]. *Magyar Filozófiai Szemle* 22, no. 2 (1978): 295–97.
  58. “Megjegyzések a ‘nyugati marxizmus’ történetéhez” [Remarks concerning the history of “Western Marxism”]. Review of *Considerations on Western Marxism*, by Perry Anderson. *Magyar Filozófiai Szemle* 23, nos. 3–4 (1979): 533–37.
  59. Szalai, Pál. “Tudat és gép” [Consciousness and machine]. Review of *Minds and Ma-chines*, edited by A. R. Anderson. *Magyar Filozófiai Szemle* 9, no. 5 (1965): 916–18.
  60. Székely, Sándor. Review of *Computers and Common Sense: The Myth of Thinking Machines*, by Mortimer Taube. *Magyar Filozófiai Szemle* 8, no. 3 (1964): 560–66.
  61. Széman, Istvánné. Review of *L’évolution du travail ouvrier aux usines Renault*, by Alain Touraine. *Magyar Filozófiai Szemle* 7, no. 6 (1963): 1159–64.
  62. T., Gy. Review of *Vom Wesen der Aussage*, by Gerhart Schmidt. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, nos. 2–4 (1957): 432–33.



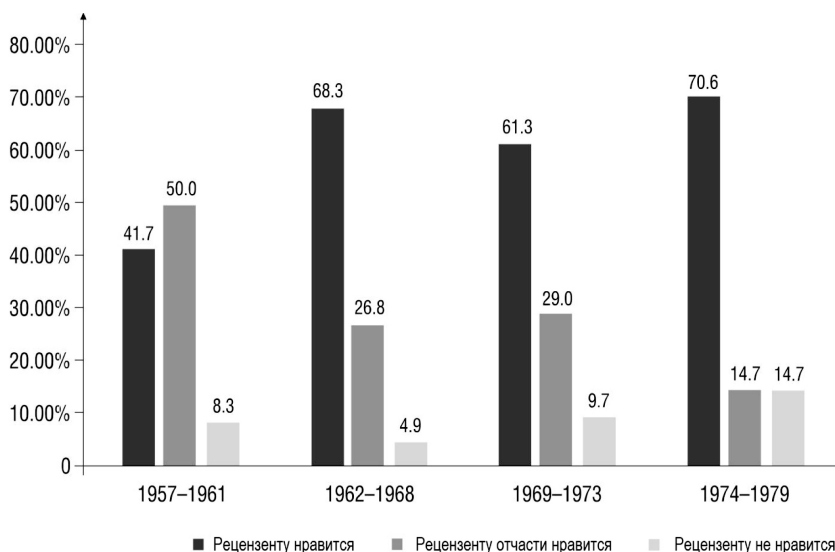
63. T., S. "Régi nóta új változatban" [A new version of the old song]. *Magyar Filozófiai Szemle* 1, nos. 2–4 (1957): 433–36.
64. Tagai, Imre. Review of "Schön": *Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs*, edited by Siegfried J. Schmidt. *Magyar Filozófiai Szemle* 23, nos. 3–4 (1979): 556–60.
65. Tahin, Tamás. Review of *The Doctor and His Patient: A Sociological Interpretation*, by S. W. Bloom. *Magyar Filozófiai Szemle* 12, no. 1 (1968): 413–18.
66. Timár, Árpád. Review of *Az avantgardizmus* [Avant-gardism], by Mario de Micheli. *Magyar Filozófiai Szemle* 10, no. 2 (1966): 357–60.
67. Tordai, Zádor. Review of *Vers l'automatisme sociale?: Problèmes du travail et de l'automation*, by Pierre Naville. *Magyar Filozófiai Szemle* 8, no. 5 (1964): 1042–45.
68. Tordai, Zádor, and György Márkus. *Irányzatok a mai polgári filozófiában* [Tenets in contemporary bourgeois philosophy]. Budapest: Gondolat, 1964.
69. Ujvári, Márta. "Ismertelmélet és modern teológia" [Epistemology and modern theo-logy]. Review of *Experience and God*, by John E. Smith. *Magyar Filozófiai Szemle* 15, nos. 5–6 (1971): 786–89.
70. Vajda, Mihály. "Antonio Gramsci–A filozófus (Filozófiai írásainak magyar nyelvű megjelenése alkalmából)" [Antonio Gramsci–The philosopher (On the occasion of the publication of his philosophical writings in Hungarian)]. *Magyar Filozófiai Szemle* 15, nos. 3–4 (1971): 550–57.
71. Review of *Marxismus und Philosophie*, by Karl Korsch. *Magyar Filozófiai Szemle* 14, no. 1 (1970): 181–88.
72. Review of *Realism and the Background of Phenomenology*, edited by Roderick M. Chisholm. *MFSZ* 9, no. 1 (1965): 138–41.
73. Review of *The Age of Analysis: 20th Century Philosophers*, edited by Morton White. *Magyar Filozófiai Szemle* 10, no. 6 (1966): 1044–47.
74. Varga, Károly. "Közgazdaság és társadalom" [Economics and society]. Review of *Economy and Society: A Study in the Integration of Economic and Social Theory*, by Talcott Parsons and Neil J. Smelser. *Magyar Filozófiai Szemle* 6, no. 5 (1962): 768–74.
75. Weiss, János. "A filozófusper és következményei: Történeti-filozófusi rekonstrukció" [The philosophers' trial and its consequences: A historical-philosophical reconstruction]. *Fordulat* 3, no. 10 (2010): 150–67.
76. Zs., A. Review of *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*, by Theodor W. Adorno. *Magyar Filozófiai Szemle* 2, nos. 1–2 (1958): 211–13.



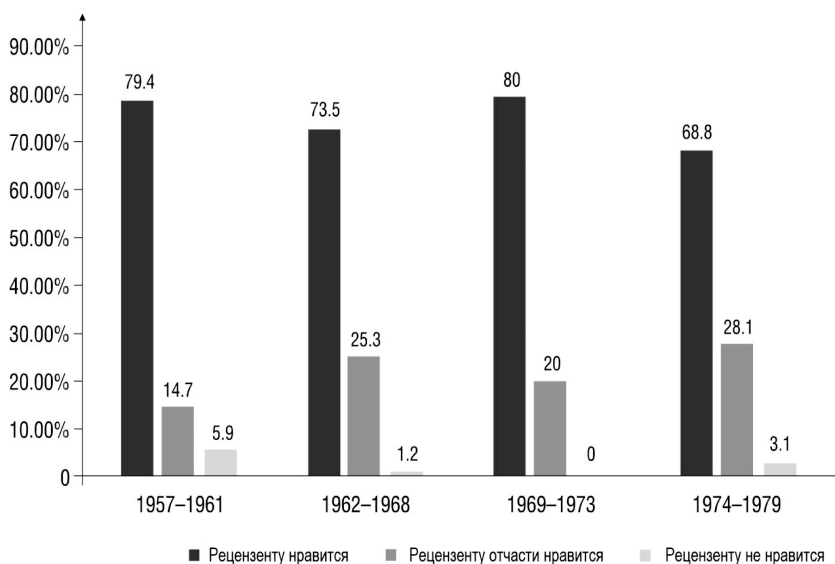
**Рис. 1.** Разделение авторов рецензируемых работ по критерию Восток/Запад



**Рис. 2.** Положительная / отрицательная оценка работ западных авторов



**Рис. 3.** Положительная / отрицательная оценка работ венгерских авторов



**Рис. 4.** Положительное / отрицательная оценка работ (невенгерских) авторов Социалистического блока

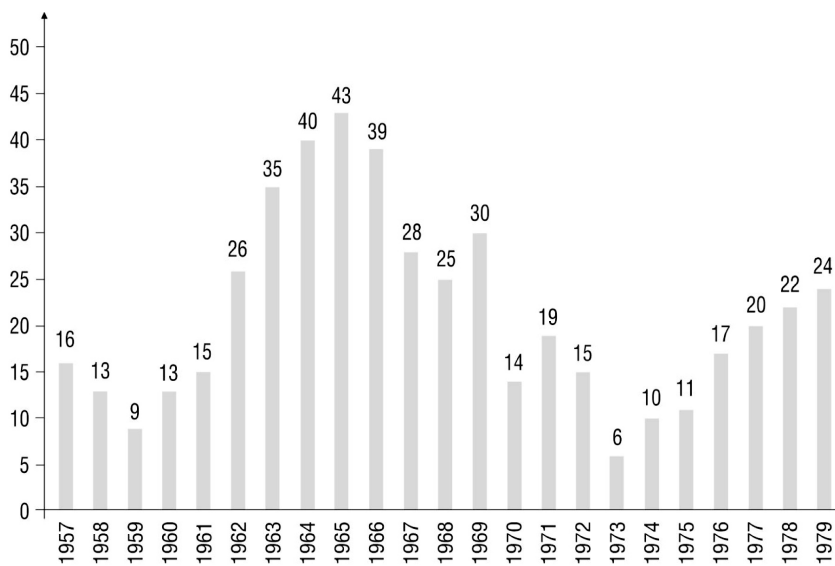


Рис. 5. Количество обзоров, по годам

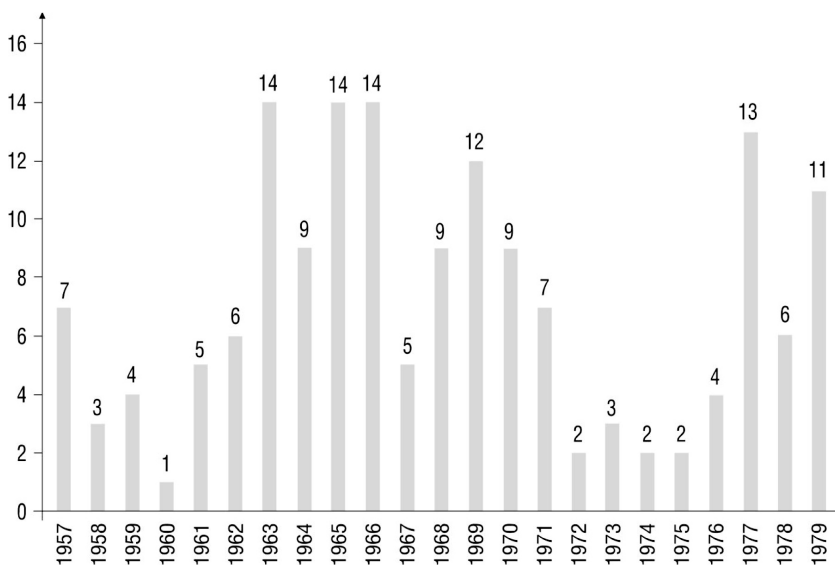


Рис. 6. Количество обзоров на западных авторах, по годам

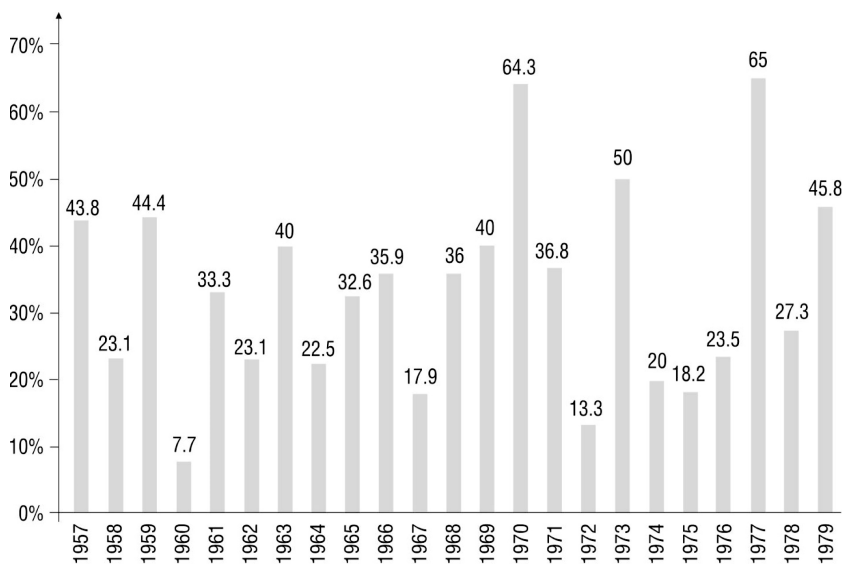


Рис. 7. Процент отзывов о западных авторах, по годам

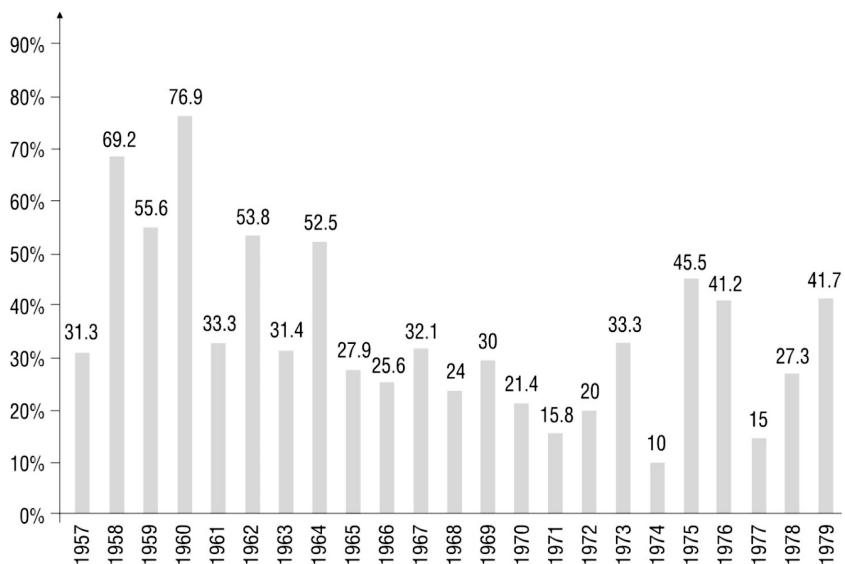


Рис. 8. Процент отзывов об авторах из Социалистического блока, по годам

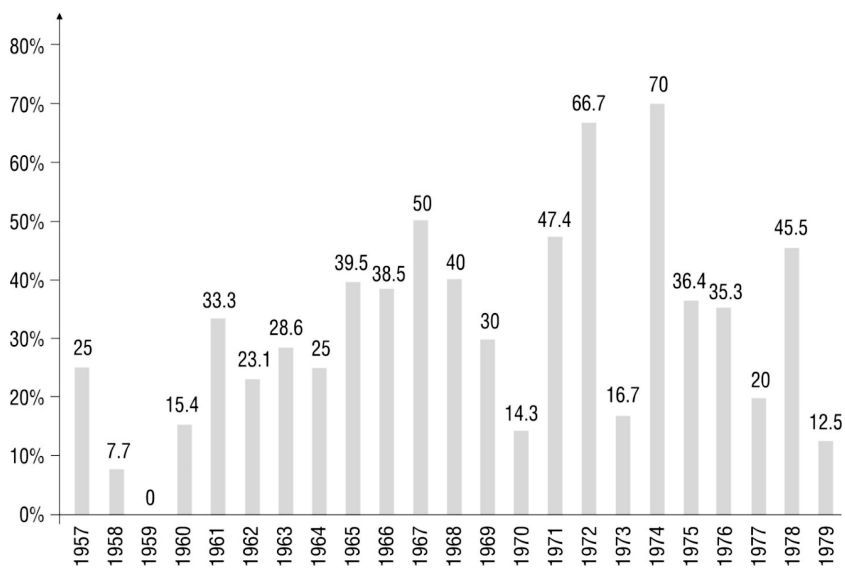


Рис. 9. Процент отзывов о венгерских авторах по годам

Таблица 1. Идеологическая оценка работ западных авторов

|           | Марксист,<br>верные взгляды | Марксист,<br>ошибочные взгляды | Буржуазный,<br>приемлемый | Буржуазный,<br>враждебный | Неидеологическая<br>критика | Описательный<br>обзор | Всего        |
|-----------|-----------------------------|--------------------------------|---------------------------|---------------------------|-----------------------------|-----------------------|--------------|
| 1957–1961 | 4<br>20,00%                 | 1<br>5,00%                     | 5<br>25,00%               | 7<br>35,00%               | 1<br>5,00%                  | 2<br>10,00%           | 20<br>100,0% |
| 1962–1968 | 9<br>12,70%                 | 2<br>2,80%                     | 27<br>38,00%              | 8<br>11,30%               | 13<br>18,30%                | 12<br>16,90%          | 71<br>100,0% |
| 1969–1973 | 2<br>6,10%                  | 9<br>27,30%                    | 5<br>15,20%               | 0<br>0,00%                | 2<br>6,10%                  | 15<br>45,50%          | 33<br>100,0% |
| 1974–1979 | 7<br>18,40%                 | 4<br>10,50%                    | 5<br>13,20%               | 0<br>0,00%                | 7<br>18,40%                 | 15<br>39,50%          | 38<br>100,0% |
|           | 22                          | 16                             | 42                        | 15                        | 23                          | 44                    | 162          |

Таблица 2. Идеологическая оценка работ (невенгерских) авторов Социалистического блока

|           | Марксист,<br>верные взгляды | Марксист,<br>ошибочные взгляды | Буржуазный,<br>приемлемый | Буржуазный,<br>враждебный | Неидеологическая<br>критика | Описательный<br>обзор | Всего        |
|-----------|-----------------------------|--------------------------------|---------------------------|---------------------------|-----------------------------|-----------------------|--------------|
| 1957–1961 | 31<br>91,20%                | 0<br>0,00%                     | 0<br>0,00%                | 2<br>5,90%                | 1<br>2,90%                  | 0<br>0,00%            | 34<br>100,0% |
| 1962–1968 | 68<br>81,90%                | 1<br>1,20%                     | 1<br>1,20%                | 0<br>0,00%                | 5<br>6,00%                  | 8<br>9,60%            | 83<br>100,0% |
| 1969–1973 | 16<br>80,00%                | 1<br>5,00%                     | 0<br>0,00%                | 0<br>0,00%                | 1<br>5,00%                  | 2<br>10,00%           | 20<br>100,0% |
| 1974–1979 | 25<br>78,10%                | 1<br>3,10%                     | 0<br>0,00%                | 0<br>0,00%                | 1<br>3,10%                  | 5<br>15,60%           | 32<br>100,0% |
|           | 140                         | 3                              | 1                         | 2                         | 8                           | 15                    | 169          |

Таблица 3. Идеологическая оценка работ венгерских авторов

|           | Марксист,<br>верные взгляды | Марксист,<br>ошибочные взгляды | Буржуазный,<br>приемлемый | Буржуазный,<br>враждебный | Неидеологическая<br>критика | Описательный<br>обзор | Всего        |
|-----------|-----------------------------|--------------------------------|---------------------------|---------------------------|-----------------------------|-----------------------|--------------|
| 1957–1961 | 7<br>58.30%                 | 1<br>8.30%                     | 3<br>25.00%               | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                  | 1<br>8.30%            | 12<br>100.0% |
| 1962–1968 | 57<br>69.50%                | 2<br>2.40%                     | 1<br>1.20%                | 0<br>0.00%                | 8<br>9.80%                  | 14<br>17.10%          | 82<br>100.0% |
| 1969–1973 | 17<br>54.80%                | 4<br>12.90%                    | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                | 7<br>22.60%                 | 3<br>9.70%            | 31<br>100.0% |
| 1974–1979 | 13<br>38.20%                | 3<br>8.80%                     | 1<br>2.90%                | 1<br>2.90%                | 4<br>11.80%                 | 12<br>35.30%          | 34<br>100.0% |
|           | 94                          | 10                             | 5                         | 1                         | 19                          | 30                    | 159          |



Таблица 4. Идеологическая оценка работ западных авторов, по годам

|      | Марксист,<br>верные взгляды | Марксист,<br>ошибочные взгляды | Буржуазный,<br>приемлемый | Буржуазный,<br>враждебный | Неидеологическая<br>критика | Описательный<br>обзор | Всего        |
|------|-----------------------------|--------------------------------|---------------------------|---------------------------|-----------------------------|-----------------------|--------------|
| 1957 | 0<br>0.00%                  | 1<br>14.30%                    | 0<br>0.00%                | 6<br>85.70%               | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%            | 7<br>100.0%  |
| 1958 | 1<br>33.30%                 | 0<br>0.00%                     | 2<br>66.70%               | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%            | 3<br>100.0%  |
| 1959 | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%                     | 2<br>50.00%               | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                  | 2<br>50.00%           | 4<br>100.0%  |
| 1960 | 1<br>100.0%                 | 0<br>0.00%                     | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%            | 1<br>100.0%  |
| 1961 | 2<br>40.00%                 | 0<br>0.00%                     | 1<br>20.00%               | 1<br>20.00%               | 1<br>20.00%                 | 0<br>0.00%            | 5<br>100.0%  |
| 1962 | 1<br>16.70%                 | 0<br>0.00%                     | 3<br>50.00%               | 2<br>33.30%               | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%            | 6<br>100.0%  |
| 1963 | 4<br>28.60%                 | 0<br>0.00%                     | 9<br>64.30%               | 1<br>7.10%                | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%            | 14<br>100.0% |
| 1964 | 2<br>22.20%                 | 1<br>11.10%                    | 2<br>22.20%               | 0<br>0.00%                | 1<br>11.10%                 | 3<br>33.30%           | 9<br>100.0%  |
| 1965 | 1<br>7.10%                  | 0<br>0.00%                     | 3<br>21.40%               | 2<br>14.30%               | 5<br>35.70%                 | 3<br>21.40%           | 14<br>100.0% |
| 1966 | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%                     | 5<br>35.70%               | 2<br>14.30%               | 4<br>28.60%                 | 3<br>21.40%           | 14<br>100.0% |
| 1967 | 1<br>20.00%                 | 0<br>0.00%                     | 1<br>20.00%               | 0<br>0.00%                | 3<br>60.00%                 | 0<br>0.00%            | 5<br>100.0%  |
| 1968 | 0<br>0.00%                  | 1<br>11.10%                    | 4<br>44.40%               | 1<br>11.10%               | 0<br>0.00%                  | 3<br>33.30%           | 9<br>100.0%  |

Таблица 4. (Продолжение)

|      | Марксист,<br>верные взгляды | Марксист,<br>ошибочные взгляды | Буржуазный,<br>приемлемый | Буржуазный,<br>враждебный | Неидеологическая<br>критика | Описательный<br>обзор | Всего        |
|------|-----------------------------|--------------------------------|---------------------------|---------------------------|-----------------------------|-----------------------|--------------|
| 1969 | 2<br>16.70%                 | 1<br>8.30%                     | 4<br>33.30%               | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                  | 5<br>41.70%           | 12<br>100.0% |
| 1970 | 0<br>0.00%                  | 6<br>66.70%                    | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                  | 3<br>33.30%           | 9<br>100.0%  |
| 1971 | 0<br>0.00%                  | 1<br>14.30%                    | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                  | 6<br>85.70%           | 7<br>100.0%  |
| 1972 | 0<br>0.00%                  | 1<br>50.00%                    | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                | 1<br>50.00%                 | 0<br>0.00%            | 2<br>100.0%  |
| 1973 | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%                     | 1<br>33.30%               | 0<br>0.00%                | 1<br>33.30%                 | 1<br>33.30%           | 3<br>100.0%  |
| 1974 | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%                     | 1<br>50.00%               | 0<br>0.00%                | 1<br>50.00%                 | 0<br>0.00%            | 2<br>100.0%  |
| 1975 | 1<br>50.00%                 | 0<br>0.00%                     | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                  | 1<br>50.00%           | 2<br>100.0%  |
| 1976 | 0<br>0.00%                  | 0<br>0.00%                     | 2<br>50.00%               | 0<br>0.00%                | 1<br>25.00%                 | 1<br>25.00%           | 4<br>100.0%  |
| 1977 | 2<br>15.40%                 | 1<br>7.70%                     | 1<br>7.70%                | 0<br>0.00%                | 2<br>15.40%                 | 7<br>53.80%           | 13<br>100.0% |
| 1978 | 1<br>16.70%                 | 1<br>16.70%                    | 0<br>0.00%                | 0<br>0.00%                | 1<br>16.70%                 | 3<br>50.00%           | 6<br>100.0%  |
| 1979 | 3<br>27.30%                 | 2<br>18.20%                    | 1<br>9.10%                | 0<br>0.00%                | 2<br>18.20%                 | 3<br>27.30%           | 11<br>100.0% |

Таблица 5. Количество обзоров на западных авторов и (невенгерских) авторов социалистического блока, по годам

|      | Работы западных авторов |                                |                           |        | Работы авторов социалистического блока |                                |                           |        |
|------|-------------------------|--------------------------------|---------------------------|--------|----------------------------------------|--------------------------------|---------------------------|--------|
|      | Рецензенту<br>нравится  | Рецензенту<br>отчасти нравится | Рецензенту<br>не нравится | Всего  | Рецензенту<br>нравится                 | Рецензенту<br>отчасти нравится | Рецензенту<br>не нравится | Всего  |
| 1957 | 0                       | 1                              | 6                         | 7      | 1957                                   | 3                              | 0                         | 5      |
|      | 0.00%                   | 14.30%                         | 85.70%                    | 100.0% |                                        | 60.00%                         | 0.00%                     | 100.0% |
| 1958 | 1                       | 2                              | 0                         | 3      | 1958                                   | 8                              | 1                         | 9      |
|      | 33.30%                  | 66.70%                         | 0.00%                     | 100.0% |                                        | 88.90%                         | 11.10%                    | 100.0% |
| 1959 | 2                       | 2                              | 0                         | 4      | 1959                                   | 5                              | 0                         | 5      |
|      | 50.00%                  | 50.00%                         | 0.00%                     | 100.0% |                                        | 100.0%                         | 0.00%                     | 100.0% |
| 1960 | 1                       | 0                              | 0                         | 1      | 1960                                   | 7                              | 3                         | 10     |
|      | 100.0%                  | 0.00%                          | 0.00%                     | 100.0% |                                        | 70.00%                         | 30.00%                    | 100.0% |
| 1961 | 2                       | 2                              | 1                         | 5      | 1961                                   | 4                              | 1                         | 5      |
|      | 40.00%                  | 40.00%                         | 20.00%                    | 100.0% |                                        | 80.00%                         | 20.00%                    | 100.0% |
| 1962 | 2                       | 1                              | 3                         | 6      | 1962                                   | 10                             | 4                         | 14     |
|      | 33.30%                  | 16.70%                         | 50.00%                    | 100.0% |                                        | 71.40%                         | 28.60%                    | 100.0% |
| 1963 | 7                       | 6                              | 1                         | 14     | 1963                                   | 9                              | 2                         | 11     |
|      | 50.00%                  | 42.90%                         | 7.10%                     | 100.0% |                                        | 81.80%                         | 18.20%                    | 100.0% |
| 1964 | 7                       | 2                              | 0                         | 9      | 1964                                   | 14                             | 7                         | 21     |
|      | 77.80%                  | 22.20%                         | 0.00%                     | 100.0% |                                        | 66.70%                         | 33.30%                    | 100.0% |
| 1965 | 6                       | 6                              | 2                         | 14     | 1965                                   | 10                             | 2                         | 12     |
|      | 42.90%                  | 42.90%                         | 14.30%                    | 100.0% |                                        | 83.30%                         | 16.70%                    | 100.0% |
| 1966 | 4                       | 6                              | 4                         | 14     | 1966                                   | 7                              | 3                         | 10     |
|      | 28.60%                  | 42.90%                         | 28.60%                    | 100.0% |                                        | 70.00%                         | 30.00%                    | 100.0% |
| 1967 | 1                       | 4                              | 0                         | 5      | 1967                                   | 6                              | 2                         | 9      |
|      | 20.00%                  | 80.00%                         | 0.00%                     | 100.0% |                                        | 66.70%                         | 22.20%                    | 100.0% |

Таблица 5. (Продолжение)

|      | Работы западных авторов |                             |                        |        | Работы авторов социалистического блока |                             |                        |        |
|------|-------------------------|-----------------------------|------------------------|--------|----------------------------------------|-----------------------------|------------------------|--------|
|      | Рецензенту нравится     |                             | Рецензенту не нравится |        | Рецензенту нравится                    |                             | Рецензенту не нравится |        |
|      | Рецензенту нравится     | Рецензенту отчасти нравится | Рецензенту не нравится | Всего  | Рецензенту нравится                    | Рецензенту отчасти нравится | Рецензенту не нравится | Всего  |
| 1968 | 4                       | 4                           | 1                      | 9      | 1968                                   | 5                           | 1                      | 6      |
|      | 44.40%                  | 44.40%                      | 11.10%                 | 100.0% |                                        | 83.30%                      | 16.70%                 | 100.0% |
| 1969 | 7                       | 4                           | 1                      | 12     | 1969                                   | 7                           | 2                      | 9      |
|      | 58.30%                  | 33.30%                      | 8.30%                  | 100.0% |                                        | 77.80%                      | 22.20%                 | 100.0% |
| 1970 | 2                       | 6                           | 1                      | 9      | 1970                                   | 2                           | 1                      | 3      |
|      | 22.20%                  | 66.70%                      | 11.10%                 | 100.0% |                                        | 66.70%                      | 33.30%                 | 100.0% |
| 1971 | 6                       | 1                           | 0                      | 7      | 1971                                   | 3                           | 0                      | 3      |
|      | 85.70%                  | 14.30%                      | 0.00%                  | 100.0% |                                        | 100.0%                      | 0.00%                  | 100.0% |
| 1972 | 0                       | 2                           | 0                      | 2      | 1972                                   | 2                           | 1                      | 3      |
|      | 0.00%                   | 100.0%                      | 0.00%                  | 100.0% |                                        | 66.70%                      | 33.30%                 | 100.0% |
| 1973 | 1                       | 2                           | 0                      | 3      | 1973                                   | 2                           | 0                      | 2      |
|      | 33.30%                  | 66.70%                      | 0.00%                  | 100.0% |                                        | 100.0%                      | 0.00%                  | 100.0% |
| 1974 | 0                       | 2                           | 0                      | 2      | 1974                                   | 0                           | 1                      | 1      |
|      | 0.00%                   | 100.0%                      | 0.00%                  | 100.0% |                                        | 0.00%                       | 100.0%                 | 100.0% |
| 1975 | 2                       | 0                           | 0                      | 2      | 1975                                   | 4                           | 0                      | 5      |
|      | 100.0%                  | 0.00%                       | 0.00%                  | 100.0% |                                        | 80.00%                      | 20.00%                 | 100.0% |
| 1976 | 2                       | 1                           | 1                      | 4      | 1976                                   | 3                           | 4                      | 7      |
|      | 50.00%                  | 25.00%                      | 25.00%                 | 100.0% |                                        | 42.90%                      | 57.10%                 | 100.0% |
| 1977 | 10                      | 2                           | 1                      | 13     | 1977                                   | 2                           | 1                      | 3      |
|      | 76.90%                  | 15.40%                      | 7.70%                  | 100.0% |                                        | 66.70%                      | 33.30%                 | 100.0% |
| 1978 | 4                       | 2                           | 0                      | 6      | 1978                                   | 6                           | 0                      | 6      |
|      | 66.70%                  | 33.30%                      | 0.00%                  | 100.0% |                                        | 100.0%                      | 0.00%                  | 100.0% |
| 1979 | 4                       | 7                           | 0                      | 11     | 1979                                   | 7                           | 3                      | 10     |
|      | 36.40%                  | 63.60%                      | 0.00%                  | 100.0% |                                        | 70.00%                      | 30.00%                 | 100.0% |

УДК 1(091)

ББК 87.3

*Беттина Сабадош**Институт философии,**Исследовательский центр гуманитарных наук,**Будапешт, Венгрия*

## **ФИЛОСОФ КАК (АНТИ)ГЕРОЙ. ОБРАЗ ДЬЁРДЯ ЛУКАЧА В ЛИТЕРАТУРЕ**

***Аннотация.** В статье рассматриваются некоторые литературные произведения, в которых в качестве персонажа представлен выдающийся венгерский философ Дьёрдь Лукач. Предметом анализа являются лишь те работы, которые написаны на венгерском языке и являются малоизвестными. Автор ставит своей целью возобновить широкое обсуждение этих произведений, а также пытается ответить на следующие вопросы: как Лукач описывается в литературе, как переданы его идеи и какую роль он, как персонаж, играет в произведениях, а также какую позицию занимают авторы по отношению к Лукачу.*

***Ключевые слова:** Дьёрдь Лукач, биография, литература, репрезентация, образ.*

*Bettina Szabados**Research Centre for the Humanities**Institute of Philosophy**Budapest, Hungary*

## **THE PHILOSOPHER AS A(N ANTI-)HERO. THE LITERARY REPRESENTATIONS OF GEORG LUKÁCS**

***Abstract.** The article examines some literary works in which the outstanding Hungarian philosopher György Lukács is presented as a character. The subject of analysis are only those works that are written in Hungarian and are little known. The author aims to resume a broad discussion of these works, and also*

*tries to answer the following questions: how Lukács is described in literature, how his ideas are conveyed and what role he, as a character, plays in the works, and also what position the authors take in relation to Lukács.*

**Keywords:** György Lukács, biography, literature, representation, image.

## 1. Введение

Творчество Дьёрдя Лукача оказало влияние на целый ряд мыслителей, в том числе Эрнста Блоха, Вальтера Бенямина и Теодора В. Адорно; однако не только его работы имели такой эффект. Сама личность Лукача, его отношение к миру и его образ мышления также стали источником вдохновения для многих деятелей искусства. Примером может послужить всемирно известный роман Томаса Манна «*Волшебная гора*» (*Der Zauberberg*, впервые опубликованный в 1924 году), в котором черты Лукача можно обнаружить в образе Нафты<sup>95</sup>. Проследить мощное влияние данного мыслителя можно и в венгерской литературе: черты Лукача видны как в главных героях произведений, так и в эпизодических, хотя и важных для сюжета, персонажах. Эти произведения остались практически неизвестными в других частях света из-за того, что писались на венгерском языке и чаще всего не переводились, а также в целом оставались вне литературного канона. Однако постепенно работы некоторых авторов заново открываются публике: после повторных публикаций они вновь становятся объектом обсуждений<sup>96</sup>. Обсуждается не только и не столько эсте-

---

<sup>95</sup> В свидетельствах наблюдаются расхождения. На записи интервью с Иштваном Эрши Лукач вспоминает, что в том, что именно он являлся прообразом Нафты, не было никаких сомнений [Lukács 1983, с.94]. В мемуарах же Кати Манн упоминается, что её супруг Томас лишь использовал элементы личности Лукача при создании персонажа Нафты [Mann 1976, с.74–75].

<sup>96</sup> Примером могут послужить работы Анны Лешнай (1885–1966 гг.). Её роман «*В начале был сад*», впервые выпущенный в 1966 году, был заново опубликован в 2015 году [Lesznai 2015]. До повторной публикации научных работ, посвящённых творчеству Лешнай, было бесконечно мало. Исключения составляют биография Лешнай за авторством Эржибет Везир [Vezér 1979] и два выпуска журнала «*Энигма*» (*Enigma*) за 2007 год [Enigma no. 51 and 52] под редакцией Петры Терёк, которая в 2012 году защитила докторскую диссертацию по дневнику Лешнай, а также опубликовала некоторые избранные записи из этого дневника ранее, в 2010 году. Также стоит отметить докторскую диссертацию Фионы Стюарт, исследовавшей творчество Лешнай и венгерский модернизм того времени [Stewart 2011]. В 2015 году Шандор Радноти написал отзыв о переопубликованном романе Лешнай [Radnóti 2015].

тическая ценность данных произведений, сколько их смысловое наполнение и интерпретационный потенциал. Как отмечал Ласло Перец, в первую очередь эти романы отражают не идеи Лукача, а его личностные качества, отношение к миру и место в венгерской истории и культуре [Percz 1991].

«Теория романа» Лукача, опубликованная в 1916 году, представляет собой социальную критику, представленную в форме критики литературной. Единство внутреннего и внешнего, «знак неотъемлемого различия между Я и миром, несогласованность души и деяния» исчезли вместе с замкнутыми культурами. Разрушение этого единства оставило свой след и в искусстве. Литература, и в особенности роман, несут в себе последствия этой раздробленной тотальности.

Такое перенапряжение субстанциальности искусства ведет к отягощению и перегрузке его форм; им приходится создавать то, что раньше давалось само собой; они, следовательно, должны, до того как может начаться их собственная, априорная действенность, своими силами создать ей необходимые условия: предмет и его среду. Собственная тотальность формам больше не дана; поэтому им приходится до такой степени сузить и облегчить формируемое, чтобы можно было справиться с этой ношей, ибо в противном случае они столкнутся с кризисом невоплотимости и внутренней ничтожности необходимого и единственного возможного предмета, тем самым внося в мир форм структурную неслаженность мира действительного [Lukács 1971, с.15-16].

Таким образом, Лукач рассматривает романы как своего рода документирование времени (*Zeitdokument*), потому что они характеризуют свою эпоху с интеллектуальной, социологической и исторической точек зрения. Романы, в которых Лукач появляется в качестве персонажа, повествуют нам об изменчивой исторической и социальной ситуации в Австро-Венгерской империи, о Первой мировой войне, о революции 1918 года, о Венгерской советской республике и о первых годах эмиграции после её падения. Эти романы не просто отражают исторические события – они передают дух времени (*Zeitgeist*), а потому могут привнести много нового в различные области знания, такие как история философии и история идей, а также они могут позволить нам лучше узнать самого Дьёрдя Лукача.

Главной целью данной работы является обзор отдельных произведений литературы, так или иначе характеризующих Дьёрдя Лукача, и анализ того непростого периода времени, когда всем правила идея мирского искупления. В данной работе мы сосредоточимся на первых двух десятилетиях XX века (1900-1920 гг.), которые принесли в этот мир неожиданные и значительные изменения: идеи, пользовавшиеся наибольшей популярностью в начале столетия, определили всю последующую историю. В это же время Лукач пытался найти выход из лабиринта своих этических дилемм, в связи с чем он принял решение стать членом Венгерской коммунистической партии и теоретиком марксизма. Проблемы этих двух десятилетий также важны в их связи с тем, как современники Лукача пытались понять и осмыслить изменения, происходившие в мире, и как это отразилось в литературе. Анализируемые произведения также несут на себе отпечаток моральных установок писателей, и в зависимости от их взглядов Лукач становится либо героем, либо антигероем.

Таким образом, в данной работе не представлен полный перечень литературных произведений, использующих Лукача в качестве персонажа; анализу подвергаются только избранные работы, в которых идеи Лукача и его влияние на указанный период (1900-1920 гг.) имеют принципиальное значение. Помимо этого, целью данной работы также является возобновить широкое обсуждение произведений, написанных на венгерском языке, и потому работы, написанные на других языках, не рассматриваются<sup>97</sup>. Главными вопросами, раскрываемыми в данной работе, является то, как Лукач описывается в литературе, как переданы его идеи и какую роль он играет в произведениях, а также какую позицию занимают авторы по отношению к

---

<sup>97</sup> Небольшая часть данного исследования уже была опубликована в качестве образовательного материала к 49 годовщине смерти Дьёрдя Лукача [Szabados 2020a], а также была представлена на конференции Института философии и социологии Польской Академии наук (Institute of Philosophy and Sociology of the Polish Academy of Sciences), состоявшейся 26 октября 2019 года в Варшаве. Конференция называлась «Эволюция социальных элит Центральной и Восточной Европы и других стран». В дальнейших исследованиях автор данной работы опиралась на работы Ласло Переца [Percz 1991], в которых систематически исследуется беллетристика, содержащая образ Дьёрдя Лукача.



Лукачу. Другими словами, цель данной работы – описать личность Лукача, его взгляды и развитие его мысли на примере различных литературных произведений.

В числе избранных произведений один фельетон, два романа и одна драма<sup>98</sup>. Автор, название произведения на русском и на венгерском, год публикации указаны в той же последовательности: Бела Балаж: «Дружба» (*Barátság*, 1911); Эмма Ритук: «Духовные похождения» (*A szellem kalandorai*, 1922); Анна Лешнай: «В начале был сад» (*Kezdetben volt a kert*, 1966); Иштван Эрши: «Интервью» (*Az interjú*, 1983).

Причина, по которой были выбраны данные четыре произведения, заключается в том, что они отражают целую эпоху в жизни и философии Дьёрдя Лукача. Другой важной причиной является то, что все они были современниками Лукача и были с ним знакомы. Это значит, что применительно к работам «братьев по оружию» Лукача особенно актуальна мысль, выраженная в начале данной работы: литература – это форма документирования времени (*Zeitdokument* или *Zeitroman*). Авторы переопределяют и по-своему интерпретируют личность Лукача, и в своих интерпретациях они выражают своё отношение к Лукачу и его идеям<sup>99</sup>.

<sup>98</sup> В исследованиях Ласло Переца уже были рассмотрены наиболее важные романы и драмы, изображающие Лукача [Percz 1991]; в связи с этим, данное исследование посвящено лишь небольшому списку избранных произведений. В данный список не вошли следующие произведения: Марсель Бенедек: «Вулкан» (*Vulkán*, 1918); Сесили Тормай: «Дневник разбойника» (*Bujdosó könyv*, 1920); Фридьеш Каринти: «Балаж Бела» (*Balázs Béla*, 1920); Элек Бенедек: «Моя дорогая Родина!» (*Édes anyaföldem!* 1920); Ференц Герцег: «Северное сияние» (*Északi fény*, 1929); Дежю Сабу: «Начинается дождь» (*Megered az eső*, 1931); Лайош Кашшек: «Жизнь человека» (*Egy ember élete*, 1934-1936); Дьёрдь Фалуди: «Письма Дьёрдю Лукачу» (*Levél Lukács Györgyhez*, 1948-1949); Эрвин Шинку: «Оптимисты» (*Optimisták*, 1953-1955); Йожев Лендьель: «Непростая жизнь Ференца Пренна» (*Prenn Ferenc hányatott élete*, 1959); Марсель Бенедек: «Читая собственный дневник» (*Naplómat olvasom*, 1965); Бела Балаж: «Дневник I-II.» (*Napló I-II.*); Андраш Нади: «Дорогой Лукач» (*Kedves Lukács*, 1984).

<sup>99</sup> В предисловии к одной из работ Балажа Юлия Ленкей называет Дьёрдя Лукача и Белу Балажа «братьями по оружию» (*fegyverbarátság* на венгерском) [Balázs 1982b]. Данное исследование использует схожую терминологию с целью отразить глубокие интеллектуальные и этические взаимоотношения между Лукачем и его современниками.

## II. Идол

### 1. Бела Балаж: «Дружба» (*Barátság*, ноябрь 1911)

Практически неизвестный рассказ «Дружба», самый ранний из тех, в которых можно обнаружить образ Лукача, была анонимно опубликована в ноябре 1911 года в журнале «Мир» (*Világ*). Сам журнал, запущенный 30 марта 1910 года, выпускался ежедневно и служил площадкой для выражения радикальных мнений на политические темы. В 1911 году «Мир» запустил конкурс фельетонов с призом в 500 крон. Некоторые из присланных работ публиковались, и читателям предлагалось выбрать победителя [*Világ* 1912 3/27, с. 9]. Одним из фаворитов конкурса стал фельетон под названием «Дружба» (*Barátság*), а его автором был, вероятнее всего, Бела Балаж<sup>100</sup>. Согласно переписке между Лукачем и Балажем, последний был определённым образом связан с суицидом Ирмы Зайдлер. В мае 1911 года Ирма Зайдлер покончила с собой [Lukács 1981, с.381], и в дневнике и письмах Балаж пишет о том, что чувствует вину перед Лукашем и боится, что тот мог знать о его «интрижке с Ирмой» [там же]. В августе 1911 года Лукач пишет свою самую личную работу «О нищете духа» (*Von der Armut am Geiste*) [Lukács 1977, с.537–551]<sup>101</sup>, в которой осмысливает ощущаемую им ответственность за смерть Ирмы Зайдлер. Прочитав «О нищете духа», Балаж пишет Лукачу длинное письмо, в котором пытается дать анализ его работ [Lukács 1981, с.408–413] и отмечает, что эта работа Лукача оказал на него сильное влияние в связи с «причинами личного характера» [там же]<sup>102</sup>.

Тем не менее «О нищете духа», равно как и ранние сочинения из сборника «*Душа и форма*», представляет собой гораздо более комплексное произведение, и не только в связи с биографией Лукача. В «*Душе и форме*» содержится работа, посвящённая отношениям Сёре-

<sup>100</sup> Фельетон Балажа не победил; он заработал всего 12 голосов [*Világ* 1912 3/29, с. 7]

<sup>101</sup> The essay *Von der Armut am Geiste* was translated by Béla Balázs and was published first in Hungarian in the journal *Szellem* in 1911, No. 2. 202–214. The original German essay was published next year, in 1912 in the journal *Neue Blätter*, No. 5–6. 67–92. Эта работа была переведена с немецкого Белой Балажем и впервые опубликована на венгерском языке [*Szellem* 1911 2, с.202–214]. Немецкий оригинал был опубликован в последующем году [*Neue Blätter* 5–6, с.67–92].

<sup>102</sup> Лукач не принял во внимание критику Балажа [Lukács 1981, с.408–413].

на Кьеркегора и Регины Ольсен. В ней Лукач размышляет о связи явлений жертвы и любви с литературной формой:

[...] Вина и страдание у Кьеркегора заставляют задуматься о том, может ли литература предложить нам какое-либо спасение от них, и Лукач выступает однозначно против той идеи, что жизнь может найти полное и окончательное спасение через форму. Кьеркегор пытается придать существованию определённую форму, но ему это не удаётся, и специфичность его собственного существования противится любым попыткам её генерализировать, или даже описать, посредством формы. [...] То, что предлагает Кьеркегор – не столько инновация формы или жанра, сколько введение понятия *жеста*. Жест выражает жизнь, но для этого жест должен абстрагироваться от жизни, стать только жестом. Разрыв Кьеркегора с Ольсен для Лукача является жертвой, являющейся необходимой для всей эстетической практики Кьеркегора и обуславливающей саму возможность создания формы [Butler 2010, с. 9].

В работе «*О нищете духа*», написанной в 1911 году, равно как и в сборнике «*Душа и форма*», Лукач уже занимается вопросом спасения, которое должно выходить за рамки форм [Lukács 1977, с. 539]. Лукач описывает два способа добиться спасения. Первый связан с разрушением форм через добродетель. Формы принадлежат к области этики, в которой обязательства (Sollen) первичны. По мнению Лукача, vitalная, «живая» жизнь находится над формами, в то время как жизнь обычная им подчиняется [там же, с.540]. Только подлинная добродетель может пробиться через формы и принести имманентное и трансцендентное спасение. Подлинная добродетель – это священная способность, и те, кто ей обладают, не анализируют последствия своих действий. Таковы персонажи Достоевского – князь Мышкин и Алексей Карамазов, таков рыцарь веры Авраам из трактата Кьеркегора «*Страх и трепет*». Они не строят теорий в отношении Другого. Добродетель – категория не только этическая: «[добродетель – это] чудо, милосердие и спасение» [там же, с. 541]. Лукач пишет о тех, кто способен к добродетели: они фанатичны и одержимы, они готовы любой ценой следовать своим идеалам [там же, с. 543]. Именно эта одержимость являет-

ся признаком добродетели, так как добродетель может принять грех ради имманентного и трансцендентного спасения [там же, с. 544]. Эта одержимость ломает жёсткие этические формы, плоды бессердечного теоретизирования. Здесь Лукач говорит о спасении через поиск окольного пути: персонаж диалога считает, что ради того, чтобы избежать греха, он пошёл в обход [там же, с. 544], но всё-таки достиг спасения. Тем не менее, спасение без греха невозможно [там же]. По Лукачу, грех нужен для того, чтобы не давать ломать формы (своей собственной) этики – так жест Лукача становится бессмысленным<sup>103</sup>. К концу произведения Лукач всё ещё ищет пути к спасению, но он не способен к добродетели, хотя и может к ней стремиться. Он описывает чистоту души как второй путь к спасению. Библейская притча о Марфе и Марии показывает, что тем, кто не обладает добродетелью и не может повернуться навстречу спасению, приходится работать ради его достижения. В творчестве творец растворяется и живёт исключительно ради своей работы. Творчество создаёт однородность и понимание в посредственном и хаотичном мире, и добродетель работает по тому же принципу [там же, 550]. Перед Лукачем стояли этические дилеммы, решение которых он искал в своих сочинениях.

Балаж, сам борющийся с чувством вины, в фельетоне, написанном для журнала *«Мир»*, предлагает совершенно иной взгляд на вещи [Balázs 1911]<sup>104</sup>. Главный герой рассказа навещает своего друга Эрвина, который собирается жениться, и находит его в агонии. Сюжет прост: Эрвин сделал предложение Кларе, но та ответила отказом, и главный герой хочет отомстить ей за своего друга. Главный герой поражён видом Эрвина, рыдающего как «больной ребёнок» [там же], и решает отправиться с ним в Италию. Первым делом, однако, он едет на свадьбу и там видит Клару, которая наслаждается праздником. Это приводит главного героя к мысли, что своим поступком Клара посмеялась над естеством его друга. Он решает, что Клара посчитала Эрвина недоста-

<sup>103</sup> Согласно письму Марианны Вебер, *«О нищете духа»* повествует о самом Лукаче и его чувстве вины [Lukács 1981, с. 491–492]. Вся семья Веберов была глубоко тронута данной работой, о чём Марианна написала в своих мемуарах [Weber 1948, с. 380].

<sup>104</sup> В письмах Балаж также упоминает о том, что послал в журнал *«Мир»* некоторые из своих работ [Lukács 1981, с. 385, 412].

точно мужественным, и соблазняет её ради мести за Эрвина. Трагичность истории открывается тогда, когда Эрвин застаёт своего друга со своей невестой, и праведная месть оборачивается грехом. Главный герой понимает, что не просто предал друга, но и согрешил с Кларой. Фельетон заканчивается осознанием того, что всё это произошло ради Эрвина. Сам Эрвин, хотя он и стоит в центре сюжета, остаётся нем. Главный герой рассказывает историю от первого лица, и единственный диалог – это его разговор с Кларой. Персонажи говорят об Эрвине и совершают ради него поступки, но не могут вступить с ним в контакт. Эта дистанционированность Эрвина символична: Эрвин описывается как человек души (*Geist*), живущий в мире своих собственных идей:

Клара сцепила кисти рук: – Нет, нет, нет! Я хотела любить его! Боже, как я хотела любить его! Он бы стал моим спасением. Всё хорошее, что есть во мне, тянуло меня к нему. Только с ним я чувствовала себя человеком. Любить себя я могла только покуда он любил меня. Он поднял меня к свету, я жила только благодаря ему. Я хотела принадлежать ему. Я так его уважаю, так им восхищаюсь! Я почти смогла полюбить его. Но всё было напрасно! *Он всегда оставался для меня духом, навсегда останется для меня душой.* Я пыталась, мучилась годами, и всё зря. Его тело, казалось, было идолом из чистого фарфора, который можно только почитать. Когда он касался меня, тело моё замирало в ужасе. Всё было напрасно! И я – я устала. Устала от этой постоянной умственной битвы [...]. [Balázs 1911; курсив мой – Б.С.].<sup>105</sup>

Бела Балаж изображает Лукача как человека, который оставит свой след в мире потому, что он принадлежит к иному типу, иной

<sup>105</sup> «Klára összekulcsolta a kezét: – Nem, nem, nem! Én akartam! Istenem, hogy akartam szeretni Ervint! Az életem megváltása lett volna. Hiszen minden, ami jó volt bennem, az ő szférájába húzott. Csak ott éreztem magam embernek. Csak azóta becsülöm magma, mióta ő szeret. Kiemelt a csöcselékből, belőle éltem. Hozzája akartam tartozni. Hiszen olyan végtelenül tisztelen és csodálom. Hiszen majdnem szerettem. Egyetlen megoldása lett volna életemnek. És hiába! Mindig csak szellem, mindig csak lélek maradt ő nekem. Hiába erőlködtem két évig. A teste ugy[sic!] hatott rám, mint valami finom, porcelán bálvány, melyet imádni kell. Ha hozzám ért, megborzadt az idegzetem és a vérem. Hiába volt minden! És én – én elfáradtam. Elfáradtam ebben a szakadatlan nehéz szellemi tornában [...]» [Balázs 1911].

«касте» [там же]. Эрвин – гениальный мыслитель [там же], но несмотря на этот культ гениальности он описывается как «слабый ребёнок» [там же]. Как бы то ни было, из-за величия своего интеллекта Эрвин/Лукач становится неприступным для своей возлюбленной: он описывается как идол, живущий ради своих собственных идей. Подлинная трагедия истории – не предательство друга, а бессилие Эрвина/Лукача, который осознаёт несопоставимость идей и реальной жизни. В этом фельетоне присутствуют многочисленные биографические отсылки, но приводится он здесь для того, чтобы показать то, как Балаж описывал Лукача – как человека, который формирует свою жизнь подобно тому, как он формирует свою философию.<sup>106</sup> О том же рассказывает нам роман Эммы Ритук, впервые опубликованный на рубеже 1921–1922 гг.

### III. Проводник

1. Эмма Ритук: «Духовные похождения» (*A szellem kalandorai*, 1921)

Роман «Духовные похождения» (*A szellem kalandorai*) Эммы Ритук был впервые опубликован на рубеже 1921–1922 гг.<sup>107</sup> Он стал одной из первых работ, в которых нашли отражение идеи, волновавшие умы её поколения. Эмма Ритук познакомилась с Лукачем ещё до начала Первой мировой войны, и после 1915 года стала постоянным членом воскресных собраний, проводимых у Белы Балажа. Позднее эти собрания стали известны как Воскресный кружок (*Vasárnap* *Kör*), и интеллек-

---

<sup>106</sup> Неизвестно, читал ли Лукач фельетон Балажа. Однако Балаж в своём дневнике писал о разговоре с Лукачем по поводу Ирмы и о том, как он согрешил против Лукача [Balázs 1982a, с.617–618].

<sup>107</sup> Первым произведением, в котором Лукач предстаёт в качестве персонажа, является роман Марселя Бенедек под названием «Вулкан», опубликованный в 1918 году. Однако данный роман описывает временной период с 1904 по 1914 гг. и не затрагивает увлечения Лукача марксизмом. Бенедек принимал участие в деятельности общества под названием «Талия» (*Thália*), однако к 1905 году в связи с политическими разногласиями совместная деятельность Лукача и Бенедек в этом обществе, равно как и их общение, постепенно сошла на нет [Bendl 1994, с.51–57]. Бенедек изображает Лукача революционером, но после бракосочетания с актрисой это меняется: революционер внезапно становится традиционалистом, который поддерживает интересы знати [Perecz 1991, с.39–40].

туальным лидером Кружка был Дьёрдь Лукач.<sup>108</sup> Кружок, его идеи и мировоззрение в значительной мере определили содержание романа: персонажи в нём отражают черты реальных людей [Percsz 1991, с. 40]. Сам Лукач в романе играет второстепенную роль, но главный герой Эрвин Донат, писавшийся с Белы Залая и Эрнста Блоха, также несёт в себе определённые черты личности данного мыслителя.

В своём романе Ритук через двух персонажей – Эрвина Доната и Хеву Бартольд – описывает молодое поколение, полное новых идей и готовое радикально поменять существующее общество. Однако при написании романа Эмма опиралась на свой личный жизненный опыт и историю, и потому сам роман носит скорее негативный, разочаровывающий характер. События хризантемной революции 1918 года и те 133 дня, которые Ритук прожила в Венгерской советской республике, заставили её разочароваться в своём собственном поколении и его идеалах. В это время Ритук заметно отстраняется от своих бывших «братьев по оружию», и это также отражается в романе:

Пришедшие с Донатом ненадолго задержались перед рекламной доской ежедневной газеты; между строчек можно было вычитать про кровавую жестокость последних схваток. Поглазев на текст, люди двигались дальше. Одна часть молодёжи жила вне истории, другая её часть изнутри творила историю при помощи слов, и город находился как раз меж ними: теми, кто жертвовал жизнью, и теми, кто жертвовал словами. Город впускал в себя людей, горевших революцией – но продолжал спать [Ritook 1993, с. 485].<sup>109</sup>

Персонажи Ритук играют с идеей спасения: они – духовные путешественники, готовые жертвовать другими ради своей философии.

<sup>108</sup> Лукач упоминает собрания Воскресного кружка в интервью с Иштваном Эрши [Lukács 1983, с.49–51].

<sup>109</sup> «A Donáthtal tartók megállottak egy napilap hirdetési táblája mellett; az utolsó ütközetek véres és borzalmas áldozatait sejteni lehetett a jelentés sorai között. Aztán könnyősen mentek tovább. Az egyik fiatalság odakint élte a történelmet, a másik idebent szavakkal készítette elő, s az élet- és szóáldozók nagy távolsága közt a város és az eljövendők minden sejtelve nélkül engedte vonulni csendes falai közt a gondolat vörös lázának embereit, és – aludt» [Ritook 1993, с. 485].

Герои верят, что признание их взглядов станет триумфом просвещения [там же, с. 483]. Прототипом одного из героев, Йено Иллеша, является Дьёрдь Лукач. Йено происходит из провинциальной семьи обращённых евреев. Он живёт только для того, чтобы работать, и хочет начать академическую карьеру в Германии; в этой связи к социализму он относится скептически. Иллеш считает, что социализм может служить исключительно инструментом для революции, но никак не конечной целью [там же, с. 212], а также избегает участия в войне. Однако в определённый момент его взгляды меняются, и он одним из первых встаёт под знамя большевизма. Персонажи обсуждают свои идеи, и тут становится заметным влияние Кружка. Иллеш говорит о целях революции, не буржуазной революции [там же, с. 481], но мировой, несущей с собой разрушение и разорение. Вооружённая философией и мистицизмом, этика революции постепенно вытесняет повседневную этику мирного времени. Убийства и жертвы трактуются как необходимые. Данные взгляды созвучны с идеями, высказанными Лукачем в 1919 году в известной статье *«Тактика и этика»*. В ней Лукач, ссылаясь на свою работу под названием *«Большевизм как моральная проблема»* (декабрь 1918 года), пишет об осмысленном развитии мира и о том, что поддержание существующего порядка только ограничивает миро-историческое сознание.

Это значит, что любое проявление солидарности по отношению к существующему порядку сопряжено с такой опасностью. И хотя мы яро осуждаем подобную солидарность, хотя она и проявляет себя лишь в сиюминутных, одномоментных общих интересах, в исключительно практических союзах ради достижения конкретных целей, это чувство может поселиться в нас в виде такой формы сознания, которая затенит сознание миро-историческое, самосознание человечества. Борьба пролетариата есть не просто классовая борьба (тогда это была бы Realpolitik), но инструмент для самоосвобождения человечества, путь к началу настоящей его истории. Любой компромисс на этом пути – несмотря на любые краткосрочные (но крайне проблематичные) преимущества, которые такой компромисс может даровать, – фатален для этой истинной, конечной цели (Lukács 1972; Lukács 1987, с. 127–128).



Лукач пишет о реализации нового общественного порядка через действия, направленные на достижение результатов в близкой и дальней перспективе, такого порядка, который будет «отличаться от любого другого тем, что в нём не будет угнетённых и угнетателей» [там же, а также Lukács 1987, с.126]. Данная цель диктуется исторической потребностью в развитии у личности исторически-философского взгляда на мир, и для достижения этой цели нужна качественно иная этика [там же, а также Lukács 1987, с.129]. Янос Кис соотносит этические взгляды Лукача с *доктриной негативной ответственности* [Kis 2004, с.646], которая подразумевает, что индивид несёт ответственность не только за свои действия, но и за действия других индивидов, которые он мог бы предотвратить. Лукач пишет:

Этика связана с индивидом таким образом, что совесть индивида и чувство ответственности исходят из предположения, что от действия или бездействия индивида зависит судьба мира [Lukács 1972; 1987, с. 129].

По Лукачу, этической нейтральности не существует, индивид всегда обязан действовать и принимать полную ответственность за свои действия [там же]. Только этическая приверженность может оправдать последовательные, тактические действия.<sup>110</sup> Важным аспектом этических воззрений Лукача является принятие греха ради спасения. В романе Эмма Ритук проливает свет на этическую дилемму Лукача через Йено Иллеша: Йено также придаёт революции мистическое значение и верит, что достичь спасения можно только через принятие греха [Ritook 1993, с. 482-483]. Иллеш и его окружение характеризуются тем, что желают снять с себя реальную ответственность при помощи своих философских идей. Принятие ими греха также отражается на их внешнем облике.<sup>111</sup>

Иллеш говорил спокойным, тихим, но твёрдым голосом, как говорят люди своевольные и фанатичные; он говорил с фатализмом юной амбициозной души, живущей и дышащей. Рядом с Донатом он всё боль-

<sup>110</sup> Отто Хевици описывает сложность этических перемен в Лукаче через этические дилеммы Кьеркегора, Канта и Гегеля [Hévízi 2011].

<sup>111</sup> Ритук называет это «грехом спасения» (megváltó bűn на венгерском) [Ritook 1993, с.482].

ше убеждался, что его личное превосходство будет победой его идеи. [...] Точные и ёмкие предложения летели в толпу; глаза Иллеша загорались, а лицо выражало холодный убийственный фанатизм, который постепенно перешёл и на присутствовавших, сделав их похожими друг на друга [Ritook 1993, с. 483].<sup>112</sup>

Иллеш – персонаж хотя и важный, но всё-таки второстепенный; главным героем же является Эрвин Донат. Жизнь Эрвина является основной сюжета, и в некоторой степени она соотносится с жизнью Дьёрдя Лукача. Как уже было сказано ранее, главными прототипами для Эрвина являлись Бела Залай и Эрнст Блох, однако определённым образом на создание персонажа повлиял и Лукач.

С самого детства Эрвин жаждал великих деяний, будто бы у него в этом мире была своя миссия: он стремился к власти и славе [Percz 1991, с. 40].<sup>113</sup> Эрвин хотел жить своей философией, он создавал целые системы философских взглядов, но они не оправдывали его надежд. В Будапеште он не мог найти основы для своей философии, и потому переехал в Германию, где попытался пройти хабилизацию и построить карьеру, но был отвергнут. У Доната не было систематических работ, только его мистическая философия спасения. Вернувшись на родину, он заинтересовался политикой. Он продолжал работать над философией спасения, а также часто давал лекции, в которых делился своими взглядами. Эрвин ждал особого момента в мировой истории, когда он смог бы начать действовать. Этим моментом стала революция в России, и большевизм стал для Эрвина новой религией. Он начал принимать активное участие в большевистском движении в Венгрии и стал народным

---

<sup>112</sup> «Illés nyugodt, halk, de biztos hangon beszélt tovább, a makacsok és fanatikuskok, az ambíció marta lelkek és csak az érvényesülésben élő és lélegző fiatalság fatalisztikus hitével; ő benne volt meg Donáthon kívül a legerősebben a meggyőződés, hogy a saját érvényesülése egyszersmind az eszme győzelme is. [...] Az Illés pontos, körülhatárolt mondatai tovább hullottak a hallgatók közé; most már az ő szeme is égni kezdett, valami gyilkosan hideg fanatizmus ült ki a vonásaira, és lassankint mindnek az arca ezt a kifejezést vette fel más-más árnyalattal, mintha mind testvérek volnának» [Ritook 1993, с.483].

<sup>113</sup> Как пишет Агата Шварц, в романе угадывается влияние современных ему идей; например, в персонаже Эрвина можно увидеть фрейдистский нарциссизм [Schwartz 2002, с.299].

комиссаром. Однако движение провалилось; Донат попытался сбежать за рубеж, так как, несмотря на свою философию, он не хотел брать на себя ответственность за свои действия. В конце романа в Эрвина стреляет его друг Дьюла Вебер, искренне веривший в идеалы Эрвина [Ritook 1993, с.508]. Некоторые детали из жизни Лукача легко узнаются в жизни Эрвина: подобно Лукачу, Эрвин разрывался между научной карьерой и политической и пытался пройти хабилитацию в Германии [Szabados 2020b], а по возвращении в Венгрию давал лекции в Бесплатной школе гуманитарных наук (*Szellemi Tudományok Szabad Iskolája*).<sup>114</sup> На рубеже 1918-1919 гг. Лукач также стал участником большевистского движения и позднее занял должность народного комиссара Венгерской советской республики. Однако роман отличается от реальности в том, что в конце Эрвин погибает – Ритук разочаровалась в своём поколении, и в романе заметен резкий антисемитизм. Необходимо отметить, что работу над романом Ритук начала ещё в 1916 году [Balázs 1982a, с.144], и Кружок следил за этим процессом, а сама работа тогда называлась «Духовный авантюрист» (*A lélek kalandorai*). Бела Балаж описал свои впечатления от романа 26 января 1916 года в дневнике:

Роман Эммы Ритук: «Духовный авантюрист». Этот роман плох. Он не видит и не слышит, он прозрачен и лишён атмосферы. Он беден художественно. Но богат жизненно. Роман произвёл на меня сильное впечатление. Велико было то поколение, в бурю которого она попала. Но от всей этой бури ей достался только кашель. [...] Меня поразило, что тот, кто принял участие в тех событиях, мог разочароваться в нашем поколении [Balázs 1982a, с. 144].<sup>115</sup>

<sup>114</sup> В романе описываются и сами лекции [Ritook 1993, с.441–446]. В позднем интервью с Иштваном Эрши Лукач упоминает, что они «выступали резко против их свободомыслящего позитивизма, и этот союз привёл к созданию в 1917 году Бесплатной школы гуманитарных наук. Лекции также давали Лайос Фюлеп, Бела Балаж, Эмма Ритук и Маннхейм. Я также там выступал» [Lukács 1983, с.50].

<sup>115</sup> «Ritook Emma regénye: A lélek kalandorai. Rossz regény. Nincs víziója, süket, átlátszó, atmoszférátlan. Nem művész élménye. De nagy emberi élmény. Mégis nagyon megfogott. Milyen nagy generáció az, melynek vihara őt is elkapta! De ő csak influenzát kapott tőle szegény. [...] Ijesztett a regényben, hogy valaki, aki részese volt, családhatott a generációnkban» [Balázs 1982a, с.144].

Так, ещё 1916 году между членами Воскресного кружка намечился идеологический разрыв, однако большинство (например, Бела Балаж, Карой Манхейм или Бела Фогараши) поддерживало воззрения Лукача. Роман был опубликован сначала в 1921 году и затем в 1922 году, после падения Венгерской советской республики; к тому времени идея белого террора сильно повлияла как на сам роман, так и на его автора. Позднее Лукач отметил в интервью, что в романе Кружок приобрёл большевистскую направленность, которой не было в реальности; Ритук пошла на это из своей приверженности «противореволюционному» дискурсу.

Разумеется, наш радикализм не стоит преувеличивать: это был не современный, и уж тем более не большевистский радикализм. То, что Кружок был большевистским обществом, как потом заявляли противники революции, и в частности Эмма Ритук, – это совершенная неправда. В Кружке были представлены самые разные мнения, и обычно именно я занимал гегельянско-марксистскую позицию. Помимо меня, только Фредерик Антадь в какой бы то ни было мере поддерживал марксизм. Лайос Фюлеп придерживался гуманистических воззрений, а Эмма Ритук по сути была консерватором. Анну Лешнай вообще не получается определить в какую-либо категорию. Кружок нельзя ретроспективно превратить в большевистскую группу, в нём не было даже предпосылок для этого [Lukács 1983, с. 50–51]

Таким образом, роман описывает поколение Эммы Ритук глубоко критически или даже, как писала Агата Шварц, *карикатурно* [Schwartz 2002, с. 209], и в наибольшей мере это заметно в образе Эрвина, который является пародией на гениальность. Однако не все члены Воскресного кружка оказались разочарованы в своём поколении. Анна Лешнай и её роман, над которым она работала в течение почти тридцати лет, также подверглись влиянию Кружка.

## 2. Анна Лешнай: «В начале был сад» (*Kezdetben volt a kert*, 1966)

Анна Лешнай была многогранным деятелем искусства: она занималась дизайном, рисовала в графике и красками, писала поэзию и прозу, а также регулярно посещала Воскресный кружок. Над романом «В на-

чале был сад» (*Kezdetben volt a kert*) Лешнай работала почти тридцать лет, и опубликован он был в двух томах сначала в 1965 году на немецком и затем в последующем году на венгерском. В противовес Ритук, Лешнай разделяла идеологические воззрения членов Клуба и активно поддерживала Венгерскую советскую республику. После падения республики Лешнай эмигрировала в Вену; там же возобновил свои собрания Клуб, и Лешнай продолжала их посещать.<sup>116</sup>

Роман «*В начале был сад*» является монументальной литературной работой, в которой разные временные отрезки описываются параллельно для того, чтобы отразить жизнь разных социальных классов. В нём достоверно отражены изменения в жизни общества, произошедшие в конце XIX и начале XX веков, а также описывается исторический период от заключения Австро-венгерского соглашения 1967 года до первых лет эмиграции Лешнай в Вену. Роман также имеет биографическую ценность, так как главная героиня, Лизо Беркович, писалась с самой Лешнай: подобно автору, Лизо ищет себя как художница и как женщина, открывает в себе талант поэтессы и пробует себя как писательница. «*В начале был сад*» богат фактами биографии Лешнай, и представлены они эксплицитно, однако помимо этого стоит отметить художественный аспект произведения, и в частности повторяющийся мотив семейного сада Берковичей. Описание сада придаёт роману необычную атмосферу. Дьёрдь Лукач также оценил этот роман, и в частности отметил высокую степень эстетичности: первый том он считал шедевром, тогда как второй для него был просто хорошим романом.

Во втором томе Лизо Беркович стремится к тому, чтобы оставить свой сад и отправиться на поиски своего поэтического голоса; в это же время она становится членом Воскресного клуба, также представленного в романе. Особое значение Лешнай придаёт описанию членов Клуба, атмосферы и настроений, царивших на его собраниях. Дьёрдь Лукач узнаётся в одном из центральных персонажей, принимающих участие в этих собраниях, а также во второстепенном герое Ласло Араньоши.

<sup>116</sup> Будучи в эмиграции, члены Клуба по-разному переживали ответственность за свою деятельность в Венгерской советской республике, что отразилось в их работах [ср. Karádi 1987, с.601–611].

Впервые этот персонаж появляется в сюжете в конце первого тома. Лизо на званом ужине со своим мужем, и богатый хозяин представляет ей своего сына:

Это мой сын Ласло, – сказал Араньоши, указав на уныло выглядящего тощего молодого человека, сидящего по соседству с Лизо. – Он недавно приехал погостить из Гейдельберга, грызёт там гранит науки [Lesznai 2019, том 1, с. 675].<sup>117</sup>

Во втором томе описывается не только биография Лукача, но и те изменения, которые претерпела его мысль. Роман с точностью передаёт характерные черты личности мыслителя. Ласло Араньоши глубоко переживает этические дилеммы, он чувствует личную ответственность за несправедливость общества и посвящает свою жизнь решению теоретических и практических проблем. Лешнай точно отражает позицию Лукача:

Немного помолчав, Ласло начал говорить, наверно, пытаюсь успокоить Дьёрдя [...] – В наши дни размышления – это самое увлекательное дело, увлекательное как никогда. Нам постоянно приходится принимать конкретные решения, а это означает ответственность, особенно если у нас есть власть. Это дело вдохновляющее, но довольно затруднительное; это вдохновляющая мука, бывает и такое. – Пока он говорил, его роговые очки начали съезжать на кончик носа. Неловко пытаясь поправить их, он наклонил голову и стал походить на мудрую сову [Лешнай 2019, том 2, с. 499].<sup>118</sup>

---

<sup>117</sup> «Ez itt a László fiam – mondotta Aranyossy a Lizó mellett ülő sovány, seszínű fiatalemberre mutatva. – Tegnap ért haza Heidelbergből, ahol nagykanállal tömök bele a tudományt» [Lesznai 2019, том 1, с. 675]. Необходимо отметить, что Лукач жил в Гейдельберге с 1912 по 1917 гг. с небольшими перерывами. В это же время Лукач познакомился с Максом Вебером и стал частым гостем на его закрытых собраниях.

<sup>118</sup> «László egy ideje hallgatott, de most, talán hogy Györgyöt lecsendesítse, beszélni kezdett. [...] – A gondolkodás ma izgalmasabb feladat, mint valaha. Folyton konkrét döntéseket kell hoznunk, ami súlyos felelősséggel jár, főleg, ha némi hatalom is adatott az ember kezébe. Mindig lelkesítő, de gyakran kínos feladat ez, lelkesítő kin, mert az is van. – Lassan beszélt. Közben hosszú, görbe orrán megbillent a szarukeretű pápaszem, és ügyetlenül próbálta helyreigazítani, ferdére hajtva a fejét, mint egy bölcs bagoly» [Lesznai 2019, том 2, с. 499].

Большинство членов Клуба, подобно своим прототипам, активно поддерживали Венгерскую советскую республику и занимали там определённые должности. Таковым является и персонаж, изображающий Лукача: этическая дилемма прототипа и его отношение к марксизму также отражены в романе, равно как и его поиски имманентного и трансцендентного спасения. Как пишет Ласло Перец, у образа Лукача в романе есть два аспекта. Первый аспект – метафизический, и заключается он в стремлении Ласло Араньоши вести повседневную жизнь, опираясь на свои жизненные теории. Второй аспект носит практический и социальный характер: Ласло всегда занимал привилегированное положение в обществе, и теперь ему приходится платить за это [Percz 1991, с.47]. По сюжету, после падения Венгерской народной республики члены Воскресного клуба были вынуждены бежать за границу, принимая на себя ответственность за свои действия и утрачивая свои идеалы и иллюзии. Ласло Араньоши остаётся в стране, потому что не желает расстаться со своими идеалами даже под страхом смертной казни. Будучи в эмиграции, Лизо Беркович вспоминает последний день Венгерской советской республики. В романе смерть Ласло описывается как неминуемая, потому что только так герой может выполнить своё предназначение [Lesznai 2019, том 2, с. 600]. Лизо вспоминает свою последнюю встречу с Ласло:

Она не могла забыть, как прощалась с Ласло на пыльном, опутанном паутиной чердаке, на котором он прятался от белых [...] Мне стыдно бежать из Песта, – говорила она Ласло, – Я не смогла дойти до конца, не смогла сделать сотый шаг! – Не вини себя, Лизо. Девяносто девять шагов – это много, почти предел; сотый шаг обычно означает смерть. – Но ты не остановишься перед ним, – отвечала она, – ты не сбежишь за границу подобно нам, твоим воскресным друзьям [Lesznai 2019, том 2, с. 568].<sup>119</sup>

---

119 «Nem lehet felejtteni. Azt se, mikor egy pókhálós, poros padláson búcsút vett Lászlótól, aki ott rejtőzött a fehérek előtt [...] Szégyellek elmenekülni Pestről, panaszoltam Lászlónak, sose járom végig az utat, a századik lépést sose teszem meg! – Ne vádolja magát, Lizó. Kilencvenkilenc lépés nagyon sok, elér az élet határáig; a századik rendesen már a halálba visz. – De maga nem áll meg a kilencvenkilencediknél, felelté Lászlónak, maga nem bujdosik külföldre, mint mi, a vasárnapi barátai» [Lesznai 2019, том 2, с.568].

#### IV. Забытый мастер

##### 1. Иштван Эрши: «Интервью» (*Az interjú*, 1983)

Наиболее личной из всех представленных работ оказалась драма, написанная Иштваном Эрши, учеником Дьёрдя Лукача. Биографические наброски Лукача «Жил думая: автобиографические заметки» (*Gelebtes Denken: Notes Towards An Autobiography*) и интервью под названием «Записи жизни» (*Records of a Life*) – последние работы Лукача, на тот момент уже сильно болевшего – дошли до нас во многом благодаря усилиям Иштвана Эрши и Эржибет Везир. Эти работы страдавший от болезни Лукач писал в последние месяцы своей жизни, и в них он представил панораму своего творческого пути, длившегося 86 лет. Даже на смертном одре Лукач не переставал работать, но состояние здоровья не позволяло ему писать самостоятельно, и потому Эрши и Везир взялись дополнить его биографические заметки и оформить их в полноценное произведение. В работе «Право последнего слова» Эрши цитирует Лукача, который так рассказывал про свои попытки повторно стать членом партии в 1957 году: «Я застрял у них в горле. Ни проглотить не могут, ни выплюнуть» [Eörsi 1983, с. 10]. Лукач «застрял в горле» и у Эрши. Он продолжал работать над проблемами, волновавшими Лукача, и спустя десять лет после смерти своего учителя. Драма «Интервью» передаёт диалог Эрши с Лукачем. Эта драма, или скорее абсурдная документальная пьеса, изображает Эрши, практически допрашивающего Лукача, требующего окончательные ответы, но сохраняющего ученическое уважение к своему к учителю и наставнику. Эрши задаёт вопросы, но не получает ответов, и не из-за тяжёлого состояния Лукача и его неспособности говорить, но потому, что в его биографии слишком много противоречивых элементов, которые нельзя собрать в единую картину.

Разрыв между учеником и учителем углубляется по мере развития сюжета и красочно показывается при помощи абсурда и чёрного юмора, и к концу пьесы этот разрыв начинает казаться непреодолимой бездной. При этом в пьесе присутствуют две параллельные линии: с одной стороны, Эрши испытывает по отношению к Лукачу практически религиозное почитание, с другой же, он отрицает своего учителя. Он задаёт Лукачу извечные вопросы, которые остаются без ответов. Эрши ловко комбинирует элементы биографии Лукача с чертами его лично-



сти и философскими воззрениями. Через эту литературно-языковую игру Эрши перекидывает своего рода мостик к персонажу Лукача, который сам по себе остаётся нечеловечным и недоступным пониманию. Помимо философских идей стареющего Лукача, пьеса затрагивает его угасающее физическое и психическое здоровье.

[...] Я так больше не могу, не могу не представить его стоящим здесь, перед окном (он переводит взгляд на Лукача, стоящего в круге света), неподвижно. [...] Как-то раз в апреле 1971 я увидел его стоящим точно так же. Я был шокирован – впервые я видел его просто стоящим. Он не делал ровным счётом ничего. Могло показаться, что он смотрел в окно, но на самом деле он бездумно на него пялился. Он стоял перед окном, но даже так я бы это не назвал, ибо глаголы подразумевают хоть какую-то деятельность [...] [Eörsi 1989, с.10].<sup>120</sup>

Эрши пишет о том, как тело подводит разум, и Лукач постепенно исчезает, оставляя после себя разорванные и противоречивые работы, которые до сих пор понимаются очень по-разному. Дьёрдь Лукач предстаёт перед нами как (анти)герой, оставивший свой след не только в литературе, но также и в истории философии и дискурсе культурной политики.

## V. Заключение

Лукач пытался писать с ранних лет. Об этом он сам говорил в своих биографических заметках:

Два важных уточнения касательно начала моей литературной карьеры. а) с Бенедekom, ещё до Талии, Баноци (характеризация; дальнейшее развитие), на заднем фоне (Л. Поппер). Осознание того, что у меня не было подлинного писательского дара. Вскоре после школы уничтожил все мои рукописи [Lukács 1983, с.148].

<sup>120</sup> «[...] Nem bírom ki sokáig, ide kell képzelnem őt – elképzelem, hogy ott áll ma is az ablaknál (Lukács felé néz, akire most fény vetődik), kibámul mozdulatlanul. [...] Egyszer 1971 áprilisában pontosan így állt az ablaknál, amikor beléptem. Megdöbbenem, mert még sosem láttam tétlenül ácsorogni. Ezúttal semmit sem csinált, sőt még a semmit sem csinálta. Látszólag kinézett az ablakon, valójában nem nézett ki, és noha álló testhelyzetben tartózkodott ott, nem merném állítani, hogy »állt«, mert ez a szó is, ige lévén, cselekvést fejez ki [...]» [Eörsi 1989, с.10].

Резкая самокритика в значительной мере повлияла на дальнейший путь Лукача, однако на его ранних литературных опытах стоит остановиться подробнее. Летом 1900 года юный Лукач работал над отрывком романа. В 1901 году, спустя почти полтора года трудов, свет увидели работы под названием «Мораль джентльмена» (*Úri morál*) и «Полночное солнце» (*Éjféλι nap*) [Bendl 1994, с. 37]. Эти неудачные попытки «спонтанно заставили задуматься: где же начинается настоящая литература?» [Lukács 1983, с. 148].

В данной работе нет ответа на вопрос Лукача; тем не менее, в ней были рассмотрены некоторые литературные произведения, в которых так или иначе представлены идеи, высказанные Лукачем в «*Теории романа*»: роман «переносит фрагментарную структуру реального мира в мир форм» [Lukács 1971, с. 15–16]. Поэтому, согласно гипотезе, высказанной в данной работе, роман может рассматриваться как форма документирования реальности (*Zeitdokument* или *Zeitroman*). Проанализированные произведения позволяют познакомиться с целой эпохой в жизни и философии Дьёрдя Лукача, но ценность их этим и не ограничивается. В этой работе внимание было уделено лишь одному аспекту данных произведений; стоит признать, что интерпретированы они были не полностью, и при более тщательном анализе можно было бы извлечь гораздо больше полезной для дискурса информации. Например, описание событий хризантемной революции, которое было проанализировано исключительно с идеологической и философской точек зрения. Важной темой также является положение, которое на рубеже веков занимали писатели-женщины, и то, как женщины изображались в романах.<sup>121</sup> В том числе интерес представляют изменения, происходившие в социальном статусе женщин во времена Австро-Венгерской империи и после её падения, и возможности, которые были доступны женщинам в целом и писательницам в частности. Более подробно можно было бы рассмотреть описание старого Лукача, данное Эрши в его пьесе: оно отражает то, как проводимая тогда культурная политика пыталась провести пересмотр работ Лукача после его смерти. Более того, не был затронут целый ряд работ, написанных людьми, кото-

<sup>121</sup> Эта проблема глубоко проработана в одной из книг Агаты Шварц [Schwartz 2007].

рые не являлись товарищами Лукача или даже его современниками; их интерпретации идей и взглядов Лукача позволили бы в значительной мере дополнить данное исследование. Мотивы революции и Венгерской советской республики также прослеживаются в данных работах, и потому они могли бы оказаться ценны и для таких дисциплин, как история философии и история идей.<sup>122</sup>

*Перевод с английского О.А. Таргонского*

### *Список литературы*

1. Balázs, Béla. 1911. *Barátság. Világ*. 2/284. 1–3.
2. Balázs, Béla. 1982a. *Balázs Béla napló 1903–1914*. Budapest, Magvető Kiadó.
3. Balázs, Béla 1982b. *Balázs Béla levelei Lukács Györgyhez. Egy szövetség dokumentumai*. Ed.; pref. and notes by Lenkei, Júlia. Budapest, MTA Filozófiai Intézet, Lukács Archivum.
4. Bendl, Júlia. 1994. *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*. Budapest, Scientia Humana.
5. Butler, Judith. 2010. Introduction. In: Lukács, György. 2010. *Soul and Form*. Translated by Anna Bostock. Edited by John T. Sanders and Katie Terezakis. New York, Columbia University Press. 1–15.
6. Eörsi, István 1983. Editorial Note. In: Lukács, György. 1983. *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*. Translated by Rodney Livingstone. Edited by István Eörsi. London, Verso. 6–8.
7. Eörsi, István 1983. The Right to The Last Word. In: Lukács, György. 1983. *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*. Translated by Rodney Livingstone. Edited by István Eörsi. London, Verso. 9–26.
8. Eörsi, István. 1989. Az interjú. *Színház*. 22/1. Appendix. URL: < [http://szinhaz.net/wp-content/uploads/pdf/drama/1989\\_01\\_drama.pdf](http://szinhaz.net/wp-content/uploads/pdf/drama/1989_01_drama.pdf) > Last access: 8<sup>th</sup> November, 2020.
9. Hévizi, Ottó. 2011. Az immanencia kegyelemtana. Lukács fordulatának etikoteológiai dilemmájáról. *Holmi*. 23/2. 191–215. URL: < <http://epa.oszk>.

<sup>122</sup> В одной из своих книг Амалия Керекес уже очерчивает основные моменты и размышляет на том, как революция 1918-1919 гг. была отражена в кино и литературе [Kerekcs 2018, с.88–94].

- hu/01000/01050/00086/pdf/holmi\_2011\_02\_0191-0215.pdf > Last access: 8<sup>th</sup> November, 2020.
10. Karádi, Éva. 1987. A Lukács-kör Bécsben. *Magyar Filozófiai Szemle*. 31/3. 601–611.
  11. Kis, János. 2004. Lukács György dilemmája. *Holmi*. 16/6. 636–667. URL: [http://epa.niif.hu/01000/01050/00006/pdf/holmi\\_2004\\_06\\_636-667.pdf](http://epa.niif.hu/01000/01050/00006/pdf/holmi_2004_06_636-667.pdf) > Last access: 8<sup>th</sup> November, 2020.
  12. Kerekes, Amália. 2018. Farben des Terrors. Die Erinnerung von 1919 in Literatur und Film. In Kerekes, Amália *Wartezeit*. Würzburg, Verlag Königshausen & Neumann GmbH. 88–120.
  13. Lesznai, Anna 1965. *Spätherbst in Eden*. Transl. Ernst Lorsy. Karlsruhe, Stahlberg.
  14. Lesznai, Anna 1966. *Kezdetben volt a kert*. Vol. 1–2. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
  15. Lesznai, Anna. 2015. *Kezdetben volt a kert*. Vol. 1–2. 2<sup>nd</sup> edition. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó.
  16. Lesznai, Anna. 2019. *Kezdetben volt a kert*. Vol. 1–2. 3<sup>rd</sup> edition. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó.
  17. Lukács, György. 1971. *Theory of the Novel*. Translated by Anna Bostock. London, The Merlin Press. URL: < <https://analepsis.files.wordpress.com/2011/08/georg-lukacs-the-theory-of-the-novel.pdf> > Last access: 8<sup>th</sup> November, 2020.
  18. Lukács, György. 1972. *Tactics and Ethics*. In Lukács, György *Political Writings 1919–1929*. Translated by Michael McColgan; ed. Rodney Livingstone. London, NLB. 3–11. URL: < <https://www.marxists.org/archive/lukacs/works/1919/tactics-ethics.htm> > Last access: 8<sup>th</sup> November, 2020.
  19. Lukács, György. 1977. A lelki szegénységről. In Lukács, György *Ifjúkori művek*. Budapest, Magvető Kiadó. 537–551.
  20. Lukács, György. 1981. *Lukács György levelezése (1902–1917)*. Translated by Miklósné Boros – Éva Fekete – Éva Karádi. Budapest, Magvető Kiadó.
  21. Lukács, György. 1983. *Record of a Life. An Autobiographical Sketch*. Edited by István Eörsi. Translated by Rodney Livingstone. London, Verso Editions.
  22. Lukács, György. 1987. Taktika és etika. In Lukács, György. 1987. *Forradalomban*. Budapest, Magvető Kiadó. 124–132.
  23. Lukács, György. 2010. *Soul and Form*. Translated by Anna Bostock. Edited by John T. Sanders and Katie Terezakis. New York, Columbia University Press.

24. Mann, Katia. 1976. *Megíratlan emlékeim*. Budapest, Magvető Kiadó.
25. Percz, László. 1991. A filozófus arcmásai. Lukács György, a regényhős. *Társadalmi Szemle*. 1991/1. 38–53.
26. Radnóti, Sándor. 2015. Lesznai Anna: Kezdetben volt a kert. URL: < <https://revizoronline.com/hu/cikk/5703/lesznai-anna-kezdetben-volt-a-kert/> > 8<sup>th</sup> November, 2020.
27. Ritoók, Emma. 1993. *A szellem kalandorai*. Budapest, Pesti Szalon.
28. Schwartz, Agata. 2002. Emma Ritoók's Novel Spiritual Adventurers [A szellem kalandorai]. An Intellectual Document of the Fin de Siècle. *Hungarian Studies*. 16/2. 297–306. URL: < <https://epa.oszk.hu/01400/01462/00028/pdf/297-306.pdf> > Last access: 8<sup>th</sup> November, 2020.
29. Schwartz, Agata. 2007. *Shifting Voices: Feminist Thought and Women's Writing in Fin-de-Siècle Austria and Hungary*. Montréal, McGill-Queen's University Press.
30. Stewart, Fiona. 2011. *In The Beginning was the Garden: Anna Lesznai and Hungarian Modernism, 1906–1919*. Doctoral thesis at York University. URL: < [https://www.academia.edu/26931207/IN\\_THE\\_BEGINNING\\_WAS\\_THE\\_GARDEN\\_Anna\\_Lesznai\\_and\\_Hungarian\\_Modernism\\_1906\\_1919](https://www.academia.edu/26931207/IN_THE_BEGINNING_WAS_THE_GARDEN_Anna_Lesznai_and_Hungarian_Modernism_1906_1919) > Last access: 8<sup>th</sup> November, 2020.
31. Szabados, Bettina. 2020a. Egy „unheimlich”, különös jelenség – Lukács György szépirodalmi megörökítései. URL: < <https://btk.mta.hu/ismerettar/ismeretterjesztes/1492-egy-unheimlich-kulonleges-jelenseg-lukacs-gyorgy-szepirodalmi-megorokitesei> > Last access: 8<sup>th</sup> November, 2020.
32. Szabados, Bettina. 2020b. Georg Lukács in Heidelberg: A Crossroad Between the Academic and Political Career. *Filozofia [Bratislava]*. 75/1. 51–64.
33. Török, Perta – Szilágyi, Judit (ed.) 2007. Lesznai Anna élete és művészete 1–2. *Enigma*. Vol. 14. Issues No. 51–52. (Special thematic issue.)
34. Török, Petra. 2010. *Sorsával tetováltan önmaga – Válogatás Lesznai Anna naplójegyzeteiből*. Budapest, Argumentum Kiadó.
35. Török, Petra. 2012. *Ornamenssé váltott sors – Művészeti és irodalmi otthonteremtés Lesznai Anna életművében*. Doctoral thesis at ELTE University, Budapest. URL: <http://doktori.btk.elte.hu/phil/torokpetra/diss.pdf> > Last access: 8<sup>th</sup> November, 2020.
36. Vezér, Erzsébet. 1979. *Lesznai Anna élete*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
37. Weber, Marianne 1948. *Lebenserinnerungen*. Bremen, Johs. Storm.

УДК 1(091)  
ББК 87.3

**Святослав Вячеславович Шачин**  
независимый исследователь,  
Мурманск, Россия

## ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЮРГЕНА ХАБЕРМАСА: ОСНОВЫ ТЕОРИИ ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО ПРАВОВОГО ГОСУДАРСТВА

***Аннотация.** Ю. Хабермас показывает, что демократическое правовое государство возникло на основе социального процесса, при котором между антагонистическими классами, характерными для капиталистического общества, возникла тонкая прослойка коммуникативной общественности, способной сформулировать общий интерес и выразить его в языке правовых норм. Последние стали обязательными в качестве программ для деятельности государства, целью которых является обеспечение прав каждого человека, что подразумевает диалектическое единство индивидуальной и коллективной автономии, что порождает эффект происхождения легитимности из легальности (подчиняющиеся правовым нормам являются одновременно и их авторами, а демократическая процедура принятия правовых норм позволяет учесть все значимые интересы и их согласовать друг с другом). Именно это и обеспечивает стабильное развитие государства, так как господство становится рациональным. Рутинные процессы могут нарушаться кризисами, в ходе которых происходит мобилизация народных масс в форме гражданского неповиновения. В результате активизируются новые дискуссии о целях общественного развития и способах их достижения и возникают новые политические движения, оказывающие влияние на устройство государства. Успешность становления демократического правового государства в России зависит от формирования в нашем обществе коммуникативной общественности и исполнения ею своей собственной миссии выработки всеобщего интереса.*

***Ключевые слова:** Демократия, право, рациональное господство, коммуникативная общественность, автономия.*

*Svyatoslav Shachin,  
PhD in Philosophy, Docent,  
independent researcher  
Murmansk, Russia*

## THE POLITICAL PHILOSOPHY BY JÜRGEN HABERMAS: FUNDAMENTALS OF THE THEORY OF A DEMOCRATIC STATE GOVERNED BY THE RULE OF LAW

***Abstract.** J. Habermas shows that a democratic state based on the rule of law emerged on the basis of a social process in which a thin layer of communicative society emerged between the antagonistic classes' characteristic of capitalist society, able to formulate a common interest and express it in the language of legal norms. The latter have become mandatory as programs for the activities of the state, the purpose of which is to ensure the rights of each person, which implies the dialectical unity of individual and collective autonomy, which generates the effect of the origin of legitimacy from legality (those who obey legal norms are also their authors, and the democratic procedure for adopting legal norms allows you to take into account all significant interests and coordinate them with each other). This is what ensures the stable development of the state, as the rule becomes rational. Routine processes can be disrupted by crises, during which the popular masses are mobilized in the form of civil disobedience. As a result, new discussions about the goals of social development and how to achieve them are intensified, and new political movements that influence the structure of the state are emerging. The success of the establishment of a democratic state governed by the rule of law in Russia depends on the formation of a communicative public in our society and the fulfillment of its own mission of generating universal interest.*

***Keywords:** democracy, law, rational domination, communicative society, autonomy.*

### 1. Актуальность темы

Несмотря на постсоветские реформы, в России сложилась авторитарная политическая система, которая препятствует социальному прогрессу. Если отыскивать причины этого, то часто говорят, что оли-

гархия, экспортирующая сырье, заинтересована в блокировании прогрессивных политических изменений. Однако более глубокой причиной является отсутствие рациональности в политической системе и в обществе в целом. Поскольку авторитарные политики принимают иррациональные решения, гражданское общество озабочено скорее отысканием способов обхода законов, чем участием в дискурсах с целью изменения самих принципов политического устройства и содержания конкретных законов и практик их исполнения в направлении соответствия их нормам разума. В результате политическая система страдает от отсутствия легитимности: господствует обыденное поведение, основанное на следовании коллективным стереотипам, в соответствии с которыми законы соблюдаются только в том случае, если они приносят пользу мне (или моей социальной группе) и если наказания от их несоблюдения перевешивают ту выгоду, которая возникает при их несоблюдении. На языке практической философии это означает примат гетерономии над автономией, как индивидуальной (в смысле действия на основе моральных принципов), так и коллективной автономии (в смысле формирования общей воли, которая превосходит изолированную волю всех, как об этом писал Ж.-Ж. Руссо). Поэтому исследование политической философии Ю. Хабермаса необходимо для решения вопроса о том, как рационализировать политическую систему, с тем чтобы она могла реализовать всеобщий интерес, а не просто служить интересам правящего класса. Однако этот общий интерес еще предстоит выяснить, в противном случае общество не имеет руководящих принципов развития. Коммуникативная общественность, исследованная Ю. Хабермасом как самая творческая сила в демократическом конституционном государстве, стремится найти общий интерес и разработать стратегию прогрессивных социальных изменений. Поэтому необходимо изучить, каким образом может быть сформирована эта социальная сила.

## **2. Общие цели теории демократического правового государства**

Для Ю. Хабермаса было важно обосновать возможность взаимопонимания между участниками языковой коммуникации для того, чтобы развить теорию практического дискурса, в ходе которого может быть



найдена норма действий, что будет одобрена классами современного общества с конфликтующими интересами. Далее эта норма станет выражением общего проекта демократического правового государства, призванного постепенно преобразовать общественную жизнь в направлении её гуманности. При этом будут гарантированы индивидуальная и коллективная автономия в единстве: соблюдение универсальных прав и свобод каждого члена общества (т.е. индивидуальная автономия) и самоопределение сообщества граждан государства в том смысле, что они сами будут авторами своих правовых норм, а, следовательно, будут соблюдать эти законы, пока они будут выражением этого общего интереса; если же это будет не так, то заново будут «запускаться» практические дискурсы с целью нахождения на новом уровне этого общего интереса и его выражения в изменившемся законодательстве. То есть теорию коммуникации Ю. Хабермаса завершает его теория демократического правового государства, причём немецкий мыслитель постоянно думает и над тем, каким образом возможно торжество принципов такого государства во всемирном масштабе.

### **3. Основные положения теории коммуникативной общественности**

Эту теорию Ю. Хабермас стал разрабатывать в своей первой работе «Структурные изменения публичности» (1963). Коммуникативная общественность есть сообщество людей, которые могут самостоятельно и публично использовать свои разум в ходе дискуссий друг с другом, чтобы найти и сформулировать общий интерес. Условия возможности доступа личности в общественность: во-первых, свобода от политического и экономического принуждения, что предполагает высокий уровень материального благосостояния и политических свобод; во-вторых, способность выражать интересы соответствующей социальной среды языком, понятным представителям других социальных классов, в-третьих, стремление к взаимопониманию и разработке политических программ, которые посредством деятельности демократического конституционного государства реализуют общий интерес. Тенденции развития общественности препятствуют изменения массового сознания из-за воздействия методов манипуляции и массовой культуры, которая блокирует развитие способностей к независимому и творческому мышлению.

В следующей работе «Познание и интерес» (1968) Ю. Хабермас предложил анализ эмансипаторского интереса как способности постепенно преобразовывать социальную жизнь для того, чтобы структурировать общество в разумном порядке. На пути развития этих способностей стоят идеологии как квази-рациональное выражение психопатологий, которые укоренены в неврозах вследствие неудовлетворенных потребностей личностей, вытесненных в подсознание. В ходе психоаналитической беседы критического теоретика с приверженцами идеологий вскрываются истоки этих неврозов, преодолеваются ложные цели и формируются способности к разумному постижению которая позволяет свободно формировать освободительный интерес.

В работе «Теория коммуникативного действия» Ю. Хабермас вырабатывает теорию политической подсистемы социальной системы, основанную на универсальной коммуникативной теории разума. Коммуникативная деятельность определяется как способность достичь взаимопонимания в языковом общении и, таким образом, разработать универсальные нормы действий, основанные на взаимном признании участников общения. Это предполагает социальное развитие как постепенный процесс рационализации жизненного мира в направлении формирования всеобщего коммуникационного сообщества. Отделение политической подсистемы вместе с экономической от жизненного мира выступает как второй результат коммуникативной рационализации. В жизненном мире под влиянием институционального механизма формального права формируются четыре социальных роли: две в частном секторе (рабочий и потребитель) и две в общественной сфере (клиент и гражданин государства). Критика позднего капитализма совершается на основе анализа расширяющейся диспропорции между растущим значением роли клиента и сокращением роли гражданина.

#### **4. Основные характеристики права, по Хабермасу**

Необходимость разработки систематической теории государства, основанного на верховенстве права, заключается в следующем. В обществе дискурс не может служить единственным механизмом координации планов действий, поскольку отсутствует прямая связи между пониманием общих интересов и мотивацией к действию. Отсюда

вытекает необходимость в сложной институциональной структуре, которая будет побуждать каждого субъекта действовать на основе норм, разработанных в дискурсе, при условии признания их действительности и разумности. На основе деятельности демократического правового государства может постепенного сформироваться рациональный общественный строй, в котором право будет выступать как средство регулирования общественной жизни. Однако для этого оно должно стать позитивным, т.е. соответствующим духу модерна.

Позитивность права, согласно работе «Фактичность и значимость», состоит в следующем: во-первых, оно лишено религиозной или метафизической подоплёки, то есть, является именно человеческим творением, результатом деятельности разума, а не божественного откровения или инспирации правителей, должность которых обладает мистическим или не поддаваемым сомнениям традиционным авторитетом. Во-вторых, оно принято в соответствии с процедурой, считающейся легитимной – это, по Хабермасу, означает, что содержание норм вырабатывается именно в процессе дискурса общественности, и демократическое правовое государство своей сложной институциональной системой позволяет вовлечь в обсуждение содержания норм всех заинтересованных лиц. В результате адресаты права могут также понимать себя как его авторы – это один из самых фундаментальных принципов демократического правового государства. А отсюда вытекает авторитет правовой системы в целом в глазах каждого актора, и у него возникает установка на соблюдение законов исходя из уважения к деятельности человеческого разума, воплощённого в правовой системе – в этом лежит фундамент правовой культуры. В-третьих, само проведение норм в жизнь и даже применение санкций осуществляется в правовой форме, что исключает произвол и позволяет соединить волю и разумное убеждение как в обладателях государственной должности, так и в адресатах правовых норм.

## **5. Конечные цели демократического правового государства**

Но самое главное: вся эта демократическая правовая система существует для того, чтобы гарантировать наличие у каждого человека фундаментальных субъективных прав и их соблюдение. Эти права

Хабермас формулирует следующим образом: «(1) Фундаментальные права, которые вытекают из политически автономного оформления (*Ausgestaltung*) права на максимально возможную меру равных субъективных свобод действий. Эти права требуют как необходимый коррелят: (2) Фундаментальные права, которые вытекают из политически автономного формирования (*Ausgestaltung*) статуса члена добровольной ассоциации правовых товарищей (*Rechtsgenossen*); (3) Фундаментальные права, которые непосредственно вытекают из возможности обжалования прав и политически автономного формирования индивидуальной правовой защиты». Эти права вытекают из применения принципа дискурса к правовому медиуму как таковому, которые регулируют отношения друг с другом членов ассоциации гражданского государства. Они обеспечивают только частную автономию правовых субъектов, признающих друг друга в роли адресатов права. Но на следующем этапе полагания прав они получают роль ещё и авторов права – благодаря: «(4) Фундаментальным правам на равные шансы участия в процессах формирования [общественного. – С. Ш.] мнения и воли, в котором граждане осуществляют свою политическую автономию и полагают легитимное право». Это политическое право даёт возможность гражданам государства оказывать влияние на развитие частной и политической автономии. И в этом отношении все предшествующие права подразумевают (*implizieren*) пятый комплекс прав, которые можно назвать социальными: «(5) Фундаментальные права на обеспечение жизненных условий, которые гарантируют такую меру социальных, технических и экологических [предпосылок жизнедеятельности. – С. Ш.] для равнозначного использования описанных в пунктах (1)–(4) гражданских прав в данных обстоятельствах».

Дискурсивное обоснование прав человека позволяет объяснить внутреннюю взаимосвязь возникновения легитимности из легальности (при всей парадоксальности этого): все конкретные содержания норм, а также процессы их применения есть результат творческой деятельности общественности, без которой вся система обречена на деградацию. Эта спонтанность не вынуждается правом, а обеспечивается либеральной политической культурой общества, качествами граждан государства (особенно хорошо это будет дальше разобрано в связи с

обсуждением проблемы толерантности у Хоннета): право должно открывать источники легитимации, над которыми оно само не властно.

### **6. К вопросу о практической реализации целей демократического правового государства**

Только что были приведены фундаментальные принципы демократического правового государства, которые гарантируют вовлечение в политическую жизнь как можно большего количества заинтересованных граждан в качестве участников дискурсов. В ходе таких дискурсов будут выработаны разумные нормы деятельности в рамках существующих социальных институтов, и весь порядок в государстве получит одобрение граждан. Возникает вопрос о том, каким образом вся эта теоретическая система может стать действенной на практике. Этот вопрос Хабермас обсуждает в разделе VIII, посвящённом роли гражданского общества и политической общественности (S. 399–468).

Общество представляет собой переплетённую сеть организаций, каждая из которых оперирует внутри соответствующей подсистемы – экономики, политики, культуры и социализации. В политике исполнительная власть не просто образует комплекс самых тесных связей, обеспечивающих управление в масштабах всего общества, но и оказывают контрвлияние на демократическую циркуляцию власти, обеспечивая себе массовую лояльность путём спланированных воздействий на общественность и направляя в нужное русло законодательный процесс. Однако административная подсистема, если она полностью подминает под себя демократическую процедуру, оказывается перед угрозой внести искажения в остальные подсистемы общества и нарушить нормальное функционирование экономики, затруднить осмысление бытия в сфере культуры и деформировать процесс социализации в направлении обеспечения полностью несамостоятельных и лояльных властям подданных. Следовательно, возникает проблема обеспечения надёжных коммуникативных взаимосвязей между подсистемами, которые сама административная подсистема своими силами породить не может – в установлении их заключается задача коммуникативной общественности, которую тем самым нельзя полностью свести только к

политическим функционерам и экспертам, которые те привлекают к обсуждению каких-либо вопросов управления государством .

Общественность в целом сохраняет тесную связь с частной сферой – она фактически состоит из ассоциаций свободных людей в свободное время, в которых осуществляются разнообразные активности, от игровых, спортивных и эстетических до религиозных, научных и философских. Однако, как пишет Хабермас, «ядро гражданского общества образуют ассоциации, которые институционализируют разрешающие проблемы дискурсы по вопросам всеобщего интереса в рамках организационно оформленной общественности». То есть те представители общественности, которые могут донести мнения гражданского общества до политической элиты, являются самыми активными членами демократического правового государства. И вся система будет нормально функционировать в том случае, если эти представители общественности, с одной стороны, останутся в роли свободных от экономического интереса и логики борьбы за власть интеллектуалов, способных дискутировать по принципиальным вопросам о целях и смыслах общественного развития и сохранять контакт с теми исходными гражданскими ассоциациями, из которых они вышли; с другой стороны, если они будут обладать таким высоким статусом в обществе, что к их мнениям будут прислушиваться политики и управленцы, принимающие релевантные для всего общества решения. Возникает вопрос: как это обеспечить? Для этого мы должны обратиться к анатомии демократического правового государства и описать более подробно коммуникативные потоки, циркулирующие в нём и поддерживающие систему власти через обеспечение обратной связи власти с остальным обществом.

### **7. Конкретные механизмы функционирования системы демократического правового государства**

Хабермас раскрывает эту проблематику, опираясь на теоретическую модель Бернхардта Петерса, согласно которой политическая система структурирована по модели центр-периферия, соединённых друг с другом комплексом «шлюзов», и непрерывно занята решением двух основных проблем – обеспечения легитимности решений

ядра и проницаемости коммуникативных потоков между центром и периферией. Центр устроен полиархически, то есть включает в себя несколько комплексов власти: парламентская, административная и судебная власть. Парламентарии открыты воздействиям со стороны гражданского общества благодаря деятельности многообразных самоуправляющихся общин, гражданских форумов или мероприятий, на которых учёные совместно с политиками проводят разнообразные обсуждения (весь этот комплекс институтов составляет внутреннюю периферию ядра). Однако они в меньшей степени способны решать общественные проблемы – на этом специализируется государственная администрация, выполняющая свои функции управления в масштабах всего общества согласно принципам построения рациональной бюрократии.

Теперь мы перешли к внешней периферии для этого ядра – она делится на «получателей» и «поставщиков». Первые многообразными способами проводят решения властей в жизнь, например, капиталистические концерны – в форме реализации промышленной, экологической политики, политики социально-ответственного бизнеса и пр.; также здесь действуют свои государственные и частные фонды, поддерживающие конкретные проекты, заинтересованные группы и мн. др. «Поставщики» же ставят общественные вопросы, выдвигают на обсуждение политические вопросы, артикулируют потребности и интересы и оказывают прямое или косвенное, открытое или закрытое влияние на решение властного центра (но пока ещё не привлекаются напрямую в качестве экспертов во властные структуры – в этом и состоит отличие «внешней» периферии от внутренней). Большую роль во внешней периферии играют многообразные средства массовой коммуникации, которые формируют или изменяют мировоззрение широких слоёв общественности. Однако именно неформальные коммуникативные каналы внутри общественности в силу их многочисленности и слабой организованности играют огромную роль в восприятии широкими кругами народных масс решений центра и в формировании определённой установки по отношению к этим решениям. То есть первая проблема, которую должна решать данная система – это обеспечение легитимности, то есть сознательного доверия остального общества по

отношению к политической элите и потому готовности сознательно подчиняться решениям демократического государства.

Однако ядро действует по большей части рутинным образом: юристы выносят решения, бюрократы готовят законопроекты и перерабатывают поручения, парламенты дискутируют по проблемам бюджета и законодательства, партийные лидеры проводят предвыборные кампании и т. д. Хотя в этой системе теоретически и требуется открытость к потребностям общества, тем не менее сама по себе она не гарантируется: элита может замкнуться в себе и действовать исходя из своих собственных способов понимания реальности и узких интересов, а далее манипулировать широкими слоями общественности, выдавая свой интерес за всеобщий. Чтобы этого не произошло, требуются коммуникативные потоки противоположной направленности – от периферии к центру, и вопрос как раз и состоит в том, чтобы самоорганизующиеся коммуникативные потоки могли бы оказывать влияние на принятие решений. При этом могут быть такие ситуации, что по-настоящему новое слово в решении социальной проблемы поступает как раз с периферии. Сама модель правового государства не предопределяет спонтанность и инновативность неформальных коммуникаций, всё зависит от либеральной культуры общества: понимание смысла есть дефицитный ресурс, который не может быть усилен административным регулированием или порождён экономическим стимулированием, вся эта система должна быть только восприимчива к этой способности и создать эффект резонанса для подобного рода инновативных мнений, а не поглощения их или заглушения.

## **8. Кризисные ситуации в демократическом правовом государстве и их роль в его развитии**

И вот для ответа на вопрос о возможностях такого резонанса Харбермас фактически рассматривает кризисные ситуации в жизни демократического правового государства, в которых происходит заметная политическая радикализация общественности и резко активизируются коммуникативные процессы. В них на передний план выдвигаются новые лидеры, которые приобретают авторитет благодаря своим взглядам – широкие слои народа высказывают одобрение их деятельности



благодаря тому, что они ощущают созвучие своего частного опыта и того содержания, которое артикулируют новые лидеры массовых мнений. Они говорят слово, рвущиеся с языка широких масс людей, и те становятся под знамёна новых социальных движений. Хабермас опять подчёркивает, что многое зависит от либеральной культуры общества, от наличия опыта публичных коммуникаций и разумных обсуждений проблем в жизненной практике широких слоёв народных масс: только при этом условии события не пойдут по пути популистского индоктринирования народных масс, провоцирующего ослабление мыслительных способностей у каждого конкретного человека и отождествления своих рациональных взглядов с изрекаемыми суждениями вождей; вместо этого новые социальные движения призваны вовлечь в обсуждение социальных проблем каждого гражданина, но так, чтобы он своим голосом выразил бы своё не-вынужденное одобрение мнению лидеров, а при необходимости мог бы их подвергать критике и оказывал бы тем самым своё влияние на изменение требований данного движения. Высшим выражением такого протеста против обособления политической элиты является гражданское неповиновение как совокупность актов «свободного от насилия символического нарушения правил» (цитата со S. 462). С одной стороны, эти протесты апеллируют к обладателям должностей и депутатских мандатов дальше продолжать формально завершённые обсуждения и подвергнуть их ревизии под влиянием критики. С другой стороны, они обращаются к чувству справедливости большинства общества, то есть к критическому суждению граждан государства, которое мобилизуется необычными средствами. Эти протестные движения прорывают замкнутость политической системы по отношению к жизненному миру и указывают на тесную укоренённость правового государства в частной гражданской инициативе: граждане – не просто подданные, обязанные подчиняться решениям властей, но могут быть также и коллективными авторами таких решений. А правовое государство не есть застывшая система, но подверженное постоянным трансформациям предприятие, которое «направлено на то, чтобы в изменившихся обстоятельствах по-новому реализовать систему прав человека, то есть лучше их интерпретировать, более удачным образом институционализировать и более полно исчерпать их содержание в радикальном отношении» (S. 464).

## **9. Философия демократического правового государства**

### **Ю. Хабермаса и её роль в современных российских условиях**

Таким образом, демократическое правовое государство возникло в Германии на основе социального процесса, при котором между антагонистическими классами, характерными для капиталистического общества, возникла тонкая прослойка коммуникативной общественности, способной сформулировать общий интерес и выразить его в языке правовых норм. Последние стали обязательными в качестве программ для деятельности государства, целью которых является обеспечение прав каждого человека, что подразумевает диалектическое единство индивидуальной и коллективной автономии, что порождает эффект происхождения легитимности из легальности (подчиняющиеся правовым нормам являются одновременно и их авторами, а демократическая процедура принятия правовых норм позволяет учесть все значимые интересы и их согласовать друг с другом). Именно это и обеспечивает стабильное развитие государства, так как господство становится рациональным. Рутинные процессы могут нарушаться кризисами, в ходе которых происходит мобилизация народных масс в форме гражданского неповиновения. В результате активизируются новые дискуссии о целях общественного развития и способах их достижения и возникают новые политические движения, оказывающие влияние на устройство государства.

Данный вывод показывает, что успешность становления демократического правового государства в России зависит от формирования в нашем обществе коммуникативной общественности и исполнения ею своей собственной миссии выработки всеобщего интереса. При этом наблюдающаяся сейчас активизация политических процессов может повлечь за собой активизацию интереса широких слоёв народных масс к тем проектам общественного развития, которые уже разработаны в среде российской коммуникативной общественности. В результате можно ожидать соединение идей с интересами, что неизбежно повлечёт за собой изменение институциональной реальности. Россия в этом смысле идёт по пути западных политических процессов, однако в силу специфики своего исторического развития может обогатить их своим собственным вариантом становления демократического право-

вого государства в условиях массового распространения цифровых технологий, которые повлекут за собой значимые изменения в антропологии человечества. Эту задачу можно решить за счёт выработки нового мировоззрения, основанного на синтезе материализма и идеализма, первым шагом к которому будет синтез немецкого рационализма и российской духовности. Поэтому Россия может обогатить мировую политическую науку новыми универсальными целями общественного развития и новыми способами их выражения в правовой форме. В этом состоит задача дальнейших исследований.

#### *Список литературы*

1. Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit. 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1990.
2. Habermas J. Erkenntnis und Interesse. 7. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1979. S. 310–325.
3. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. 4. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1987. Bd. 1, 2.
4. Habermas J. Faktizität und Geltung. Frankfurt-am-Main: Suhrkamp-Verlag, 1994.
5. Luhmann, Niclos. Politische Theorie im Wohlfahrtstaat. München, 1981.
6. Peters, Bernhardt. Die Integration moderner Gesellschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp-Verlag, 1993.

УДК 1(091)  
ББК 87.77

*Анна Юрьевна Шачина,  
канд. пед. н., независимый исследователь  
Мурманск, Россия*

## **КРИТИКА ПЕДАГОГИЧЕСКОГО РАЗУМА, ИЛИ К ВОПРОСУ О НЕОБХОДИМОСТИ И СУТИ СКЕПСИСА В ПЕДАГОГИКЕ**

***Аннотация.** Статья посвящена роли скептицизма в педагогике. Обращается внимание на то, что наша эпоха характеризуется глобальным кризисом в системе образования. В полемике с современной действительностью автор статьи исходит из диалектики ценности образования. Демократические общества возможны, если взрослые воспитывают своих детей до состояния автономии, что является целью образования. Педагогический скептицизм опирается на педагогическую систему И. Канта, которая может быть реконструирована на основе его критических работ и работ по антропологии и педагогике. Опора на кантовские идеи была необходимым моментом развития скептической трансцендентально-критической педагогики, чьи идеи сегодня очень полезны для анализа актуальных проблем образования.*

***Ключевые слова:** глобальный кризис, система образования, подлинность человеческой жизни, автономия, гетерономия, мозг, законы мышления, чувственная подготовка к нравственности, ценности, парадокс чистого практического разума, скептическая трансцендентально-критическая педагогика, скептицизм.*

*A. Yu. Shachina,  
PhD in Pedagogy, independent researcher  
Murmansk, Russia*

## **CRITICISM OF PEDAGOGICAL REASON, OR ON THE QUESTION OF THE NECESSITY AND ESSENCE OF SKEPTICISM IN PEDAGOGY**

***Abstract.** The article is devoted to the role of of skepticism in Pedagogy. The attention is taken to the fact that our era is characterized through a global cri-*

*sis in the education system. In the polemic with the modern reality the author of the article proceeds from the dialectics of the value of education. Democratic societies are possible if adults bring up their children to the autonomy, that is the aim of education. The pedagogical skepticism is based at the I. Kant's pedagogical system, that let reconstruct itself based on his critical works and his works about anthropologic and pedagogics. It was very necessary for development of sceptic transcendental-critic pedagogy their ideas are today very useful for critic point of view at the actually problems of education.*

**Keywords:** *global crisis, education system, the authenticity of human life, autonomy, heteronomy, brain, laws of thinking, a sensual preparation for morality, values, the paradox of pure practical reason, sceptic transcendental-critic pedagogy, skepticism.*

Наша эпоха полна вызовов для человека и человечества в целом, и самый большой из них – это глобальный кризис в системе образования. Немецкие учёные-педагоги ещё пятнадцать лет назад говорил о катастрофе в сфере воспитания и обучения – в сфере образования в целом<sup>123</sup> При этом отмечается отсутствие согласия в понимании педагогических задач и даже единого понятийного аппарата<sup>124</sup>. Современный психиатр и психоаналитик М. Винтерхофф в своей книге и в своих лекциях заявляет, что Германия глупеет (это связано с дигитализацией и не только)<sup>125</sup>. А немецкий нейробиолог Манфред Шпитцер отмечает, что каждый четырнадцатый немецкий школьник не может выдержать выпускные государственные экзамены в рамках программы общеобразовательной школы<sup>126</sup>. Российский психолог А.Г. Асмолов отмечает, что самый большой страх в 2015–2016 году, согласно социологическим опросам, был страх потери смысла жизни и ссылается на своего из-

<sup>123</sup> Ladenthin, Völker: Von der Notwendigkeit, erneut über Erziehung zu reden. In: Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 1, 2007. – S. 3 – 10.

<sup>124</sup> Westermann, Henrik: Prinzip und Skepsis als Grundbegriffe der Pädagogik. Frankfurt a.M./Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien: Peterlang, Europäischer Verlag für Wissenschaften, 2005. – S. 9 – 10.

<sup>125</sup> Winterhoff, Michael: Wie die Digitalisierung unsere Kinder verblödet: <https://www.youtube.com/watch?v=zzLM3CrYm0> (31.01.2021).

<sup>126</sup> Spitzer, Manfred: Wie lernen Kinder? Aktuelles aus der Gehirnforschung: <https://www.youtube.com/watch?v=vujELzwdpQ&t=1544s> (31.01.2021).

вестного учителя А.Н. Леонтьева, что «обогащение информацией при общении души» остаётся проблемой нынешнего века<sup>127</sup>.

Вероятно, что проблема наших обществ заключается в том, что они деградируют до обществ грамотного потребителя: люди, с одной стороны, становятся более материально нежели духовно ориентированными, с другой стороны, они поставлены современными требованиями жизни, в условия постоянного ускорения, когда каждый год в потоке конкуренции, им приходится быть немножечко быстрее уже не для того, чтобы что-либо обрести, а для того, чтобы сохранить имеющееся. Известный немецкий социолог Хартмут Роза говорит в связи с этим о психологическом явлении «burn out»<sup>128</sup>. Всё это сопряжено с постоянным экзистенциональным страхом, который не оставляет места для творчества и самоопределения. Поставлена под угрозу подлинность человеческой жизни, всё чаще итог образования людей сводится к тому, что они способны выстроить красивый «фасад, за которым нет обжитого дома»<sup>129</sup>. Такие взрослые соответствующим своему развитию образом и воспитывают подрастающее поколение.

Сегодня мы говорим о компетентностном подходе в образовании: *hard skills*, *soft skills*, возводя компетенции в ранг образовательных задач. М. Винтерхофф указывает на то, что понятия эти пришли из бизнеса, и человек только сам может развить в себе компетенции. В то время, когда необозримое множество теоретических и практических проектов в большинстве случаев ориентируют на «здесь и сейчас, на полезное, целесообразное, практическое»<sup>130</sup>, главная проблема и задача образования и воспитания, по мнению Винтерхоффа – сохранение

<sup>127</sup> Асмолов А.Г. Антропология будущего науки XXI века в поисках междисциплинарного синтеза: <https://www.youtube.com/watch?v=zIY6bA5ONQw> (31.01.2021).

<sup>128</sup> Rosa, Hartmut: In welchen Zeiten leben wir: Zeitsouverinität im Zeitalter von Multitasking und permanenter Verfügbarkeit. In: Rosa, Hartmut: Über falsche und wahre Bedürfnisse. Original-Vorträge. CD. Berlin/Ulrich: Auditorium Netzwerk, 2016.

<sup>129</sup> Bollnow, Otto Friedrich: Das Echt-sein und das Unecht-sein. In: Bollnow, Otto Friedrich: Die pädagogische Atmosphäre: Untersuchungen über die gefühlsmäßige zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung. – Essen: Verl. «Die Blaue Eule», 2001. – S. 91.

<sup>130</sup> Westermann, Henrik: Prinzip und Skepsis als Grundbegriffe der Pädagogik. Frankfurt a.M./Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien: Peterlang, Europäischer Verlag für Wissenschaften, 2005. – S. 10.

психики детей хотя бы на таком уровне, обладателями которой стали мы, тогда, с нашей точки зрения, справедливо полагает учёный, дети сами сориентируются в их будущем. Вспомним, что ещё Теодор Литт в споре с национал-социалистами указывал на то, что будущее нам не принадлежит, и иметь перед глазами образ человека будущего означает насилие над человеческим назначением, а именно его автономией и способностью пользоваться собственным рассудком. Сказанное во все не означает отказ от всякой педагогики, но развитие ребёнка и введение его в мир человеческой культуры. Литт указывает на те эпохи и культуры, когда «отсутствие наших благ было само собой разумеющимся, и люди дышали и двигались в том жизненном пространстве как в само собой разумеющемся живительном воздухе целостного духовно-нравственного бытия ... Тогда ещё был жив тот идеал образования, над которым не рефлексировали, а сегодня рефлексировать над идеалом образования, который не может жить»<sup>131</sup>. И далее: «Всё изначальное воспитание проводилось в той форме, что совокупность само собой разумеющихся норм, регулировавших образ жизни, транслировалась находящимся в стадии становления человеческим детям... Здесь речь не шла о том, чтобы заложить определённый образ человечества как планомерно изготовленный продукт и произвести его по меркам, установленным в соответствии с этими формулами... Но хотели укрепить, насколько это было возможно в подрастающем поколении, не более, чем всегда практикуемый обычай, вечную веру, всегда требуемый навык и всегда ценную добродетель во всей их простоте и беспристрастности». Речь шла о «соблюдении канона образа жизни, который был не более чем квинтэссенцией само собой разумеющегося образа жизни, выработанного обществом»<sup>132</sup>.

Что происходит сегодня становится ясно из лекции М. Винтерхоффа, которой сплошь и рядом можно найти подтверждение в окружающей нас действительности. Пирамида развития детей поставлена с ног на голову: дети, становясь взрослыми, в своём психическом развитии, остаются на уровне ребёнка 10-16 месяцев, а именно: они не могут отличать объект от субъекта, объективируя всё и всех, они могут только

<sup>131</sup> Litt, Theodor: Führen oder Wachsenlassen. – Stuttgart, Klett Verlag, 1965. – S. 31.

<sup>132</sup> Litt Th. Op. cit. S. 32

требовать и руководить, соответственно своим намерениям, не развиваются их правовое сознание, эмпатия, уважение к другим, терпимость к разочарованию. Отмечаются такие примеры, что раньше пятилетний ребёнок слушал взрослого не из послушания, а потому что это взрослый, и ему есть что сказать, дети вели себя в ресторане прилично, потому что понимали, что кругом люди, которые не хотят, чтобы им мешали. Как врач психиатр Винтерхофф отмечает, что поведение детей на чужой им территории очевидно изменилось по сравнению с поведением детей двадцать – тридцать лет назад. Сегодня в эпоху дигитализации известны случаи, когда студенты пишут преподавателю СМС среди ночи с вопросом, проверил ли он их работу, выходят в ZOOM, отключив видеосвязь. Причину тому Винтерхофф усматривает в том, что современные родители находятся в состоянии симбиоза с их детьми, и зачастую, развитие ребёнка становится потребностью взрослого, а не самого ребёнка, который должен был бы испытывать потребность в развитии своего личностного потенциала (в том числе самоконтроля и эмпатии), в самореализации, как это было характерно для детей ещё в середине и в конце XX века.<sup>133</sup> Стало быть дети становятся более не способными ставить перед собой цели своего развития («Выбирать среди добрых целей» (И. Кант), а поставить им за них их цели не сможет даже Высшее существо, которое, как мы верим, создало человека свободным (наделив его задатками добра, но не искоренив тягу ко злу, к которой относится также лень, в том числе лень и отсутствие мужества пользоваться собственным рассудком, быть ответственным автором своей жизни<sup>134</sup>).

В то же время символом развития науки XXI века становится мозг, и учёные возлагают надежды на то, что, зная закономерности развития мозга, мы можем повлиять на становление человека, согласно обществу идеалу. Да, открытие синапсов привело к осознанию того, что мозг не приспособлен, например, к тому, чтобы заучивать учебный

---

<sup>133</sup> Winterhoff, Michhael: Wie die Digitalisierung unsere Kinder verblödet: <https://www.youtube.com/watch?v=zzLM3CrYm0> (31.01.2021).

<sup>134</sup> Кант И. Ответ на вопрос: “Что такое Просвещение”? // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 1. – М.: Издательская фирма АО «Ками», 1993. – С. 125–147.



материал наизусть, что мозг – это не флэш-карта, что он намного лучше и настолько пластичен, что чем больше мы знаем и умеем к 17 годам, тем больше у нас шансов для самосовершенствования всю последующую жизнь<sup>135</sup>. И всё же, мы знаем, что законы функционирования мозга и закономерности мышления – не одно и то же, человеку в силу этого свойственна непредсказуемость<sup>136</sup>. Добавим, что также считал Кант, а именно, что человек способен с нуля начинать новые цепочки причинно-следственных взаимосвязей, способен кардинально поменять свою жизнь, таким образом, способен ради правды, ради человечества на невыгодное для себя решение. Кант обосновал возможность нравственной свободы. Таким образом, тот, кто объясняет всю жизнь человека функционированием его психики, снимает с него ответственность за собственные решения и лишает его надежды быть свободным, а стало быть, нравственным, если принимать во внимание, что свобода – «это причинность по неизменным законам – законам нравственности»<sup>137</sup>. Если рассматривать эти новые для того времени и актуальные по сей день открытия И. Канта, то применительно к педагогике, их значение для этой науки и практики как нельзя лучше передают слова Йорга Рудольфа: «Педагогическое мышление без Канта можно представить разве только как карикатуру»<sup>138</sup>.

Все эти рассуждения подтверждают мысль Канта о том, что человек – гражданин двух миров: природного и интеллигибельного, и наша задача – самосовершенствование в первом, чтобы стать достойным второго. Воспитание Кант ограничивает шестнадцатью годами<sup>139</sup>, и это воспитание (уход, дисциплинирование, культивирование, цивилизиро-

<sup>135</sup> Spitzer, Manfred: Wie lernen Kinder? Aktuelles aus der Gehirnforschung: <http://www.youtube.com/watch?v=vujELZwcdpQ&t=1544s> (31.01.2021).

<sup>136</sup> Асмолов А.Г. Антропология будущего науки XXI века в поисках междисциплинарного синтеза: <https://www.youtube.com/watch?v=zIY6bA5ONQw> (31.01.2021).

<sup>137</sup> Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. – С. 221.

<sup>138</sup> Fischer, Wolfgang: Immanuel Kant. In: Philosophen als Pädagogen: Wichtige Entwürfe klassischer Denker / Hrsg. von Wolfgang Fischer und Dieter-Jürgen Löwisch. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998. – S. 125–139.

<sup>139</sup> Кант И. Трактат о педагогике. // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 457.

вание (говоря современным языком, социализация) и непосредственно нравственное воспитание) есть чувственная подготовка к нравственности. Нравственное воспитание, согласно Канту, пронизывает все ступени воспитания, начиная с ухода за младенцем, в котором следует усматривать носителя всех задатков личности, и имеет целью, словами интерпретирующего Канта философа русского зарубежья С.И. Гессена, усиление центростремительной силы личности, постепенный рост её внутренней свободы<sup>140</sup>, словами самого Канта, воспитание к совершеннолетию, то есть к умению пользоваться собственным рассудком, к автономии. При этом самая большая проблема в воспитании, согласно Канту: чтобы объединить требование подчиняться законному принуждению и способность пользоваться собственной свободой: «Принуждение необходимо! Как я культивирую свободу при принуждении? Я должен приучить моего воспитанника терпеть ограничение его свободы и в то же время должен привести его к тому, чтобы он [научился] пользоваться своей свободой»<sup>141</sup>. Таким образом, цель всякого образования – его самоустранение, то есть дальнейшее самообразование, и таким образом самосовершенствование, как цель, которая, согласно Канту, в то же время есть долг (при этом вторая цель – счастье другого, причём в негативном аспекте: «Не мешай счастьем другого!»)<sup>142</sup>.

Увы, сегодня снова в педагогической науке снова заговорили о воспитании человека, исходя из общественных потребностей, о приоритетном для общества образе человека, о ценностях, которые должны быть положены в основу воспитания и образования. Самое удивительное, когда современные учёные-педагоги по сути пишут в духе воспитания без Канта о «воспитании к несовершеннолетию»<sup>143</sup> (Теодор Адорно перефразирует Канта) и для подтверждения своей правоты ссылаются на Канта (очевидно, не осознав парадокс метода в критике практического разума, «а именно – то, что понятия доброго

<sup>140</sup> Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. – М.: Школа пресс, 1995. – С. 84–85.

<sup>141</sup> Кант И. Трактат о педагогике. – С. 458.

<sup>142</sup> Кант И. Метафизика нравов в двух частях. // Кант И. Основы метафизики нравственности. – М.: Мысль, 1999. – С. 776–779.

<sup>143</sup> Theodor W. Adorno: Erziehung zur Mündigkeit: [https://www.youtube.com/watch?v=3jYyoZ\\_o5xw](https://www.youtube.com/watch?v=3jYyoZ_o5xw) (Gespräch aus dem Jahre 1969) (31.01.2021).

и злого должно быть определено не до морального закона (в основе которого оно даже должно, как нам кажется, лежать), а только ... согласно ему и им же»<sup>144</sup> (имеется в виду, что добро заключается в действии из субъективных принципов (максим), которые выдерживают критерий непротиворечивости по отношению к высшему нравственному закону, категорическому императиву). Таким образом, нет моральных «ценностей», которые мерцали бы над нами на нравственном звёздном небе, и которые нужно было бы только «снять»<sup>145</sup>), или на книгу Адорно, представляющую собой сборник лекций по философии Канта, в которой чётко разъясняется прямо противоположное тому, что пишут, а именно, что для Канта ценности не важны («ценности являются гетерономными и поэтому необязательными»<sup>146</sup>, что «культ ценностей надо понимать как реакцию на дезориентацию и деструктуризацию общества, в котором традиционные нормы уже утратили свою силу, но индивиды ещё не научились определять своё поведение самостоятельно и постоянно ищут твёрдых ориентиров вовне»<sup>147</sup>. Поэтому, как поясняет представитель скепсиса в педагогике Мариан Хайтгер, мы должны не формировать заданные извне ценности, а развивать личностный потенциал, самостоятельное критическое мышление, способность к оцениванию происходящего, а также собственных желаний и намерений<sup>148</sup>. Если же воспитание способствует гетерономии, то под угрозу ставятся все принципы демократии, что разрушит это достижение человечества.

При этом остаётся провокационный вопрос: до какого возраста легитимно говорить о нравственном воспитании: правомерно ли с моральной точки зрения, что взрослый планирует целенаправленный

---

<sup>144</sup> Кант И. Критика практического разума. // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 439.

<sup>145</sup> Koch, Lutz: Kants Revolutionen. In: Kant – Pädagogik und Politik. /Hrsg. von Lutz Koch und Christian Schönherr. – Würzburg: ERGON-Verlag, 2005. – S. 15.

<sup>146</sup> Адорно Теодор В. Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000. С. 138.

<sup>147</sup> Адорно Теодор В. Проблемы философии морали.

<sup>148</sup> Heitger M. Systematische Pädagogik – Wozu? / Hrsg. von Winfried Böhm und Volker Ladenthin. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 2003. – S. 100.

процесс воспитания другого взрослого, с какого возраста считать взрослым, и возможно ли такое воспитание, если цель воспитания и образования – их постепенное самоустранение, то есть способность к самовоспитанию и самообразованию. Очевидно, воспитание также не должно сводиться к психологическим практикам, которые зачастую несут в себе опасность к манипулированию сознанием, в учение о методе «Критики чистого разума» Кант, обозначает различие между манипулированием сознанием (*übereden*) и убеждением кого-то в чём-то (*überzeugen*): «... критерием того, имеет ли признание чего-то за истинное характер [объективного] убеждения или только внушённого убеждения, внешне служит возможность сообщать его и считать, что его истинность может быть значима для всякого человеческого разума»<sup>149</sup>. Следовательно, чтобы противостоять эмпирической педагогике, и тем опасностям, которые она потенциально представляет для развития личности и общества, необходимо философское обоснование каждого педагогического действия, если оно претендует на то, чтобы считаться таковым<sup>150</sup>. Более решительное требование выдвинул Альфред Петцельт: «Педагогика должна стать философской – или Я станет природным объектом»<sup>151</sup>.

Таким образом мы заговорили о представителях скепсиса в педагогике, ссылаясь на из высказывания для подтверждения своих мыслей. Интересно, что это – и большинстве представители школы трансцендентально критического направления этой науки, во главе которой ученик неокантианца Р. Хёнигсвальда Альфред Петцельт, он делал основной акцент на обоснование условий и предпосылок, а также принципов педагогической практики. В отличие от своего учителя представители скепсиса в педагогике более исходят из учения о постулатах чистого

<sup>149</sup> Кант И. Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1 / под ред. Б. Тушлинга, Н.В. Мотрошиловой // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006. – С. 1029.

<sup>150</sup> Ruhloff, Jörg: Pädagogik ohne praktisch-philosophisches Fundament? In: Kant und Pädagogik: Pädagogik und prakt. Philosophie / Hrsg. von Jürgen-Eckard Pleines. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985. – S. 52.

<sup>151</sup> Petzelt, Alfred: Pädagogik und Philosophie. Einführung in die pädagogische Fragestellung: Aufsätze z. Theorie d. Bildung. Teil I / Hrsg. von W. Fischer. – Freiburg in Breisgau: Lambertus-Verlag, 1961. – S. 24.

критического разума И. Канта, в то время как сам Петцельт, который также ссылается на философию И. Канта, всё-таки истинный католик, и рассматривает человека как создание по Образу и Подобию Бога Живого, а образование и воспитание – на службе цели раскрытия этого Богоподобия личности<sup>152</sup> При этом представляется необходимым подчеркнуть, что Петцельт в своих требованиях «апеллирует не к согласию в вере, но к интеллекту»<sup>153</sup>.

Так что же такое скепсис в педагогике?

Для понимания термина «скепсис» в педагогике обратимся к результатам анализа этого понятия Генриком Вестерманом<sup>154</sup>. Он различает три вида скепсиса:

1. Обычное сомнение, «нормальный скепсис»:
  - a) выражает дистанцированное отношение человека к какому-либо высказыванию, действию, явлению и т.п.;
  - b) не слишком затрагивает «синтез убеждений и мнений» сомневающегося, который не уверен в положении дел и не имеет на этот счёт собственной мировоззренческой позиции;
  - c) такому скепсису нет места в науке.
2. Позиционный [positionelle] педагогический скепсис:
  - a) выражается в отказе, в отвращении от чего-либо, в вердикте;
  - b) основывается на твёрдом убеждении, что ведёт к прямым суждениям без всякого сожаления;
  - c) направлен против веры во всемогущее совершенство человека, но не принижает при этом роли педагогических инноваций;
  - d) Вестерманн ссылается на Фишера, по мнению которого, объект такого скепсиса – «педагогические утопии, иллюзии, пе-

---

<sup>152</sup> Petzelt, Alfred: Subjekt und Subjektivität. Hrsg. von Jürgen Rekus. Mit einer Einleitung von Karl Gerhard Pöppel. – Weinheim; München: Juventa Verlag, 1977. – S. 110.

<sup>153</sup> Каудер цитирует Э. Рулоффа: Kauder, Peter: Alfred Petzelt – Leben und Werk. In: Petzelt, Alfred: Pädagogik wider den Zeitgeist. Ausgewählte pädagogische Abhandlungen (mit Erläuterungen und Arbeitsaufgaben). Hrsg. von Peter Kauder. Hohengengen: Schneider-Verlag, 2003. – S. 297.

<sup>154</sup> Westermann, Henrik. Prinzip und Skepsis als Grundbegriffe der Pädagogik. – Frankfurt am Main / Berlin / Bern / Bruxelles / New York / Oxford / Wien: Peterlang (Europäischer Verlag für Wissenschaften), 2005. – S. 12 – 14.

регибы», при этом собственные убеждения таких скептиков не рассматриваются ими как предмет для скепсиса<sup>155</sup>.

3. Радикальный скепсис:

- a) скепсис понимается как внимательное критическое рассмотрение, проверка на правильность, взвешивание, исследование, обдумывание;
- b) затрагивает всю «систему убеждений» сомневающегося;
- c) радикальный скепсис «берёт под лупу то, что осталось без внимания, то есть без дальнейшей дискуссии в повседневном обычном, а также в позиционном скепсисе и в каждом не-скептическом педагогическом положении или в системе таких положений, но всегда, в то же время, является обуславливающим, а именно, всегда в игре в качестве базиса для доказательства или знания, или исследования и т.д.»<sup>156</sup>;
- d) понимает себя не как учение, а как метод исследования того, что обосновано в педагогических теориях;
- e) не исключает позитивные педагогические учения;
- f) сам не формулирует никакой педагогической позиции;
- g) имеет задачу обратить внимание педагогики на всё то, что претендует на педагогическую значимость;
- h) рассматривает образование не как предмет, а как достижение субъекта;
- i) признаёт не рецепты, а только педагогическое руководство, которое исходит из педагогических принципов, что задают ориентиры, но не установки для педагогической деятельности.

Вестерманн обращает внимание на, казалось бы, не подлежащий сомнению факт, что для развития педагогической теории и практики необходимо сосредоточение на принципах и постулатах, так как без притязания на значимость педагогической теории педагогическая практика была бы случайной.

---

<sup>155</sup> Westermann, Henrik. Op. cit. S. 15. См.: Fischer, Wolfgang. Über den Mangel an Skepsis in der Pädagogik // Fischer, Wolfgang; Ruhloff, Jörg. Skepsis und Widerstreit. Neue Beiträge zur skeptisch-transzendental-kritischen Pädagogik. – Sankt Augustin: Academia Verlag, 1993. – S. 16 – 17. (Вся работа: S. 11 – 26.)

<sup>156</sup> Здесь Вестерманн опять цитирует Фишера: Fischer, Wolfgang. Op. cit. – S. 18.

При этом Вестерманн задаётся вопросом, может ли позиционный скепсис А. Петцельта считаться предварительной ступенью для скептической трансцендентально-критической педагогики Вольфганга Фишера, Йорга Рулоффа, Мариана Хейтгера. Однако, как показывает история развития педагогической мысли, она таковой стала хотя бы потому, что последние – известные ученики А. Петцельта.

Учение этих учёных как никогда актуально сегодня, когда не только философы и педагоги, но и психологи и нейробиологи говорят о вредности объективирования и инструментализирования человека, но все вместе в эпоху капитализма с его требованием показателей эффективности, не знают, как этому противостоять.

### *Список литературы*

1. Адорно, Теодор В. Проблемы философии морали. – М.: Республика, 2000.
2. Асмолов А.Г. Антропология будущего науки XXI века в поисках междисциплинарного синтеза: <https://www.youtube.com/watch?v=zIY-6bA5ONQw> (31.01.2021).
3. Гессен С.И. Основы педагогики: Введение в прикладную философию. – М.: Школа пресс, 1995.
4. Кант И. Критика практического разума. // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. – С. 277 – 733.
5. Кант И. Критика чистого разума: в 2 ч. Ч. 1 / под ред. Б. Тушлинга, Н.В. Мотрошиловой // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. М.: Наука, 2006.
6. Кант И. Метафизика нравов в двух частях. // Кант И. Основы метафизики нравственности. – М.: Мысль, 1999. – С. 563 – 909.
7. Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. – С. 39 – 276.
8. Кант И. Ответ на вопрос: “Что такое просвещение”? // Кант И. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках. – Т. 1. – М.: Издательская фирма АО «Ками», 1993. – С. 125 – 147.
9. Кант И. Трактат о педагогике. // Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. – С. 445 – 504.

10. Adorno, Theodor W.: Erziehung zur Mündigkeit: [https://www.youtube.com/watch?v=3jYyoZ\\_o5xw](https://www.youtube.com/watch?v=3jYyoZ_o5xw) (Gespräch aus dem Jahre 1969) (31.01.2021).
11. Bollnow, Otto Friedrich: Das Echt-sein und das Unecht-sein. In: Bollnow, Otto Friedrich: Die pädagogische Atmosphäre: Untersuchungen über die gefühlsmäßige zwischenmenschlichen Voraussetzungen der Erziehung. – Essen: Verl. «Die Blaue Eule», 2001. – S. 90 – 94.
12. Fischer, Wolfgang: Immanuel Kant. In: Philosophen als Pädagogen: Wichtige Entwürfe klassischer Denker / Hrsg. von Wolfgang Fischer und Dieter-Jürgen Löwisch. – Darmstadt: Wiss. Buchges., 1998. – S. 125 – 139
13. *Heitger M.* Systematische Pädagogik – Wozu? / Hrsg. von Winfried Böhm und Volker Ladenthin. Paderborn; München; Wien; Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag, 2003.
14. Каудер цитирует Э. Рулоффа: Kauder, Peter: Alfred Petzelt – Leben und Werk. In: Petzelt, Alfred: Pädagogik wider den Zeitgeist. Ausgewählte pädagogische Abhandlungen (mit Erläuterungen und Arbeitsaufgaben). Hrsg. von Peter Kauder. Hohengehren: Schneider-Verlag, 2003. – S. 277 – 300.
15. Koch, Lutz: Kants Revolutionen. In: Kant – Pädagogik und Politik. /Hrsg. von Lutz Koch und Christian Schönherr. – Würzburg: ERGON-Verlag, 2005. – S. 9 – 22.
16. Ladenthin, Völker: Von der Notwendigkeit, erneut über Erziehung zu reden. In: Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik, Heft 1, 2007. – S. 3 – 10.
17. Litt, Theodor: Führen oder Wachsenlassen. – Stuttgart, Klett Verlag, 1965.
18. Rosa, Hartmut: In welchen Zeiten leben wir: Zeitsouverinität im Zeitalter von Multitasking und permanenter Verfügbarkeit. In: Rosa, Hartmut: Über falsche und wahre Bedürfnisse. Original-Vorträge. CD. Berlin/Ulrich: Auditorium Netzwerk, 2016.
19. Ruhloff, Jörg: Pädagogik ohne praktisch-philosophisches Fundament? In: Kant und Pädagogik: Pädagogik und prakt. Philosophie / Hrsg. von Jürgen-Eckard Pleines. – Würzburg: Königshausen und Neumann, 1985. – S. 47 – 54.
20. Petzelt, Alfred: Subjekt und Subjektivität. Hrsg. von Jürgen Rekus. Mit einer Einleitung von Karl Gerhard Pöppel. – Weinheim; München: Juventa Verlag, 1977.
21. Petzelt, Alfred: Pädagogik und Philosophie. Einführung in die pädagogische Fragestellung: Aufsätze z. Theorie d. Bildung. Teil I / Hrsg. von W. Fischer. – Freiburg in Breisgau: Lambertus-Verlag, 1961. – S. 11 – 24.



22. Spitzer, Manfred: Wie lernen Kinder? Aktuelles aus der Gehirnforschung:  
<https://www.youtube.com/watch?v=vujELzwcdpQ&t=1544s> (31.01.2021).
23. Westermann, Henrik: Prinzip und Skepsis als Grundbegriffe der Pädagogik.  
Frankfurt a.M./Berlin/Bern/Bruxelles/New York/Oxford/Wien: Peterlang,  
Europäischer Verlag für Wissenschaften, 2005.
24. Winterhoff, Michhael: Wie die Digitalisierung unsere Kinder verblödet:  
<https://www.youtube.com/watch?v=zzLM3CrYm0>

УДК 17  
ББК 87.7

**Тереза Йенеи**

Университет Ньиредьхазы,  
Ньиредьхазы, Венгрия

**Лайош Андраш Киш**

Университет Ньиредьхазы,  
Ньиредьхазы, Венгрия

## ПЕДАГОГИКА ПОСТМОДЕРНА: ФАКТЫ, ВОПРОСЫ, ДИЛЕММЫ

**Аннотация.** В статье проведено сопоставление традиционных образовательных моделей и постмодернистской педагогики (в т.ч. анти-педагогики); показана проблематичность и неоднозначность постмодернистского педагогического плюрализма. Рассматривается влияние национальных культурно-философских традиций на отношение к постмодернизму в педагогике, выделяются и анализируются критический, апологетический и компромиссный варианты педагогической рецепции.

**Ключевые слова:** постмодерн, современная педагогика, диалогичность, плюрализм, антипедагогика.

**Teréz Jenei**

University of Nyíregyháza,  
Nyíregyháza, Hungary

**Lajos András Kiss**

University of Nyíregyháza,  
Nyíregyháza, Hungary

## POSTMODERN PEDAGOGY: FACTS, QUESTIONS, DILEMMAS

**Abstract.** The article compares traditional educational models and post-modern pedagogy (including anti-pedagogy), showing the problematic nature and ambiguity of postmodern pedagogical pluralism. The influence of national

*cultural and philosophical traditions on the attitude to postmodernism in pedagogy is considered. Critical, apologetic and compromise variants of pedagogical reception are pointed out and analyzed.*

**Keywords:** *postmodern, modern pedagogy, dialogicality, pluralism, anti-pedagogy.*

Это почти банальное утверждение, что *постмодерн* стал одним из самых модных понятий в социальных науках и философских текстах последних двух или трех десятилетий. Однако точно определить содержание рассматриваемого понятия практически невозможно. Петер Вацлав Зима утверждает, что сегодня постмодерн может рассматриваться как расплывчатое выражение, какими были раньше *судьба*, божественное *провидение* или даже *флогистон*.<sup>157</sup> Некоторые социологи связывают этот термин с радикальным поворотом капитализма после Второй мировой войны. Например, Даниел Белл или Ален Турен называют структурные изменения позднего капитализма *постиндустриальным обществом*. Ульрих Бек не использует этот термин, а вместо этого использует термин *рефлексивная современность*. Известному немецкому философу Юргену Хабермасу также не нравится этот термин, потому что, по его мнению, наиболее важной чертой *модерна* (или современности) является именно его способность постоянно обновляться. Таким образом, для него постмодернизм не означает смену эпох, просто можно говорить об ускорении процессов современности.

Понятие *постмодерна* непонятно без понятия *модерна*, поскольку они противопоставлены друг другу, но всё же взаимосвязаны. Концепция модерна впервые была сознательно использована Бодлером в середине девятнадцатого века. По его словам, под *модерном* следует понимать торжество крупномасштабного индустриализма, который (хотя и неоднозначно) реализует чаяния Просвещения. Париж, город, превратившийся в метрополис, с его проспектами и газовыми фонарями, предстает как симбиоз трудолюбия, эффективности и рациональности, который ставит новые задачи как для искусства, так и для художников, задавая следующий вопрос: как могут художник и поэт

<sup>157</sup> Zima, V. Peter (2001): *Moderne / Postmoderne*. A. Francke Verlag, Tübingen-Basel, 19.

посоревноваться в своем видении с паровыми машинами, представленными на мировых выставках, и прочими чудесами техники? Как художественное воображение может соперничать с техническим воображением? Интересно, что, по словам П. В. Зимы, французский философ-марксист Анри Лефевр датирует рождение модернизма примерно полувек спустя, и современность стоит связывать с 1905 годом, то есть с зарождением русского авангарда. Лефевр связывает всё это с кризисом капитализма (и вместе с ним кризисом искусства) и говорит, что модернизм здесь предстает в «полном вооружении», «так как художник-авангардист отказывается от однородного мировоззрения и подчеркивает языковую и ментальную спонтанность».<sup>158</sup> Всё это ускоряется появлением и быстрым распространением среди широкого круга интеллектуалов агрессивных военных идеологий в период подготовки ко Второй мировой войне, а также бурным развитием технических средств, использованием автомобилей, самолетов, радио в гражданских и военных целях.

В то же время должно быть ясно, что не только определение начала современности вызывает трудности, но точное определение наступления *эпохи постмодерна* также кажется сложной задачей. Концепция постмодерна впервые появилась в архитектуре, а именно – в книге Роберта Вентури «Сложность и противоречие в архитектуре» (1966). Архитектура постмодерна придерживалась своего рода *новой эклектики*, она использовала самые разные стили, отказываясь при этом определять себя как чётко установленный стиль. И все же теоретически сложная постановка проблемы постмодерна связана не только с именами архитекторов, но с именами философов.

Жан-Франсуа Лиотар, наиболее важный представитель философского постмодерна, объяснил наступление новой эры в конце 1970-х гг. (то есть спустя полвека после авангардных и неоавангардных движений *fin de siècle*) частично такими же событиями. Так, во введении своей книги «Состояние постмодерна» он утверждает, что природа знания претерпела радикальные изменения с 1950-х гг., особенно в американских университетах. С тех пор знания тесно связаны с циф-

<sup>158</sup> Lefebvre, Henri (1978): *Einführung in die Modernität. Zwölf Präludien*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 208.

ровой средой и компьютерами. Только знания, которые можно оцифровать или заархивировать в цифровом виде, будут иметь ценность в будущем. *Действуй или исчезни!* – так звучит императив эпохи постмодерна. С другой стороны, университеты хотят образовывать не интеллектуалов, а экспертов, которые будут продавать свои знания, полученные в высших учебных заведениях. Всё это влияет на отношения между знанием и так называемыми *большими нарративами*. В течение двух столетий Просвещения и последующей современности считалось, что знание нуждается во внешней легитимности: знание всегда выходит за пределы самого себя, своей упрощенной материальной истины, потому что оно также должно выполнять некоторую повышенную дополнительную задачу: диалектику духа, эмансипацию человечества, распространение гуманизма и т. д. Однако в эпоху постмодерна «великий нарратив потерял доверие». <sup>159</sup> Легитимность знания обеспечивается паралогией, раздорами и инакомыслием. Фактически, несогласие – это то, что приносит плоды, признает Лиотар, потому что импульс разногласий поддерживает дискурс.

Различие между современным и постмодернистским мышлением также можно хорошо проиллюстрировать на примере смены парадигмы в социологическом подходе. Модерновая социология создает большие оппозиции, то есть она предпочитает критерии класса (например, капиталисты/рабочие), а постмодернистская социология рассматривает общество как пульсирующую и фрагментированную сущность. Это различие в подходах можно проиллюстрировать следующими примерами: во эпоху модерна задавался вопрос: «Какой процент студентов рабочего происхождения в университете X?», в эпоху постмодерна возникает вопрос: «Какой процент студентов – мигранты, афроамериканцы, цыгане и др. в университете X?». Постмодернистское мышление относится чувствительно к мельчайшим различиям и следует так называемой «ризоматической логике». Ризоматическое мышление – это концепция, известная из работ Жюль Делёза и Феликса Гваттари. «Сеть» может быть лучшим примером того, как это работает. «Подумайте о различных таинственных примерах *заражения*, когда ранее

---

<sup>159</sup> Lyotard, Jean-François (1993): *A posztmodern állapot* // Bujalos István (szerk.): *Posztmodern filozófiai írások*. KLTE Filozófiai Intézet, Debrecen, 57.

рассеянный поток мнений, возникающих почти из ниоткуда то в один момент, то в другой, сгущается вокруг фиксированной точки, а затем текущие резолюции объединяются в устойчивое общественное мнение». <sup>160</sup> Формируемое таким образом общественное мнение неустойчиво, потому что в любой момент в нём может произойти радикальный поворот. Таким образом, эпоха постмодерна – это также мир точечных, непредсказуемых и недолговечных истин.

Все это, конечно, вызвало множество – иногда вполне обоснованной, иногда преувеличенной – критики со стороны теоретиков, которые до сих пор считают большие нарративы модерна действительными. По мнению критиков, постмодернистская позиция впала в грех *крайней релятивизации* истины, потому что она рассматривает что-то истинное или ложное на основе *ad hoc* принципов и отвергает рациональную критику претензий на достоверность. Помимо возражений научной теории, следует упомянуть и возражения педагогической профессии. Ведь в мире, где всё может быть истинным или неистинным по желанию, педагогика не справляется с задачей передачи знаний и ценностей.

В постмодернистской европейской и американской педагогической рецепции можно выделить три направления. Одно из них – совершенно отрицательное и критическое, согласно которому педагогика и постмодернизм несовместимы (Г. Мертенс, Дж. Элькерс). Другое – апологетическая позиция, согласно которой эпоха постмодерна предоставляет возможность для развития новой педагогики, которая радикально прерывает более ранние европейские традиции (Д. Ленцен). Третье, промежуточное направление: в соответствии с ним, набор концепций педагогики значительно обогатился постмодерном и нет никаких сомнений в том, что образование и педагогика были поставлены на принципиально новый постмодернистский философский фундамент. <sup>161</sup> Таким образом, нет единой позиции. На постмодерн большое влияние

---

<sup>160</sup> Kiss, Lajos András (2014): *Értelmiség az ezredfordulón. Hatalom és erkölcs*. Liget Műhely Kiadó, Budapest, 87.

<sup>161</sup> Огурцов, А. П. (2002): Постмодернистский образ человека и педагогика. Цит. по кн.: Касавин И. (ред.): *Субъект, познание, деятельность. К 70-летию В.А. Лекторского*. Издательство Канон+. Москва. 314.

оказывают культурные и философские традиции каждой страны. В странах, определяемых аналитической философской традицией (Англия, США), сложилось общее сдержанное отношение к постмодернистским экзотическим идеям. В то же время, например, во Франции рационалистическая философская традиция была ослаблена иррационализмом и спиритуализмом, которые создали благодатную почву для радикализма, в том числе педагогического радикализма. То же самое произошло в Германии, где антипедагогика стала источником постмодернистских педагогических тенденций.<sup>162</sup>

Педагогическое разнообразие не является продуктом эпохи постмодерна. Поиск новых путей и новых образовательных направлений начался уже в период модерна, и к XX в. их сформировалось уже 15-20, в том числе: натуралистическая педагогика, социальная педагогика, культурная педагогика и др. В XX в. появилось несколько педагогических движений, имеющих общие черты: ориентация на ребенка; воспитание, близкое к природе; сотрудничество с ребенком; ориентация на эмоции и упор на творчество. Эти реформаторские педагогические движения связаны со следующими именами: Дьюи, Монтессори, Фрейнет, Вальдорф, Роджерс и т. д. Эпоха постмодерна еще более обогащена этим разнообразием. Несмотря на различия в последних тенденциях, есть две общие черты: во-первых, все они – в чём-то соглашаясь, в чём-то противореча друг другу – провозглашают конец традиционного образования.<sup>163</sup> Во-вторых, в постоянно увеличивающемся числе педагогических направлений «цели, содержание, методы, результаты которых становятся все более неясными».<sup>164</sup>

«Процесс преподавания-обучения в письменных цивилизациях высоких культур основан на гипотезе о том, что есть кто-то, кто является мастером, у которого есть знания, и есть кто-то, кто является учеником, у которого нет или гораздо меньше знаний. В этом процессе мастер передает свои знания ученику. Ученик, конечно, активно вовлечен

---

<sup>162</sup> Ibid 320.

<sup>163</sup> Zrinszky, László (1993): *Pedagógia a Nagy Elbeszélések után. Új Pedagógiai Szemle*. 6. sz. 8-19.

<sup>164</sup> Leirman, Walter (1998): *Négyféle nevelési kultúra*. Német Népfőiskolai Szövetség Nemzetközi Együttműködési Intézete, Magyar Népfőiskolai Társaság, Budapest.

в этот процесс, у него есть возможность критически принимать то, что он узнал от своего учителя. Однако в конце процесса невежественный и не знающий правил ученик становится более мудрым человеком с большим знанием. [...] Учитель превосходит своих учеников не только потому, что его знания обширны, а у него также есть превосходство мудрости», – пишет Гаспар Миклош Тамаш в статье *Учение и авторитет*.<sup>165</sup> Мудрость приобретается не только через опыт, мудрость – это качество, которое имеет моральное значение, и цель образования в традиционном смысле – не только наделить учеников знаниями, но и обогатить их мудростью.

Однако это восприятие пошатнулось с началом модерна, в XVI–XVII вв. По словам Гаспара Миклоша Тамаша, в истории *науки о духе* произошел роковой поворот: авторитет и знание были навсегда разделены, в результате чего сложилась современная плюралистическая культура. Этот поворот в духовной истории создал новую ситуацию в педагогике. «Возникает вопрос: как можно учить в мире, где авторитет и знания разделены?»<sup>166</sup> Фундаменты авторитета подрыты: четкая система ценностей и норм, подтверждённая обществом, и надежный образ будущего исчезли из нашего мира. Кто имеет право решать, какие знания и моральные ценности должна передавать школа? Принадлежит ли это право родителю, ребёнку, местному самоуправлению или государству? Кто бы это ни был, решение всегда субъективно. Нет знаний, которые можно было бы считать достоверными, нет настоящей мудрости, говорит Гаспар Тамаш, есть только убеждения и мнения, которые школа может передать детям.<sup>167</sup>

Эпоха постмодерна, несомненно, создала сложную ситуацию для педагогики с точки зрения определения содержания учебной программы, а также с точки зрения предпочтительных моральных ценностей. Помимо преподавания и обучения, школа традиционно осуществляет и воспитание. С другой стороны, для выполнения образовательной/

---

<sup>165</sup> Tamás, Gáspár Miklós (1995): Tanítás és tekintély. *Új Pedagógiai Szemle*, 3. sz. 39.

<sup>166</sup> Ibid 5. Стоит задуматься над ответом Миклоша Тамаша Гаспара: «Мой ответ – нет. Так что работа, которую мы выполняем как учителя, – это парадоксальная деятельность ...»

<sup>167</sup> Ibid 4-5.



воспитательной функции необходимы цели, то есть образовательные/воспитательные идеалы, примеры для подражания. Вопрос в том, как школа может выполнять свою образовательную задачу на основе постмодернистского ценностного плюрализма? Ниже, после описания постмодернистского образа человека, его отношения к образованию, мы попытаемся показать, как педагогика XX и XXI вв. пытается ответить на обозначенные проблемы.

Согласно А.П. Огурцову, один из идеологических источников постмодерна можно увидеть в новых левых движениях, возникших в 1960-х гг., прежде всего, во Франкфуртской школе (Маркузе, Адорно, Хоркхаймер). Есть много параллелей между постмодерном и «новыми левыми» идеями. Между прочим, сюда входит и так называемая антипедагогика: полный отказ от прежних педагогических теорий и практик, критика образовательных целей и идеалов. Сторонники антипедагогики радикально отрицают необходимость образования/воспитания. Браунмуль справедливо утверждает, что процесс воспитания подобен смерти, промыванию мозгов и душ, по сути, это жестокое давление, от которого дети страдают. По его мнению, воспитание – это господство взрослого над ребенком, основанное на страхе и подчинении чужим для ребёнка нормам. Воспитание – это средство манипуляции: только взрослый знает, что ребёнку нужно, что ему хорошо, а что для него плохо. Тот, кто хочет воспитывать ребёнка, на самом деле хочет его погубить. Отправной точкой для антипедагогики является следующее представление о ребёнке: он с момента рождения сам знает, что для него хорошо. Ребёнок – человек обучающийся (*homo educandus*), способен брать на себя ответственность. Одним из основных принципов антипедагогики является спонтанная автономия ребёнка, и её представители называют это открытым образованием и самоопределением обучения. Одна из самых важных целей – поддерживать, а не обучать: взрослого следует рассматривать как партнёра ребёнка, и отношения между ними должны быть симметричными. Представители радикальной антипедагогики доходят до того, что борются за отмену обязательного школьного образования, они считают это пренебрежением к самостоятельному обучению. Школа должна стать рекомендованной (факультативной) школой (*Angebotschule*), право принимать решение о

посещении школы принадлежит исключительно ребёнку. Ребёнок также определяет содержание, цель, методы и форму обучения.<sup>168</sup>

Частью антипедагогики является также «негативная», или «чёрная», педагогика. Антипедагогика, в первую очередь, формулирует утопии на будущее (какой должна быть школа будущего, каким должно быть образование и воспитание), в то время «чёрная» педагогика смотрит в первую очередь на прошлое образования с целью его переоценки. Представители этого тренда (Мари Винн, Отто Хансманн, Линда Поллак) считают, что воспитание/образование действительно нужно не детям, а взрослым, которые считают детей своей собственностью. Намерение «воспитать» ребёнка, «производство» ребёнка педагогическим способом, который нарушает его личность, унижительно для него. Одна из разновидностей «чёрной» педагогики – это так называемая «холодная» педагогика, которая означает пренебрежительное поведение учителей и родителей по отношению к ученикам и детям.<sup>169</sup>

Поскольку антипедагогика ставит под сомнение прежнюю культуру и ценности, она порывает с традиционным образованием и воспитанием. Как говорит Отто Михай: «Плюрализм прижился к педагогическому нормативизму и разъял предписывающие теории образования/воспитания и педагогики. Плюрализм – это миф о новом творении и о грехопадении в эпоху постмодерна. Оказалось, что Бог создал не один мир, а многие; и человек ел не только плоды дерева познания добра и зла, а плоды разных деревьев. Он украл не только яблоки с деревьев, но также груши, сливы, вишни, бананы и многие другие виды фруктов; и среди них были хорошие и плохие, истинные и ложные, и никого нет, кто бы смог решить, какой плод настоящий. Более того, после некоторых колебаний и сопротивления стало ясно, что плоды знаний творит каждый, кто ими владеет».<sup>170</sup> Таким образом, постмодернистский плюрализм поставил под сомнение традиционную основу легитимности образования – универсальное мировоззрение и мораль. Философия

<sup>168</sup> Огурцов, А. П. Указ.соч. 299-301. Также известными теоретиками десколаризация являются Иван Иллич и Нил Постман.

<sup>169</sup> Mihály, Ildikó (2005): Az oktatás alkonya? Vagy a nevelés vége? *Új Pedagógiai Szemle*, 11. sz. 71-77.

<sup>170</sup> Mihály, Ottó (2001): Pedagógiai, etikai, tudományos és jogi normák az iskolai erkölcsi szocializációban. *Új Pedagógiai Szemle*, 1. sz. 4-16.

постмодерна требует скептического отношения к универсальной легитимности образования. Премодернистская и модернистская педагогика были построены на вере в то, что существует некая настоящая человеческая природа, человеческая сущность. У постмодерна нет единого человеческого идеала, существует множество повествований о том, каким он должен быть, но мы не можем решить, какой идеал реален.

Теоретической основой постмодернистского плюрализма является либерализм, который рассматривает индивидуальную свободу как внутреннюю ценность. Хотя либерализм не сомневается в том, что человек является *zoon politicon*, общественным животным, но он предполагает, что в обществе не может быть сообщества, интересы которого могут быть поставлены выше индивидуальных интересов без согласия индивида. «Таким образом, в образовании плюрализм также не ставит под сомнение социальную и общинную природу человека, – говорит Отто Михай, – но он хочет исключить возможность того, что образование, которое получено из системы ценностей конкретного сообщества, может считаться универсальным. Плюрализм [...] относится к ценности содержания образования как к свободе выбора личности, рассматривая её как субъективное право. С некоторым преувеличением и упрощением: плюрализм – это защита личности от общества».<sup>171</sup>

В разнообразии мира постмодерна человек становится незащищённым, выбор системы ориентиров – большая проблема для детей, родителей, учителей. Для детей в эпоху постмодерна аренами социализации являются не только школа, семья и группы сверстников. СМИ и различные субкультуры играют всё более важную роль в социализации молодых людей. Из-за растущей дифференциации ценностей и образа жизни в обществе становится всё труднее определить, по сравнению с кем или с чем индивидуумы или группы будут маргинальными или девиантными. Концепция субкультуры также переосмысливается: сегодня мы не обязательно считаем группу, нарушающую нормы, субкультурной, мы можем интерпретировать её как группу, организованную на основе определённой системы культурных предпочтений. Постмодернистская субкультура, – пишет Сесилия Эгеди, – считает важным испытать фрагментацию и иррациональность мира. Видеоклипы, на-

<sup>171</sup> Mihály, Ottó (2000): Értékluralizmus és nevelés. *Új Pedagógiai Szemle*, 2. sz. 19.

пример, часто бессмысленны, в них нет конкретного смысла и сюжета. Их социализирующий эффект заключается в устранении у зрителей рационального, причинного и линейного мышления. Их структура и кадрирование изображения полностью случайны и рационально неотслеживаемы, поэтому зритель должен принять мир таким образом, чтобы в любой момент в нем могло произойти всё, что угодно, и ничего не вытекало из другого.<sup>172</sup>

В образовательных целях эпохи постмодерна существуют огромные противоречия, которые вызывают ряд вопросов. Что нам выбрать? В чём должна быть цель образования? Цель экономики – постоянно увеличивать потребление, в избирательных кампаниях каждая политическая сила обещает людям, что если мы проголосуем за неё, мы будем жить лучше, то есть сможем потреблять больше. Итак, цель – воспитать человека потребляющего типа. Педагоги и родители считают, что сегодня принципы демократического воспитания применимы как к семье, так и к школе. Мы уважаем индивидуальность детей, помогаем им проявлять себя как личностей, относимся к ним как к равноправным партнёрам.

Мари Винн, американский социолог, в своей книге *«Дети без детства»*, обращает внимание на опасность демократического воспитания. По её мнению, опасно стирать границы между взрослостью и детством, опасно рано знакомиться с реалиями взрослой жизни, потому что *не бывшие детьми дети*, лишённые безопасности детства, либо никогда не станут, либо с трудом станут взрослыми.<sup>173</sup> Беттельхейм разделяет те же опасения. Если мы не защищаем ребёнка, если мы утверждаем, что мораль относительна, тогда высшее «я», которое служит моральному развитию, будет заполнено пробелами.<sup>174</sup>

Ещё одна особенность общества потребления – безжалостная конкуренция. Конкуренция усиливает агрессию, с которой мы постоянно боремся. Конец принципа авторитета также порождает ряд проблем:

<sup>172</sup> Egedi, Cecilia (2006): *Posztmodern gyermekek, modern pedagógusok és elgondolkodtató kérdések*. <https://docplayer.hu/968972-Posztmodern-gyermekek-modern-pedagogusok-es-elgondolkodtato-kerdesek.html>

<sup>173</sup> Winn, Marie (1990): *Gyerekek gyermekkor nélkül*. Gondolat Kiadó, Budapest.

<sup>174</sup> Bettelheim, Bruno (2003): *Az elég jó szülő. Könyv a gyermeknevelésről*. Carpathilus Kiadó, Budapest.

дети, воспитанные без авторитета, не привыкают к взаимному такту и помощи, они не учатся сотрудничать, поэтому им гораздо сложнее вписаться в группу. Кто владеет компетенцией выбрать из параллельно существующих ценностей, образа жизни и норм те, которым стоит следовать? Одним из следствий признания морали как групповой морали является то, что интегративная роль, прежде отводившаяся универсальной морали, сменяется законом, и это порождает новые вопросы. Кто имеет право на воспитание детей? Кто имеет право принять решение о воспитании?

Есть ли у постмодерна человеческий идеал? Несомненно, в мире, основанном на плюрализме ценностей, невозможно говорить о человеческих идеалах, возможно только обозначать навыки, способности, компетенции, которыми должен обладать человек, чтобы легче преуспевать в этом мире, легче находить смысл своей жизни. «Мир детей и молодежи формируется необходимостью постоянно уравнивать противоречивые устремления», – пишет Прейсс-Лаузиц. Необходимо держаться своей позиции, а также мыслить гибко; толерантность к другим, но в то же время не комфортность по отношению к ним; признание сообщества, но право отделиться от большинства.<sup>175</sup> Таким образом, параллельно с глобализацией постмодернистский мир также стимулирует дифференциацию и индивидуализацию. Для постмодернистской молодёжи характерна артикуляция индивидуальных различий, идентичность, собранная из нескольких частей.

Важным элементом постмодернистской педагогической практики является диалогичность. Эта диалогичность имеет двойственную природу: с одной стороны, она играет важную роль в развитии личности, а с другой стороны, значительна в социальном, культурном, политическом аспектах, поскольку позволяет выражать противоречия, многоязычие и индивидуальные различия. Диалогичность педагогического дискурса появляется не только в признании того, что его участники разного вероисповедания (возраста, пола и т. д.) имеют свои ценности, они равны, но также и в том, что они дополняют и предполагают друг друга. В процессе обучения личность учителя изменяется так же, как

<sup>175</sup> Preuss-Lausitz, Ulf (2009): A fiatalok világa a posztmodern társadalomban. *Új Pedagógiai Szemle*, 7-8. sz. <https://ofi.oh.gov.hu/tudastar/fiatalok-vilaga>

и личность ученика. Вальтер Лейрман считает коммуникативную образовательную культуру одной из характерных образовательных моделей эпохи постмодерна.<sup>176</sup>

Эта образовательная модель связана с теорией коммуникативного действия Хабермаса. Человек – *homo dialogialis*, формой существования его является диалог и коммуникативное действие. В этой культуре основной концепцией обучения является метод *открытого опытного обучения*. «С терминологией акта речи: непрерывное обучение *локуции* (объективные утверждения о нашей собственной жизни), *иллокуции* (взаимопонимание друг друга) и *перлокуции* (подлинное выражение самого себя в мыслях и эмоциях). Образовательная стратегия этой модели ориентирована на *диалог*, в котором педагог играет роль *коммуникатора* и *фасилитатора*, участники (в том числе образованные) выступают в качестве *экспертов* и *партнёров* по общению в своей собственной жизни.»<sup>177</sup>

В эпоху постмодерна изменилось и семейное воспитание. Этот новый вид воспитания, также основанный на диалоге, называется «переговорным». Дело в том, что родитель больше не учит и не ссылается на различные привычки, а формулирует пожелания для ребёнка и наблюдает, ожидая его реакции. Переговорное воспитание требует не только хороших коммуникативных навыков, но также сочувствия, терпимости, возможности самоутверждения и в то же время должно быть эффективным.

Как должна выглядеть школа постмодерна? Согласно Прейсс-Лаузицу, быть плюралистической, иметь жизненное пространство для всех учащихся, быть интегрированной и инклюзивной, где мультикультурная и интегративная педагогика питает как идентичность, так и разнообразие. Плюралистическая школа должна быть государственной, поскольку приватизация школ может привести к сегрегации и изоляции определенных социальных групп. Она должна быть многокультурной

---

<sup>176</sup> Leirman, *ibid*. Вальтер Лейрман выделяет четыре типа образовательных культур, образовательных моделей. Культура знаний, основанная на силе знания; инженерная культура, основанная на образовании, ориентированном на действия; культура пророческого образования и культура коммуникативного образования, основанная на диалоге.

<sup>177</sup> *Ibid* 137.

с точки зрения учебной программы, дидактики, а также с точки зрения преподавательского состава. Плюралистическая школа должна обеспечивать независимость учащихся, развитие их в соответствии с индивидуальными интересами, темпами обучения и способностями. Учителя должны понимать, что команды и инструкции нужно заменять соглашениями с учениками. Должно быть место для индивидуального обучения, совместной работы и обратной связи. «Со своей стороны, я называю это педагогикой осознания разнообразия в сообществе, и я считаю, что это важно не только для детей в эпоху постмодерна, но это и желательная педагогика для будущего». <sup>178</sup>

А каким должен быть учитель? Эпоха постмодерна ожидает от него множества ролей: быть авторитетом, педагогом и администратором одновременно. Может ли он вмешиваться в жизнь своих учеников и их семей? Он должен только учить, а не воспитывать? Эпоха модерна дала педагогу возможность выбора учебных программ, предоставила роль распространителя знаний и морального арбитра. А в эпоху постмодерна педагоги должны быть фасилитаторами, посредниками и товарищами детей в их поисках.

Так как же должна выглядеть постмодернистская педагогика? По словам Гёстмайера, «педагогика эпохи постмодерна может быть только современной рефлексивной педагогикой, которая реагирует на поведение ребёнка и открывает путь к действию». Таким образом, условия для теории и практики педагогики постмодерна стали более трудными, чем раньше. <sup>179</sup> Прейсс-Лаузиц добавляет следующее. «Несмотря на все факторы риска и плюрализма, а может быть, именно благодаря им, педагогика должна придерживаться трех принципов: 1. соблюдать универсальные права человека; 2. соответствовать этике экологической ответственности, которая гарантирует полноту жизни; 3. способствовать социальной когезии, то есть уменьшать неравенство государственными и педагогическими средствами». <sup>180</sup>

*Редакция русского текста Е.В. Филипповой*

<sup>178</sup> Preuss-Lausitz, *ibid*.

<sup>179</sup> Göstemeyer, Karl-Franz (1994): Van-e pedagógia a modernitás után? *Új Pedagógiai Szemle*. 10. 28-36.

<sup>180</sup> Preuss-Lausitz, *ibid*.

## СПИСОК АВТОРОВ

**ЙЕНЕИ Тереза**, PhD, Институт прикладных гуманитарных наук, Университет Ньиредьхазы (Венгрия).

**КИШ Лайош Андраш**, Dr. habil., Институт истории и философии, Университет Ньиредьхазы (Венгрия).

**КОВАЧ Габор**, PhD in Political Philosophy, старший научный сотрудник Института философии (Исследовательский центр гуманитарного знания, Будапешт, Венгрия).

**МЕШТЕР Бела**, PhD in Philology, PhD in Political Philosophy, старший научный сотрудник Института философии (Исследовательский центр гуманитарного знания, Будапешт, Венгрия).

**САУТКИН Александр Александрович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социальных наук Мурманского арктического государственного университета (Мурманск, Россия).

**СЮЧ Ласло Гергей**, PhD, научный сотрудник Института философии, Исследовательский центр гуманитарных наук (Будапешт, Венгрия).

**САБАДОШ Беттина**, Исследовательский центр гуманитарных наук, Институт философии (Будапешт, Венгрия).

**ТАРГОНСКИЙ Олег Алексеевич** – переводчик.

**ФИЛИППОВА Елена Владимировна** – магистр социологии, независимый исследователь, переводчик (Мурманск, Россия).

**ШАЧИН Святослав Вячеславович** – кандидат философских наук, доцент, независимый исследователь (Мурманск, Россия).

**ШАЧИНА Анна Юрьевна** – кандидат педагогических наук, независимый исследователь (Мурманск, Россия).



Научное издание

**МИГРАЦИЯ ИДЕЙ И ФОРМИРОВАНИЕ  
НАЦИОНАЛЬНЫХ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЙ:  
ДИАЛОГИ ПОВЕРХ ГРАНИЦ**

Сборник научных статей

---

Scientific edition

**THE MIGRATION OF IDEAS  
AND THE FORMATION OF NATIONAL  
PHILOSOPHICAL TRADITIONS:  
DIALOGUES ACROSS THE BORDERS**

Collection of scientific articles

Компьютерная верстка, дизайн *Р.В. Орлов*

Доступ к сборнику – свободный.

Режим доступа: <http://nkras.ru/arhiv/2022/migration.pdf>

Сборник содержится в едином файле PDF.

Дата выхода в свет 21.03.2022.

Свободная цена. Заказ МИ2103/22.

**По вопросам приобретения  
и издания литературы обращаться по адресу:**

Издательство НИЦ

ул. 9 Мая, 5/192, г. Красноярск, 660127 Россия

тел. +7 (923) 358-10-20

Электронная почта: [monography@nkras.ru](mailto:monography@nkras.ru)

Дополнительная информация на сайте: [www.nkras.ru](http://www.nkras.ru)

