
УДК 1 (091) (47) (44 + 430) "19"

В. П. Щербаков

**Сартр и Хайдеггер о человеческом существовании:
заброшенность и свобода**

В статье сопоставляются позиции Сартра и Хайдеггера по отношению к человеческому существованию. Анализируются понятия свободы и заброшенности и их связь с феноменологической концепцией «жизненного мира». Раскрывается антропологическое содержание экзистенциализма Сартра и фундаментальной онтологии Хайдеггера.

The article compares the positions of Sartre and Heidegger with respect to human existence. The concepts of freedom and abandonment and their connection with the phenomenological concept of the “lifeworld” are analyzed. The anthropological content of Sartre’s existentialism and Heidegger’s fundamental ontology is revealed.

Ключевые слова: Dasein, экзистенция, «жизненный мир», свобода, заброшенность.

Key words: Dasein, existence, lifeworld, freedom, abandonment.

В европейской философии XX века значительное место занимает тема человеческого существования, которая является не только откликом на трагические события Второй мировой войны, но и продолжает критику идей Просвещения, абсолютизирующих ценность научного рационального познания и утверждавших принципы универсализма, субстанциализма и натурализма [3, с. 243–250].

Самый значительный вклад в разработку этой темы внесли Ж.-П. Сартр и М. Хайдеггер. Они опирались на идеи феноменологии Э. Гуссерля, призванной преодолеть «кризис европейских наук» и разрешить противоречия и проблемы европейской философии. По словам Гуссерля, наука, открывающая человеку мир, скрывает от него истинное происхождение этого мира в его сознании, заставляя признать иллюзорную власть мира и его законов. Феноменологическая концепция «жизненного мира», понимаемого как автономная человеческая область повседневных практик и предпосылок мысли и познания, должна была вернуть познаваемый мир человеку, показав его человеческое происхождение и возложив на человека ответственность за него.

«...исследователь природы сам не понимает до конца, что постоянным фундаментом его – в конце концов, субъективной – работы мысли является окружающий мир жизни; это всегда предполагается в качестве основы, как область работы, только в отношении которой его вопросы, его методы мышления имеют смысл» [7, с. 10–11].

Благодаря феноменологии в философию вернулись вопросы о смысле человеческой жизни и онтологическом статусе субъекта, который не отделен от объективного мира, а активно вовлечен в производство сущностей, идей и ценностей. Мир, который окружает человека, – это его собственный мир, в который он полностью погружен и неотделим. Тема бытия человека в мире становится одной из самых важных и значимых в философии XX века. В фундаментальной онтологии Хайдеггера и экзистенциализме Сартра эта тема представлена в контексте ответственности человека. Но если у Сартра это, прежде всего, ответственность за свою жизнь и поступки, то Хайдеггер возлагает на человека гораздо более тяжелый груз, наделяя его способностью услышать и последовать «зову бытия».

Сартр одним из первых начинает рассуждать об основаниях идеи гуманизма и необходимости ее пересмотра, переосмысливая философские идеи и ценности, не сумевшие противостоять тоталитаризму и преступлениям против человечности. Если прежние гуманистические концепции опирались на утверждение особой сущности человека и, по сути, создавали культ человека, то Сартр в своей экзистенциальной философии предлагает отказаться от этого, по его мнению – ошибочного, способа утверждения ценности человеческой жизни, которая не нуждается в обожествлении. Свобода и незавершенность человека для Сартра являются подлинными основаниями для уважения человека и признания его права на самореализацию. В работе «Экзистенциализм – это гуманизм» он обосновывает основные идеи своей философии, среди которых на первом месте – приоритет существования над сущностью. Эта идея важна для Сартра как основание разрыва с метафизической традицией европейской философии, которая ставила человека в подчинение законам бытия, независимо от того, принадлежат ли эти законы самому бытию или предписаны ему божественной сущностью.

Сартр утверждает, что общим для всех ответвлений экзистенциализма является тезис о том, что «существование предшествует сущности», и это для него аналогично утверждению, что «нужно исходить из субъекта». Данный тезис противопоставляет экзистенциализм всей прежней философской традиции, основанной на признании приоритета сущности, понимаемой как идея, понятие, субстанция

или Бог. Такая позиция объясняется Сартром как следствие технического взгляда на мир [2, с. 321] – уподобления устройства мира логике действий человека, который прежде чем произвести какую-либо вещь, должен отчетливо представлять ее внешний вид, конструкцию и предназначение. Из подобных представлений возникло философское учение, согласно которому в основе существования любой вещи лежит определяющая его сущность, которая содержится в божественном разуме. Но и в материалистической философии, отрицающей существование Бога, приоритет сущности был сохранен в виде представлений о «природе» или «всеобщем понятии» вещей или человека. Атеистический же экзистенциализм, по словам Сартра, на место Бога-творца помещает человека – единственное существо, у которого существование предшествует сущности [2, с. 322].

Несколько иначе эта ситуация представлена в труде «Бытие и ничто», где Сартр дает более подробное и глубокое философское обоснование идеи свободы. Он отмечает в качестве фундаментальной характеристики сознания отсутствие у него какой-либо другой сущности, кроме существования. Сознание не включено в порядок мира, противостоит его материальному давлению и проявляется в отрицании внешнего воздействия [1, с. 114]. Для Сартра сознание всегда негативно и именно поэтому он отождествляет сознание и свободу, которые являются для него единственными реальностями человеческого бытия [3, с. 251]. Сартр отрицает вещественность сознания и парадоксальным образом рассматривает его как ничто, которое обнаруживается в человеческом опыте бытия в мире. Сознание связано с неисчерпаемым в своем многообразии восприятием и с более достоверным, но негативным воображением, производящим автономные образы.

В значительной степени на такое понимание бытия повлияла фундаментальная онтология Хайдеггера, основные принципы которой были изложены в трактате «Бытие и время». Именно в философии Хайдеггера феноменология получает наиболее интересное, но и значительно отступающее от изначальных позиций продолжение, повлиявшее на развитие герменевтики и таких направлений европейской философии, как экзистенциализм и философская антропология. Масштаб задач, которые ставит перед собой Хайдеггер, сравним с гегелевским. Ведь он пытается переосмыслить всю европейскую философию с самого начала для преодоления метафизики и «патологических» искажений субъективизма и субстанциализма, ведущих к «забвению бытия». Это забвение проявляется в отсутствии вопроса о смысле бытия и причинах этого отсутствия [4, с. 21].

Главной причиной подобного «извращения» Хайдеггер признает научный и технологический подход к бытию как к независимой от сознания субстанции, обладающей собственной истиной, которую человек должен познавать как нечто внешнее для себя. В результате задача познания истины бытия затмила само бытие, вернуться к которому теперь возможно лишь подвергнув деструкции все прежние философские представления, скрывающие подлинное значение вопроса о бытии, а не проясняющие его. Но эта задача может быть решена только человеком, обращенным к бытию и выводящим из него свое собственное существование, которое Хайдеггер называет вот-бытие или *Dasein*, понимая его одновременно как бытие-в-мире и бытие-с-другими [4, с. 42].

Понятие *Dasein* – вот-бытия или здесь-бытия – это одно из самых известных понятий Хайдеггера, которое трудно не только перевести на другой язык, но и понять его смысл. В «Бытии и времени» он вводит это понятие как необходимое для постановки фундаментальной проблемы осознанного бытия человека в мире. Но проблема заключается в том, что наукой и метафизикой человеку уже навязаны интерпретации его сущности, не имеющие отношения к бытию, но определяющие его опыт существования в мире. Поэтому Хайдеггер предпочитает исследование донаучных форм существования человека в практиках повседневной жизни и включенности во временной поток мировой истории. Он отказывается от традиционных определений человека как «рационального животного» и «мыслящего (*cogito*) Я», полагая, что эти определения разрывают человека между природой и духом. Такое представление о человеке не только порождает проблему психофизического параллелизма, но и само по себе нуждается в онтологическом прояснении. Научное знание не может быть нейтральным по отношению к человеку, так как принадлежит не «объективной реальности», а его «жизненному миру».

Определяя человека как бытие-в-мире, Хайдеггер восстанавливает целостность человеческого существования, полагая, что человеческое сознание изначально включено в определенный исторический и социальный контекст, являясь деятельным и интересубъективным. Именно эту практическую вовлеченность *Dasein* Хайдеггер называет *заботой* и считает первичным отношением к миру, который дан человеку не как нечто наличное, но как набор подручных вещей, средств и инструментов, правила обращения с которыми уже определены другими. В отличие от декартовской природы, которая вполне может быть представлена и без человека, человеческий «подручный» мир существует только вместе с людьми, поскольку это коллектив-

ный, публичный мир. Поэтому человек не является отстраненным и автономным наблюдателем мира, а погружен в его дела и структуру, общую с другими людьми. Человеческому миру подручных вещей противостоит природный мир наличных объектов [5, с. 60–62].

Хайдеггеровский метод прояснения сущности окружающих человека вещей основывается на феноменологическом подходе, предписывающем видеть вещи такими, как они есть, воздерживаясь от поспешных суждений и оценок и предоставляя «самим вещам» показывать себя и раскрывать собственный смысл. Научный подход, напротив, заменяет опыт непосредственного восприятия вещей теоретической интерпретацией его причин, что дискредитирует этот опыт и лишает человека его привычного мира. Для Хайдеггера это недопустимо, так как его подход, в отличие метафизического допущения независимого от мира существования мышления, предполагает вовлеченность человеческого ума в мир, невозможность разделить сознание и мир. Это единство и обозначается термином *Dasein*. Определяющим моментом *Dasein* для Хайдеггера служит «понимающее поведение» по отношению к собственному существованию. Если в обыденном представлении человек просто ведет себя так или иначе, то в феноменологическом восприятии его поведение всегда понимается по отношению к чему-либо. Поэтому человек может брать ответственность за свое бытие в мире. В этом и состоит главное различие науки и философии для Хайдеггера. Наука целиком и полностью обращена к объективному миру наличных объектов, между которыми необходимо установить связи и отношения, всегда внешние по отношению к познающему их человеку. А философия пытается выяснить возможности человеческого бытия, пределы человеческих компетенций, нарушив которые человек рискует впасть в заблуждение и подвергнуть опасности основы своего бытия [8, с. 132]. Помимо этого, некоторые объекты, такие, например, как смерть, вообще наделяются различными смыслами в научном и философском понимании. Так, например, экзистенциальное значение смерти не сопоставимо с ее физической интерпретацией.

Говоря, что существование чего-либо представляет собой то, на основании чего оно является той вещью, которой оно является [9, с. 14], Хайдеггер предполагает, что существование любой вещи не ограничивается только ее физической данностью, но определяется отношением к другим вещам. В случае же человека это говорит еще и о том, что у него вообще не может быть определенной сущности. Только существование человека определяется его отношением к собственному

бытию, поэтому его существование проблематично, поскольку предполагает две возможности, быть самим собой или не самим собой.

Фундаментальной характеристикой Dasein является «принадлежность себе», лежащая в основе ответственности за собственное бытие, к которому человек никем и ничем не принужден. Если мы берем ответственность за свое бытие, то наше существование становится подлинным, настоящим. Такая ответственность пугает большую часть людей, и они предпочитают жить «как все» или «как принято». Но, даже отдавая право решения другим людям, человек все равно несет ответственность за свое существование, и поэтому, по словам Сартра, он «обречен быть свободным».

Однако Хайдеггер не разделяет такую субъективистскую интерпретацию свободы, не связанную с условиями существования человека и берущую начало еще в рационализме Декарта. В понимании Хайдеггера, человек ограничен в своих действиях условиями своего бытия. Dasein согласовано с другими сущностями и состоянием мира, что ограничивает его свободу, но не освобождает от ответственности. И в этом смысле человек не является свободным субъектом, а его бытие – это бытие-в-мире.

Как было сказано выше, Сартр воспринимает идеи феноменологии как основание для утверждения абсолютной свободы человека, сознание которого не связано с миром, что позволяет ему быть автономным творцом собственного жизненного проекта, за который он несет полную ответственность. Сартр пытается решить проблему кантовской философии морали и объяснить, как возможны свобода и ответственность в воспринимаемом как причинный универсум мире, отвергая идеалистическую концепцию сознания как автономного от мира – вместилища впечатлений и идей, критикуя концепцию «трансцендентального Я» Гуссерля.

Сознанию, как бытию «для-себя», противостоит бытие «в-себе», данное сознанию в бесконечности восприятий и понимаемое Сартром как «чистая случайность». Порядок мира производится исключительно сознанием, и поэтому человека «окружает ничто», у которого есть еще одно имя – свобода [1, с. 111–112]. Поэтому Сартр не различает сознание и свободу, и именно их тождественность позволяет ему утверждать, что у человека, «приговоренного к свободе», существование действительно предшествует сущности, а фрейдовское «бессознательное» называет уловкой для уклонения от свободы и ответственности. Полное осуществление желания не достижимо и поэтому сознание пребывает в постоянной фрустрации и неудовлетворенности. И этот опыт подтверждает телесность сознания и делает его

отношения с миром и другими людьми еще более сложными, поскольку различная телесность определяет различие взглядов, порождающих конфликты и бесплодную борьбу за признание. Возможно, именно это дает критикам основания утверждать, что концепция безусловной свободы Сартра не позволяет сформулировать принципы нравственности, которые могут быть признаны другими [3, с. 258]. Сартр отрицает существование объективных ценностей и не признает норм морали, но его собственная этическая позиция не исключает возможность ошибки, так как абсолютная произвольность поступка не позволяет соотнести его с уже существующими нормами. Хотя он и говорит об ответственности человека, но не дает ему никаких ориентиров, кроме абстрактного принципа общечеловеческой значимости и универсальной применимости.

Трудно сказать, насколько можно доверять человеку его собственную судьбу. Но Сартр уверен, что, действуя свободно, человек всегда выбирает благо, так как, выбирая себя, мы всегда утверждаем «ценность того, что мы выбираем» не только для себя, но и для всего человечества. Возможно, что это слишком оптимистическое утверждение, учитывая предшествующие этому тексту события Второй мировой войны. Но Сартр поясняет, что подобная ответственность позволяет понять смысл важнейших для экзистенциализма понятий – тревога, заброшенность, отчаяние [2, с. 323].

Понимая степень ответственности, человек неизбежно испытывает тревогу, избавиться от которой можно только обманывая себя. Если же смотреть правде в глаза, то понимание сложности решения и страх ошибиться неизбежно порождают чувство тревоги, которое приводит к пониманию невозможности переложить ответственность за свое решение и выбор на кого-либо. А это по Сартру и есть заброшенность – осознание того, что все зависит только от тебя и оправдаться нечем.

После отказа от Бога никаких гарантий больше не существует, как не существует никаких вечных истин и ценностей. Поэтому жизнь без Бога – это огромный риск для человечества, выраженный словами Достоевского «если Бога нет, то все дозволено». Но именно в этой безосновности бытия человека, по мнению Сартра, суть его заброшенности и одновременно – его подлинная свобода. «Человек осужден быть свободным», брошенный в этот мир и несущий за него ответственность. Не имея никаких ориентиров и критериев оценки, опираясь только на себя, человек «осужден всякий раз изобретать человека», но как бы он этого ни делал, будущее его всегда неизвестно. Принимая свое решение, человек ничем не может руководствоваться,

ни моралью, ни авторитетом, ни общественным мнением, ни даже своим чувством, которое является результатом уже принятого решения, утверждает Сартр. Это означает, что ни внутри человека, ни вне его нет никаких оснований для выбора, поэтому человек абсолютно свободен и заброшен.

Бытие человека изначально не является окончательно оформленным и определенным. Человек постепенно, в течение всей своей жизни творит себя сам своими поступками и решениями. Другими словами, человек – это проект, который переживается им же самим. При этом Сартр подчеркивает, что осуществление жизненного проекта не является самореализацией, осознанным стремлением человека к намеченной цели. Это довольно странная логика, так как остается непонятным, каким образом человек может нести ответственность за действия, совершенные помимо его воли и желания. Но экзистенциализм, отдавая человеку во владение его бытие, возлагает ответственность именно за «первоначальный, спонтанный выбор». В подобной субъективности человека и заключена его свобода, выводящая его к неопределенному будущему из замкнутого и предопределенного настоящего.

«Ибо мы хотим сказать, что человек прежде всего существует, что человек – существо, которое устремлено к будущему и сознает, что оно проецирует себя в будущее. Человек – это прежде всего проект, который переживается субъективно, а не мох, не плесень и не цветная капуста. Ничто не существует до этого проекта, нет ничего на умопостигаемом небе, и человек станет таким, каков его проект бытия» [2, с. 323].

В этом и состоит для Сартра подлинный трагизм человеческого существования, лишённого какой-либо надежды и не имеющего возможности рассчитывать на что-либо кроме собственной воли. Безнадежность неизбежно рождает отчаяние, охватывающее человека, понимающего, как мало зависит от его воли и как ненадежны обстоятельства его жизни. Но это не означает оправдания или проповеди бездействия, так как человеку не нужна надежда, чтобы действовать. Экзистенциализм определяет человека как результат его поступков и само действие, создающее подлинную, а не иллюзорную реальность человеческой жизни. Приняв такое определение, человек не будет искать оправдания своего бездействия в обстоятельствах, препятствующих реализации его замыслов. И здесь Сартр занимает довольно жесткую позицию, заявляя, что в зачет человеческой жизни идут только реализованные желания и замыслы, так как человек – это только совокупность результатов своей деятельности и ничего больше. Поэтому человек отвечает как за свои действия, так и за бездей-

стве, а также за свои пороки и слабости, поскольку создает себя сам. Но если единственным предписанием в жизни человека является решительное действие, то речь может идти о субъективном произволе, способном спровоцировать хаос и анархию в обществе.

И тогда Сартр вновь обращается к онтологическим основаниям экзистенциализма, утверждая, что вовлеченность человека в действие основано на безусловной истине, открытой человеческой мысли. Это абсолютная истина человеческой субъективности, не позволяющая рассматривать человека как объект. Субъективность, понимаемая как истина, не является индивидуальной, так как в своей мысли человек удостоверяет не только свое существование, но и существование *другого*. И притом, как подчеркивает Сартр, – «как условие своего собственного существования». Для того чтобы быть, человек должен быть сначала признан другими, поэтому человеческий мир – это интерсубъективный мир взаимодействия и взаимоопределения. В таком случае, заменой универсальной сущности человека становится общность условий человеческого существования. Независимо от изменяющихся исторических и социальных обстоятельств, существует «априорная фундаментальная ситуация человека в универсуме», очерчиваемая «необходимостью быть в мире, быть в нём за работой, быть в нём среди других и быть в нём смертным» [2, с. 336]. Всеобщий характер делает эти пределы объективными, а невозможность существовать вне переживания человека – субъективными.

В отличие от Сартра, Хайдеггер гораздо более скептически относится к субъективности, которая для него является следствием неправомерного разделения субъекта и объекта в европейской метафизике. Поэтому он иначе истолковывает понятия свободы и ответственности, вкладывая в них скорее онтологический, чем этический смысл. Если для Сартра заброшенность проявляется в бессосновности человеческого существования и в полной ответственности за себя и все человечество, то Хайдеггер понимает *заброшенность* как предназначение, которое человек не сразу и не всегда может осознать.

Заброшенность проявляется в особой предрасположенности, настроенности человека, которые обеспечиваются включенностью его в социальный порядок, традицию, профессию или язык. Настроения действительно способны захватить и подчинить себе человека, внешне поместив его в совершенно другую ситуацию. Человек не в состоянии управлять своим настроением и поэтому оно не является полностью субъективным. Настроение захватывает человека извне и не является внутренним состоянием. Однако оно не является и полностью объективным, поскольку возникает внутри, и не связано на пря-

мую с вызывающими его обстоятельствами, которые возникают из бытия-в-мире, неотделимого от бытия человека. Страх, способный изменить наше восприятие действительности изначально принадлежит нашему бытию-в-мире, а не приходит извне. В этом страхе раскрывается подчиненность человека миру, который он вынужден принимать таким, каким мир показывается ему, и действовать в соответствии с открывшимися обстоятельствами. Радость, гнев или равнодушие также могут быть ответом на ситуацию, что подчеркивает связь настроения и предрасположенности, которая призвана раскрыть человеку его заброшенность, его бытие-в-мире, а также его важную для понимания себя подчиненность миру.

Заброшенность для Хайдеггера означает обнаружение себя в обстоятельствах, над которыми человек не властен, связанное с пониманием невозможности контролировать свои эмоции и ситуацию. Это такая определенность человеческого бытия, которую невозможно выбрать или изменить, подобно родителям, телосложению или расе. Это также можно сравнить с исторической и культурной ситуацией, предписывающей нам набор возможностей и образ жизни. Возможности изменения своей судьбы существуют, но также определены ситуацией и связаны с изначальным осознанием человеком своей заброшенности. Под воздействием настроения происходит формирование общего отношения к ситуации, которая воспринимается как целое. Без этого эффекта мир бы представал перед нами как бесконечное число возможностей и проявлений [9, с. 40–45].

Довольно неожиданным подтверждением значимости настроения для человеческого бытия-в-мире может быть история жизни самого Хайдеггера и его отношений с Ханной Арендт. Любовные отношения двух философов постепенно превратились в известную противоположность, о чем свидетельствует содержание их долгой переписки. Возможно, отсутствие любви среди указываемых Хайдеггером экзистенциалов и отчетливый пессимизм его оценок современной цивилизации, является следствием пережитого им чувства. И столь же это верно в отношении Арендт, творчество которой несет на себе отпечаток «комплекса Хайдеггера», и которая значительное внимание в своих работах уделила понятию ненависти в политике, определяя ее в хайдеггеровском духе как проявление власти, но не ее природу [6, с. 61].

Предрасположенность придает миру значимость, позволяя человеку сосредоточиться на важных для ситуации вещах. Благодаря этому человек становится внимательным и осторожным, подчиняя свои действия требованиям обстоятельств. Человек всегда определенным образом обнаруживает себя в мире. Это обнаружение связано с осо-

знанием «здесь» как значимой структурированной ситуации, а также пониманием уже определенной значимости окружающих вещей. Другими словами, благодаря предрасположенности человек одновременно и настроен на определенные вещи, и настраивается определенными вещами в мире. Это делает вещи значимыми для человека, а человека делает готовым к взаимодействию с этими вещами. Там же, где существует возможность осмысленного действия, возникает возможность реализации свободы. Теперь становится очевидным различие в понимании заброшенности Сартром и Хайдеггером. Для французского экзистенциалиста заброшенность – это основание для отчаяния и субъективного произвола, а для Хайдеггера – возможность для понимания бытия.

Список литературы

1. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: опыт феноменологической онтологии / пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко. – М.: Республика, 2000.
2. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / пер. с фр. А. А. Санина // Сумерки богов: переводы / сост. и общ. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1989. – С. 319–344.
3. Уэст Д. Континентальная философия. Введение / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. – М.: Дело РАНХиГС, 2015.
4. Хайдеггер М. Бытие и время / пер. В.В. Бибихина. – М.: Ad Marginem, 1997.
5. Çüçen K. Heidegger's Understanding of Man, Being, and World // Sophia Philosophical Review. – 2008. – Vol. II. – No. 1. – P. 49–62.
6. Denkov D. Love and Violence: Notes to the Correspondence of Hannah Arendt and Martin Heidegger (1925–1975) // Sophia Philosophical Review. – 2008. – Vol. II. – No. 2. – P. 57–66.
7. Husserl E. The Vienna Lecture // Continental Philosophy Reader / ed. by Richard Kearney and Mara Rainwater. – London & New York: Routledge, 1996. – P. 5–17.
8. Patkul A. Philosophy as Science and Philosophy as Philosophizing in Heidegger // Sophia Philosophical Review. – 2014. – Vol. VIII. – No. 2. – P. 127–141.
9. Wrathall M. How to Read Heidegger. – New York, London: W. W. Norton & Company, 2006.

Статья поступила: 30.04.2018. Принята к печати: 29.06.2018

УДК 1 (091) (470) "1922"

*Л. Э. Сутягина***Изгнание философов. С. Л. Франк и Н. А. Бердяев в 1922 году**

В статье рассмотрена история высылки философов Н. А. Бердяева и С. Л. Франка из Советской России в 1922 г. Проанализированы политические, идеологические и мировоззренческие процессы, происходившие в ходе русской революции, гражданской войны и идеологической полемики начала 1920-х гг. Автор указывает, что эти философы, оказавшись в эмиграции, не ограничились своими личными переживаниями, но постарались в своих трудах осмыслить опыт социального переворота в России.

The article is devoted to the history of expulsion of philosophers N. A. Berdyaev and S. L. Frank from Soviet Russia in 1922. This event is considered as a result of a combination of political processes that took place during the Russian revolution, civil war and ideological controversy of the early 1920s. The author points out that these philosophers, being in emigration, were not limited to their personal experiences, but tried in their works to comprehend the experience of a social revolution in Russia.

Ключевые слова: Революция, философы, репрессии, идеология, русская эмиграция, интеллигенция.

Key words: Revolution, philosophers, repression, ideology, Russian emigration, intelligentsia.

Трагические события русской революции и Гражданской войны рассеяли за пределами России громадное количество беженцев, среди которых оказались многие видные деятели науки и культуры. Эти люди принадлежали к разным слоям русского общества, но в силу как объективных, так и субъективных причин и обстоятельств, покинули Родину.

После окончания Гражданской войны идеологическая атмосфера в Советской России была сложной и противоречивой, но культурная жизнь страны немного оживилась. В период НЭПа выросло количество газет, журналов, издательств, научных учреждений, различных обществ и организаций. В те годы их часто называли «внутренней эмиграцией» [8, с. 175].

19 мая 1922 г. В. И. Ленин в записке к Председателю ГПУ Ф. Э. Дзержинскому («К вопросу о высылке за границу писателей и профессоров, помогающих контрреволюции») писал о том, что следу-