

Книжная полка

**ВО ЧТО ВЕРИТЬ: В МЫСЛЬ ИЛИ В ГОСУДАРСТВО?
(заметки читателя о книге: Щедрина Т.Г. Архив эпохи:
тематическое единство русской философии. —
М.: РОССПЭН, 2008)**

В.П. Макаренко

Южный федеральный университет

***Аннотация:** В рецензии на книгу Т.Г. Щедриной «Архив эпохи: тематическое единство русской философии» анализируется концептуальное содержание, исследовательская программа и основные положения рецензируемой работы, характеризуется интеллектуальный контекст и намечаются возможные перспективы дальнейших исследований.*

***Ключевые слова:** рецензия, концепт, архив эпохи, исследовательская программа.*

Любить Родину — значит говорить правду.
Т.А. Марченко

Спустя три с небольшим месяца после установления советской власти Александр Бенуа написал в дневнике: всё значение России станет действительным с того момента, «...когда она в значительной степени войдёт в состав других политических организмов. Я верю в русскую мысль, а не в русское государство». Его жена требовала как можно быстрее «...уехать, покинуть эту ужасную страну. Я-то это знал всегда, — резонирует Бенуа, — но она только теперь начинает понимать весь ужас — быть русскими гражданами» [Бенуа 2010: 34, 71].

Стало быть, вера в русскую мысль возникает в конфронтации с верой в русское государство. Вера в мысль связана с перспективой входа России в состав других политических организмов и ужасом перед реальным бытием русских граждан. Эта проблема существует и сто лет спустя после её формулировки выдающимся русским художником, искусствоведом и организатором художественной жизни.

Если использовать советский жаргон, мы накануне столетия Великой Октябрьской социалистической революции. Наверняка, уже готовятся тезисы к хвале или хуле этой даты, поскольку на дворе неосоветизм в усечённом неороссийском пространстве [Неретина 2012]. На основе накопленного житейского опыта и ретроспективной рефлексии выскажу суждение по поводу несостоявшегося столетнего юбилея советской власти и будущих тезисов: фронт анализа сводится к описанию всех внешних условий и личных мотивов согласия всех жителей СССР/России оставаться гражданами ужасной страны. Предметом анализа становятся все со-

ветские поколения, семьи и индивиды, обладавшие мужеством или трусостью на протяжении большей части XX века жить и умирать на «шестой части земли с названием кратким Русь» (С. Есенин).

Действительно, жители страны до сих пор не разбежалась, к удивлению хвалителей и хулителей России. А её руководители всё ещё претендуют на статус «исторических личностей». Поэтому сформулирую проблему в языке Альберта Хиршмана: каковы личные мотивы и внешние причины лояльности, критики и разрыва эмоциональных, политических и духовных связей с Россией всех мёртвых, живых и ещё не рождённых индивидов [Макаренко 2000; Хиршман 2009]? Надгробные камни, кресты и звезды над могилами всех отечественных кладбищ, а также холодные цифры статистики вынужденного бегства и добровольной эмиграции из России за сто лет тоже свидетельствуют о важности проблемы. Я думаю, всякое честное слово на эту тему никогда не потеряет важности. Но мнение русских мыслителей и исследователей русской мысли мне кажется особенно важным.

Предварительная эмоция и глубинное чтение

Книгу Татьяны Геннадьевны Щедриной я впервые бегло прочёл три года назад. «Беглым» я называю первое чтение и выработку предварительного представления о книге и авторе. Массовый читатель в большинстве случаев воспринимает книгу как некий анонимный объект наряду с другими объектами. Опытный читатель поставит автора на первое место — по сравнению с его произведением. Давно идёт дискуссия о роли автора в конкретных культурах. У меня есть множество личных впечатлений и воспоминаний об отношении между автором и произведением, но я их опускаю. Только скажу, что без беглого чтения невозможно обойтись для ориентации на книжном рынке. Требуется также выработка личных форм сопротивления книжной рекламе, рассчитанной в большинстве случаев на невежественного читателя. Но беглое чтение — лишь первый этап в процессе погружения в эстетическое пространство книги.

Более сорока лет назад я штудировал книгу Романа Ингардена «O poznawaniu dzieła literackiego»¹ — классический текст эстетической мысли XX века. К тому времени я уже был опытным читателем. Концепция многослойности литературного произведения меня заинтересовала, поскольку позволила систематизировать мои книжные интересы и придать им форму целенаправленной рефлексии [Рац 2002; Книга в системе... 2006; Рац 2012; Макаренко 2012]. Ингарден ввёл термин «предварительная (вступительная) эмоция» для обозначения первой фазы эстетического восприятия. Это — особое состояние волнения (растроганности) перед погружением во все слои произведения [Ingarden 1970]. С тех пор термин «предварительная эмоция» я использую для обозначения беглого чтения книги и выработки первичного представления об авторе.

Но сама по себе предварительная эмоция ещё ничего не значит. У. Черчилль сказал: «Человеческая Жизнь должна быть распята на кресте либо Мысли, либо Действия» [Черчилль 2011: 113]. Книга способствует или блокирует то и другое должное поведение. В этом смысле чтение есть труд и творчество [Асмус 1968]. Беглое чтение — лишь первый трудовой день на читательском производстве. Стать настоящим профессионалом чтения получается далеко не у каждого. Чтобы состоялась биография читателя, предварительная эмоция должна быть достаточно сильной. Её потенциал в значительной степени зависит от постоянного интеллектуального поиска самого читателя, тематики и ориентации его размышлений, «свобод-

¹ Она до сих пор не переведена полностью на русский язык, хотя первое издание вышло ещё в 1937 г. Выпущенный в СССР в 1962 г. трактат «Исследования по эстетике» не передаёт всё богатство эстетической концепции Романа Ингардена.

ной игры представлений» (как сказал бы И. Кант), возникающих до, во время и после чтения каждой прочитанной книги — и повторения этого цикла до гробовой доски. В любом случае чтение предполагает развитое воображение и является экзистенциальным процессом. На эту тему продолжается дискуссия, результаты которой можно использовать для обсуждения особой проблемы интереса к чтению философской литературы [Гумпрехт 2014: 17–26]².

Книга Т.Г. Щедриной меня заинтересовала уже при первом беглом чтении. Мне показалось, что она содержит новый взгляд на восприятие, интерпретацию и оценку русской мысли как определенной интеллектуально-политической целостности. Естественно, для фона надо бы упомянуть все прошлые и современные взгляды на этот феномен [Кто сегодня делает... 2007; Кто сегодня делает ... 2011]. Эту задачу пришлось отложить на потом.

Для проверки первого впечатления прошедшим летом я проштудировал книгу. Второй и последующие этапы чтения одной и той же книги я называю глубинным чтением³. Глубинное чтение — это умение обнаружить, описать, актуализировать и развивать те моменты всего корпуса интеллектуально-политически значимых книг, которые не учитываются или сознательно обходятся при их формальных восприятиях и канонических интерпретациях. То и другое нуждаются в особом анализе. Здесь отмечу только, что канонические интерпретации обычно более-менее обусловлены динамикой экономической, социальной, властно-политической и идеологической конъюнктуры — в отличие от истории структур и истории ментальностей (если использовать концепцию Фернана Броделя). Их можно назвать «пылью интеллектуально-политической повседневности», немного расширив метафору Броделя. Формальные восприятия и канонические интерпретации могут существовать в церковно-религиозном, идеологически-светском, политическом и школьно-педагогическом исполнении. В любом случае глубинное чтение невозможно без постановки собственной интеллектуально-политической цели, реализация которой может растянуться на десятилетия. Идеалом здесь может служить деятельность Лютера и других реформаторов мировоззренческих систем [Соловьёв 1984]. Напомню попутно, что современная микроистория уходит корнями в практику глубинного чтения. Обычно его мотивом служит моральное возмущение читателя системой несправедливости, которая существует здесь и сейчас, попыткой найти в классических текстах ответ на вопрос о его причинах и определённом поведении индивида после ответа на вопрос [Гинзбург 2000].

² Естественно, здесь возникает вопрос: можно ли использовать концепцию многослойности при анализе процесса чтения философского произведения? Для ответа требуется особое исследование.

³ Привычка глубинного чтения сложилась у меня на основе опыта написания первых книг. В 1974 г. я поставил перед собой цель создать теорию бюрократии на основе изучения трудов К. Маркса, Ф. Энгельса, В.И. Ленина, а затем соотнести эту теорию с реальной историей и практикой советской действительности. Никакой теории бюрократии в то время в советской философии и общественных науках не существовало. Этой темы боялись — судьба Л. Троцкого служила грозным предостережением. И меня не раз брали на испуг. Но цели не достигли. За десять лет я спокойно проштудировал один раз все пятьдесят томов второго советского издания сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса и дважды — пятьдесят пять томов пятого советского издания сочинений В.И. Ленина. В итоге возникло пять книг по проблеме бюрократии и одна книга о марксизме-ленинизме в целом. И теперь я не только идеологически подкован на четыре марксистско-ленинских копыта, но и создал свою концепцию глубинного чтения.

В эффективности такого чтения текстов Маркса я убедился почти двадцать лет спустя после выхода первой книги. Ответственным редактором первой книги я пригласил Ю.Р. Тищенко — главного специалиста по истории марксистско-ленинской философии в Ростове-на-Дону. После выхода первой книги многие мои коллеги-москвичи говорили: «Такую книгу в Москве тебе никто бы не дал издать». Спустя двадцать лет Ю.Р. Тищенко признался: «Витя, когда я первый раз прочёл твою книгу, я подумал: где он её списал? Перечитал ещё раз и поразился: как ты смог увидеть в текстах Маркса то, чего не увидел я? Ведь к тому времени я преподавал философию Маркса уже почти двадцать лет».

В.А. Подорога в положительной рецензии на мою первую книгу высказал упрёк в том, что я метафоры превращаю в понятия⁴. Однако преобразование метафор или образов в понятия стало распространенным методологическим приёмом. Книгу Т.Г. Щедриной можно считать веским аргументом в его пользу, а также важной частью испытания и обоснования веры в русскую мысль для освобождения от культа русского государства.

Примерно месяц назад я перечитал конспект книги и пришёл к твёрдому убеждению: Татьяна Геннадьевна заслуживает безусловного пиетета читателей философской литературы и специалистов по истории русской мысли. Богатство содержания книги не позволяет говорить о ней поверхностно. В данной статье я попытаюсь описать лишь первый результат синтеза предварительной эмоции с глубинным чтением книги Т.Г. Щедриной. Попробую обнаружить в книге такие моменты, которые соединяют автора и читателя в невидимое целое. Если читатель развивает мысли писателя, то оба выступают не только как собеседники, но и как невидимая коммунистическая онтологическая ячейка [Слотердаик 2015]. Здесь скажу лишь о том, что меня наиболее растрогало.

Контур исследовательской программы

Цель книги Щедриной — очертить интеллектуальное и экзистенциальное пространство русской философии начала XX века, показать её тематическое единство, «погружая» опубликованные в то время монографии, статьи и материалы философских и научных дискуссий в архивные документы. Для реализации цели автор даёт исходные определения базовых концептов: архив эпохи, диалог, разговор, интеллектуальная культура.

Архив эпохи — это не понятие и не теория. Его можно представить с помощью концепта (эпистемологической метафоры), который позволяет автору продуктивно работать с архивными материалами. С помощью концепта *архив эпохи* Т.А. Щедрина намечает и реализует собственную исследовательскую программу. Для теоретического обоснования концепта она использует комплекс идей, связанных с терминами «хронотоп» (А.А. Ухтомский, М.М. Бахтин), «сфера разговора» и «коллектив типа» (Г.Г. Шпет), «архив» (М. Фуко).

В процессе объяснения данного комплекса Т.Г. Щедрина (со ссылкой на Г.Г. Шпета) определяет *архив эпохи* как совокупность множества структурных элементов: это «динамический коллектив, не имеющий своей собственной организации, потому что он не имеет сколько-нибудь устойчивых членов и элементов; они находятся как бы в «текущем» состоянии, непрерывно сменяют друг друга, появляются и исчезают» [Щедрина 2008: 10].

Т.Г. Щедрина опирается также на идеи М. Фуко. Архив — не хранилище документов и не учреждение, где хранятся документы. Архив — это смысловые, глубинные мыслительные слои человеческого существования, это феномен настоящего времени. Т.А. Щедрина пишет, что в определении Фуко подчёркиваются важнейшие характеристики архива — его фундаментальность и дискурсивная основательность, дающие возможность для поиска условий единства интеллектуального сообщества. Архив эпохи — это идеальная модель, позволяющая исследователю выстраивать определённые цепочки и взаимозависимости идей, слов, выражений. Он может выступать как коммуникативный контекст, в который необходимо погрузить устоявшийся сегодня комплекс идей и представлений, содержащийся в опубликованных текстах.

Попутно автор упоминает иную интерпретацию архива, которую даёт В.А. Подорога: архив — это территория «учёной» войны и борьбы за власть [Там же: 11]. Здесь мы вслед за

⁴ Речь идёт о выражениях Маркса «бюрократическое отношение — государственный формализм — политический рассудок», на которых базируется моя теория бюрократии. Но результаты моего глубинного чтения ещё никто не опроверг.

Т.Г. Щедриной оказываемся перед первой развилкой: какую концепцию архива эпохи предпочесть — Г.Г. Шпета, М. Фуко, В.А. Подороги? Т.Г. Щедрина предпочла путь Шпета и Фуко. Но в любом случае мы наталкиваемся на специфическое пространственно-временное отношение между наукой, философией и властью, поскольку именно в этом контексте возникает сам институт и проблема архива эпохи [Подвластная наука... 2010]. Поэтому я думаю, что ещё один путь базируется на конкретно-историческом исследовании отношения между наукой, властью и обществом в семи странах и культурах и формулировке трех моделей данного отношения: колониально-имперской (Англия), реакционно-бюрократической (Франция) и революционно-бюрократической (Россия) [Наука и кризисы... 2003].

Не вытекает ли отсюда, что в России *архив эпохи* есть продукт связи трех моделей отношения между наукой, философией и властью? Если да, то какая из них преобладала в конкретном хронотопе и как она сказывалась на отношении между русской мыслью и русской властью? Естественно, ответ на этот вопрос зависит от конкретно-исторического контекста становления философии в России в условиях специфически-российского варианта взаимосвязи монархической власти с православной церковью как элементом данной власти [Койре 2003].

Не буду торопиться с ответом, послушаю автора. «При погружении в архив эпохи, — пишет Т.Г. Щедрина, — многие опубликованные и отработанные идеи, оставленные историей позади, предстают в новом свете и становятся остро современными. Архив эпохи — это сфера общения идей. Вот почему я думаю, что для нас сегодня архив эпохи начала XX века оказывается в определённом отношении современнее, чем многие сегодняшние изыскания» [Щедрина 2008: 12–13]. Иначе говоря, Т.А. Щедрина под *архивом эпохи* понимает определённое отношение между прошлым и настоящим в России и осмысление данного отношения в русской философии как сфере общения идей.

Далее она ссылается на архивы (Э. Клапареда, Ш. Балли, А. Лаланда, К. Леона), в которых ей пришлось работать. Эти учёные в процессе переписки и общения с авторами журналов и словарей задавали тональность научным и философским дискуссиям того времени, т. е. фактически формировали тематическую структуру европейского философского и научно-гуманитарного сообщества. «Именно коммуникативный аспект познания, проступающий сквозь живую ткань „архива эпохи“, я думаю, и следует сегодня поставить в центр современных дискуссий о культурных истоках, способах развёртывания и интеллектуальной специфике русской философской традиции» [Там же: 14].

Здесь мы подходим ко второй развилке: какова была и есть степень свободы центров научного общения, формирующих научные и философские дискуссии? Под свободой я понимаю свободу от влияния социального заказа, политической конъюнктуры, религиозных и идеологических (реальных и официальных) установок, в которых всегда находится научное и философское сообщество. Например, в статье 44 Конституции РФ записано: «Каждому гарантируется свобода литературного, художественного, научного, технического и других видов творчества, преподавания» [Конституция РФ... 1993: 17]. Однако система грантов и деятельность других институтов толкают реальное поведение большинства членов научного сообщества в другом направлении. Поэтому диапазон реальной, а не декларированной свободы учёных тоже является предметом анализа и их личного выбора. Это — фронт, на котором идёт невидимая война против стремления власти превратить их в злобных попрошаек.

Для Т.Г. Щедриной *архивом эпохи* является реальный архив Г.Г. Шпета — философа, учёного, писателя, переводчика и модератора философского и научного знания. На основе этого архива она реконструирует своеобразие русского философского разговора: «...„Архив эпохи“, определяющий коммуникативное пространство русской интеллектуальной традиции, становится сегодня не только концептом для обозначения специфического пласта историче-

ской реальности, но и актуальной проблемой... Современная Россия и сегодня находится в том хронотопе начала XX века, от которого мы так быстро хотели „отряхнуться“ в 1917 году, и к которому пока так и не сумели вернуться даже после событий 1990-х. И поэтому, я думаю, что концепт „архив эпохи“ — это понятие далеко не только историко-философское или историческое, в смысле отнесения к прошлому, а это понятие современное» [Щедрина 2008: 16–17].

Едва мы согласимся с такой трактовкой архива эпохи, как сразу должны определиться с нашим отношением к советскому периоду вообще и конкретным поколениям внутри и вне данного периода. На этот счёт есть советские (Г.Л. Смирнова, А.С. Ципко) и постсоветские (Ю.А. Левады, М.О. Чудаковой и др.) классификации. Упомяну лишь одно из описаний поколения, к которому сам принадлежу.

Э.И. Колчинский определил поколение нынешних семидесятилетних жителей России как множество определённых норм и идеалов поведения: оценка друг друга с точки зрения личных достоинств и индивидуальных способностей, а не происхождения, богатства, конкуренции; сопротивление стандартам советского ученика и комсомольца; приоритет дружбы над официальным коллективизмом, завистью и социальной дифференциацией; уважение к способным, предприимчивым, смелым, независимым и сильным; презрение к подхалимам, зубрилам, доносчикам, чекистам и прочим «бдительным гражданам»; чтение с утра до вечера классической литературы, а не детективов и книг про «войнушку» [Колчинский 2014: 111].

Другой мой ровесник сообщает, как в 12-летнем возрасте из-за любопытства залез под стол, чтобы послушать отца и брата, которые обсуждали письмо ЦК КПСС по поводу культа личности Сталина. «Однако там, под столом, видимо, случилась „передозировка“. Конечно, ни о каких мировоззренческих переворотах и речи быть не могло, в силу полного отсутствия у меня этого самого мировоззрения. Но ощущение свое я помню отчётливо — было такое чувство, что некий мудрый устроитель всего, в том числе и моей жизни (счастливого детства), как бы исчез. Конечно, присутствие этого устроителя вы повседневных своих делах я не замечал, но он как бы был гарантом стабильности этого мира. И вдруг его не стало. Это как бы перед тобой чудо, а потом оказывается ловкость рук или двойное дно. С этим чувством я живу до сих пор» [Культурно-историческая... 2014: 433].

Я тоже помню ситуацию обсуждения этого письма отцом и его приятелем, которому во время боев под Москвой оторвало ногу, за что он получил уже не первый к тому времени орден. И мне не чуждо чувство тотального надувательства, в котором пришлось жить нашему поколению.

Хочется спросить у Т.Г. Щедриной: как она относится к перечисленным нормам и идеалам поведения поколения 70-летних, в котором, как я понимаю, прописаны её учителя и наставники? Какова мера универсальности и относительности этих идеалов? Могут ли они служить пропуском в архив общения идей?

Есть и более важный вопрос: презрение к детективам, книгам про «войнушку» и чекистам не помешало их представителю стать президентом России. Процесс преобразования чекистов в политиков начался в советских республиках Кавказа, затем дошёл до центра бывшего СССР и нынешней России [Соловьёв, Клепикова 1995]. Повлияло ли это на нынешний архив эпохи?

Мне кажется, надо конкретно описать нормы и идеалы нынешних поколений, участвующих в производстве философского знания, меру их конфликтности или консенсуса, а также проанализировать критерии отбора советских и постсоветских модераторов философского общения. Самое главное здесь — описать и объяснить причины и следствия навязывания сверху философскому сообществу определённой тематики обсуждения.

Предпосылки для такого объяснения в книге есть. Т.Г. Щедрина проводит различие между диалогом и разговором, вдохновляясь идеями Б.И. Пружинина: 1. Диалог — это интеллектуальная форма общения, которая имеет дело с отработанными текстами и идеями. Разговор отправляет нас к архивам, незавершённым текстам и контекстам их создания. Разговор — это более живое слово-понятие. 2. Диалог имеет коннотацию с диалектикой, в которой два голоса постоянно спорят друг с другом (соседствуют по гегелевскому принципу «тезис-антитезис», «да-нет»), в то время как в разговоре голоса не столько противопоставляют себя друг другу, сколько ищут и находят «живой» консонанс, понимаемый как интеллектуальное и экзистенциальное созвучие. «В разговоре возникает синергический эффект, понятый как эффект совместного деяния, и на первое место выходят не персонифицированные носители абстрактной идеи (как в диалоге), но субъекты, ведущие разговор, взаимно обогащающий их в процессе создания единого предметного поля через движение к истине» [Щедрина 2008: 23–24].

Далее приводится пример множества кружков в России начала XX в., для которых смысл жизни состоял не в литературном запечатлении своих воззрений, а в непосредственности личных связей, отсутствии зависти и постоянном поиске поводов к общению. Иначе говоря, в сфере интеллектуального общения возникало нечто подобное общинам первохристиан. Но Т.Г. Щедрина констатирует реальную проблему: идея коммунитарной ассоциации до сих пор не реализована.

Здесь я полностью с ней согласен. Приведу пример из личного опыта. В 10-м классе Туапсинской железнодорожной школы-интерната мы — двое ростовчан и двое москвичей — создали кружок и назвали его «ассоциацией». Наша общая идея состояла в том, чтобы поступать на разные гуманитарные факультеты, а затем передавать знания друг другу в процессе общения. Тем самым наше общение могло бы стать способом разрушения перегородок, существующих между историческим, юридическим, журналистским, филологическим и философским образованием и знанием. Я назвал эту идею гуманитарным энциклопедизмом. Однако идея не была реализована. Мы разошлись во взглядах, поскольку я настаивал: для реализации этой цели каждый должен сделать науку главным делом жизни и всё подчинить этой цели. Друзья назвали это диктатурой. Ассоциация распалась. Однако мои друзья даже не закончили вузов, поспивались до сорока лет.

В университете тоже не раз намечалось творческое содружество с коллегами. Мы вели разговоры на философские темы, особенно под выпивку и закуску. Правда, саму выпивку я понимал как вступление в разговор. При этом сделал несколько наблюдений. Когда на коммунальной кухне (имею двадцатилетний опыт жизни в коммунальной квартире) мы начинали обсуждать философские темы, это крайне злило соседей. Из-за пустяка мог возникнуть конфликт с непредсказуемыми последствиями. Но общение распалось не по этой причине: аспирантские приятели квалифицировали меня тоже как «слишком учёного». Действительно, разговоры на темы повседневной жизни никогда меня не интересовали. Разговор на философские темы с коллегами длился не более часа, к тому же жены обычно такой разговор не одобряли. Потом начинали рассказывать анекдоты (которые меня тоже никогда не интересовали), петь песни, я в том числе. Это не помешало мне сделать заключение: песня — это набор звуков, подменяющий осмысленное общение и создающий иллюзию общности. Ни одна идея, высказанная во время такого общения, тоже не была реализована⁵.

Наконец, уже в зрелые годы мы с супругой начали устраивать семейные встречи для философского общения. Жена пекла пирог, готовила другие разносолы, мы немного выпивали и вели беседы на философские темы. Так прошло несколько встреч. Потом мы с женою

⁵ Например, с одним из коллег мы собирались писать статью о Р. Коллингвуде. Но статья до сих пор не написана, хотя тему я помню: О различном понимании разума у Гегеля и Р. Коллингвуда.

стали ожидать, что кто-то проявит аналогичную инициативу — ведь в противном случае мы как бы негласно утверждали за собой право на приглашение. Не дождались до сих пор.

Однако отбор коллег для общения мы с женою осуществляли по твёрдым нравственным критериям. Их суть отражает следующий факт: на семидесятилетие университетские коллеги подарили мне самурайский меч со словами: «Виктор Павлович всегда следовал по пути бусидо — бескомпромиссного этического кодекса». Эти слова связывают феномен японской культуры с мелким фактом частной биографии одного из множества русского поколения семидесятилетних. Что сказали бы по тому же поводу японцы? — мне неизвестно. Если в основу оценки положить не внешний критерий (в данном случае самурайской морали), а внутренний критерий совести, то вряд ли кто-то может претендовать на абсолютный нравственный авторитет. Даже претензия на это порождает худшие виды деспотизма.

С этим дополнением готов согласиться с тем, что опыт философских кружков начала XX века и характерных для них констант общения надо обновить. Но в контексте более общих проблем: что означает русское бусидо в сфере русской философии XX века? почему большинство членов научного сообщества России предпочитает казённый способ общения? почему до сих пор не удаётся реализовать идею коммунитарной ассоциации?

Частично на вопросы отвечает процесс банализации диалога: «Сфера его современного употребления значительно расширилась, — пишет Татьяна Геннадьевна, — он стал достоянием массовой и даже низовой культуры, и всё чаще употребляется для обозначения беседы, лишённой интеллектуального или духовного смысла (собраться потрепаться)» [Там же: 24]⁶. Пропаганду и культивирование такого трёпа мы видим ежедневно по телевизору. Даже президент подвизается в этой акции, называя телекитчи со своим участием «диалогом». Между тем С.П. Поцелуев описал процесс и яркие примеры банализации политического диалога [Поцелуев 2008]. По этому пути можно двигаться к постановке вопроса: что считать философским парадигмой?

Т.Г. Щедрина пишет: «„Разговор“ обладает особой продуктивностью в качестве концепта. Сегодня мы должны осознать потребность различения двух концептов „диалог“ и „разговор“, чтобы фиксировать эти реальные формы словесного общения в зависимости от контекста. Для меня важно следующее различие: интеллектуально и экзистенциально насыщенное непосредственное общение (разговор) и любая форма словесного взаимодействия (от интеллектуального до виртуального) — диалог» [Щедрина 2008: 25].

В разговоре господствует случайность и произвольность неожиданных мыслей, он является многопредметным, максимально приближен к реальной жизни и существует как конституирующее начало в сфере повседневности, не может быть окончательным, он открыт и принципиально незавершён, в нем отсутствует предзаданность. Вследствие этого любое содержание, заложенное в разговоре, принимает форму неразрешимой проблемы, в том числе фундаментальной проблемы человеческого бытия (у В. Соловьева). Разговор — это не столько форма коллективности людей, находящихся в процессе логического разрешения проблемы, сколько способ взаимодействия людей, в результате которого субъекты разговора ощутили всю её напряжённость. Тематическая сфера разговора становится контекстом для опубликованных произведений. Задача исследователя — «...реконструировать этот контекст, выявить смысловые пласты реальности, которые составляют русскую интеллектуальную культуру, т. е. реальность, в которой возникает общение идей» [Там же: 28].

Общение идей — это интеллектуальная культура. Я лично всю жизнь охочусь за таким общением. Даже по пьяному делу ставил собеседникам вопрос: «Где идея?», имея в виду то, что без идей всякое общение лишено смысла. Однако горький опыт привёл к заключению: в

⁶ В данном случае Т.Г. Щедрина ссылается на статью: Щукин 2006.

большинстве случаев при общении никаких идей не возникает. Об исключениях из правил сейчас говорить не буду, но они запомнились на всю жизнь. Прекрасно, что Т.Г. Щедрина чувствует и ставит эту проблему как принципиальный вопрос русского бытия.

Т.Г. Шпет определял сферу разговора как множество контекстов, в которых понимается мысль. Разговор — это контекстуальное поле, в котором приобретает внутреннюю форму предметный смысл слова-знака. Разговор — это не только фактическое событие, но и методологическая стратегия. Если существование собеседников исторически разорвано, то разговор понимается не как реальный, а как общение идей, интеллектуальное и экзистенциальное звучие этих мыслителей.

Одно из главных достоинств книги Т.Г. Щедриной — использование результатов философии науки для решения проблем русской философии. В её понимании концепт разговора русских мыслителей пересекается с тематическим анализом науки в работе Дж. Холтона. Он понимал тему как определённую философско-мировоззренческую установку, которая задаёт вектор воображения учёного. Эта стратегия включает ряд правил:

1. Обращение к идеям, выраженным учёным не только в специально-научном языке, но и в языке обыденном и научно-маргинальном (дневники, конспекты научных статей, заметки на полях прочитанных книг).

2. Рассмотрение любого результата научной деятельности должно происходить не само по себе, но рассматриваться на пересечении исторических траекторий (личные усилия учёного, «публичное» научное знание, разделяемое членами сообщества, в которое входит этот учёный, совокупность социологических факторов, влияющих на развитие науки, общий культурный контекст данного времени).

3. Установление, в какой мере воображение учёного может в решающие моменты его деятельности направляться его личной и даже неявной приверженностью к определённой теме.

4. Изучение практических последствий полученных результатов для развития исследований в области философии и истории науки, для лучшего понимания места науки в культуре. Тематика философского сообщества задаётся не столько приверженностью к исторической традиции, «...сколько способами постановки и решения современных острых проблем, — проблем, имеющих общекультурный, общесоциальный и в то же время личностный смысл для философа. Поэтому тематический анализ философского сообщества той или иной эпохи в качестве обязательной составляющей должен учитывать уровень современных философских и научных дискуссий» [Там же: 35].

Перечисленные правила сближают стратегию Холтона с исследованием сферы разговора русских философов. Речь идёт о синтезе интеллектуального и экзистенциального планов человеческого существования. Для движения по этому пути Т.Г. Щедрина проводит различие между научным и философским сообществом по внешним социологическим параметрам и по внутренним способам общения. Специфические черты философского разговора таковы: несводимость к логическому, дискурсивному анализу; пафос — восприятие реальности не только как данности, но и как определённой возможности, идеала, нормы; сомнение в существующих нормах; нацеленность на истолкование когнитивного и экзистенциального слоя реальности.

Короче говоря, в задачу реконструкции тематического единства русской философии попадает множество событий (встречи и знакомства, факты разговора, письменного общения, столкновения позиций, выявление дружеских негласных кругов и оппозиций, скрытых «безличных» дискуссий, демифологизация устоявшихся в современных философских и научных кругах «биографических» и интеллектуальных мифов).

Всё это множество Т.Г. Щедрина сводит к девяти темам философских разговоров: эпистемология общения; соборность и проблема переводимости; истоки русской семиотики; экзистенциальные мотивы исторической памяти; мысли о России; стратегии постижения культуры; гносеология проблемы «я»; концептуальный язык педагогики в контексте русской философии; экзистенциальный дневник. По каждой из этих тем Татьяна Геннадьевна высказывает дельные и пронизательные суждения. Связующим звеном всех разговоров служит Густав Густавович Шпет — блестящий мыслитель и реальный модератор философских дискуссий. Отмечу лишь идеи, которые мне кажутся особенно продуктивными.

Продуктивные идеи

В настоящее время на передний план выходит проблема восстановления русской философии как целостного феномена, имеющего свою интеллектуальную и культурно-историческую специфику. По мнению Т.Г. Щедриной, эта ситуация сопоставима с эпохой Возрождения, с возвращением интереса к почти полностью стёртому из актуальной памяти античному наследию. Есть и другая параллель — поворот к филологии как стратегии исследования текстов историко-философского характера. Смысл параллелизма состоит в изменении способа познания прошлого. Прошлое становится проблемой современности, что приводит к становлению нового культурно-исторического сознания.

В 1990-е гг. были опубликованы многие работы русских философов. «За рамками опубликованного осталось самое сложное — осмысление опубликованного текстуального массива не только как «прошлого», но и как философской современности, т. е. выявление проблемного комплекса русской философии как целостного феномена» [Там же: 211]. Т.Г. Щедрина предлагает рассматривать эпистолярный материал как элемент архива эпохи, т. е. обращаться к нему в процессе анализа структуры и способов функционирования философского сообщества. При этом центральным методологическим понятием остаётся историко-философская (архивная) реконструкция, а центральной задачей — понимание философского смысла архивного текста маргиналий и доведение его до читателя.

1990-е годы оставили образ русской философии как разрозненной мозаики, где каждый философ начала XX века представлялся отдельно, а его идеи рассматривались сами по себе или иногда в сравнении с европейскими философскими течениями или традициями. Автор предлагает рассматривать их как единое философское сообщество. Однако сложившиеся стереотипы трудны для переосмысления и пересмотра.

Т.Г. Щедрина создаёт плацдарм пересмотра. Прежде всего она отвергает популярное стремление идентифицировать русскую философию как религиозную, фиксируя универсальный феномен игры на религиозности [Там же: 125–126]. Ссылается при этом на разговор с Ульрихом Шмидом, который зачислил Шпета в компанию «русских религиозных философов». «Когда я спросила Ульриха, почему так произошло, он сослался на „давление“ издателей и трудности в получении гранта. Мол, иначе не дали бы финансирование, да и „религиозная“ философия из России будет быстрее раскупаться. Стоит задуматься о том, как сегодня „играют“ на религиозности и, фактически, снова, уже с позиции прагматизма идеологизируют русскую философскую традицию» [Там же: 42]. Иначе говоря, сегодня с помощью государственного финансирования и пропаганды осуществляется религиозная идеологизация русской философской традиции.

При этом упускается из виду принципиальные социологические и личностные установки русских философов начала XX века. В книге приведена ссылка на Е. Герцык: «Это не группа идейных союзников, как были в прошлом, например, кружки славянофилов и западников. И всё же связывала их не причуда личного вкуса, а что-то более глубокое. Не то ли,

что в каждом из них таилась *взрывчатая сила*, направленная против умственных предрассудков и ценностей старого мира, против иллюзий либерализма, но вместе с тем и против декадентской мишуры, многим тогда казавшейся последним словом?» [Там же: 43; курсив мой, — В.М.].

Действительно, ещё в сборнике «Из глубины» Н.А. Бердяев и С.Л. Франк обратили внимание на связь русского консерватизма с русским революционаризмом. Для того и другого характерно непонимание духовных основ общественной жизни, любовь к механическим мерам внешнего насилия и крутой расправы, сочетание ненависти к живым людям с романтической идеализацией государства: «Русский консерватизм, который официально опирался и отвлеченно мечтал опираться на определённую религиозную веру и национально-патриотическую идеологию, обессилил и обесплодил себя своим фактическим неверием в живую силу духовного творчества и недоверием к ней» [Из глубины... 1991: 314].

Вряд ли надо доказывать, что на протяжении нулевых годов происходит сознательная реанимация всех перечисленных составных частей консерватизма и революционаризма. Поэтому проблема сводится к реконструкции и трансляции «взрывчатой силы» в современном философском сообществе России.

Мне кажется, термин «взрывчатая сила» — просто иное выражение концепта харизмы, которая после М. Вебера приписывается только политическим деятелям. Между тем любой мыслящий человек не может обойтись без критического отношения ко всему комплексу предрассудков и ценностей, либеральных иллюзий и декадентства. Речь идёт об особом характере, позволяющем не только формулировать определённые философские и политические идеи, но и отстаивать их при неблагоприятных обстоятельствах. В этом смысле веберовский термин «рутинизация харизмы» можно отнести не только к государствам и партиям, но и к научным и философским школам периода «нормальной науки», если использовать терминологию Т. Куна. Возникает проблема культивирования потерянной «взрывчатой силы» русской философии. По логике вещей, культивирование «взрывчатой силы» надо направить против «органической связи» русского революционаризма с русским консерватизмом.

В частности, Шпет и Трубецкой полагали, что в ситуации социальных катастроф и политических кризисов страны и народы испытывали культурный и национальный подъем [Щедрина 2008: 106]. Я думаю, эту идею надо обратить против современных попыток квалифицировать революцию только отрицательно, отождествляя её с разрушением и терроризмом. Феномен революции надо освободить от консервативно-полицейской оценки революции.

Т.Г. Щедрина отвергает также шаблон о «непереводимости» понятия «соборность» на другие философские языки. Этот шаблон распространён в современном российском обществе, «... причём не только в среде специалистов по русской философии, но и в определённых социальных и политических кругах, расширяющих контекстуальную значимость этого понятия в рамках поисков современной „русской идеи“... Этот образ охотно принимается не только определёнными политическими кругами Запада, но и оказывает влияние на научные исследования России зарубежными филологами, философами и другими гуманитариями» [Там же: 54].

Действительно, в состав современной российской «духовности» входят «дешёвые благонамеренные поделки» типа русского космизма, эстетики лада, русского мира, а также русская религиозная философия с идеями всеединства, софийности, православного энергетизма, «синергизма» и других продуктов панического сознания [Бибихин 2012: 29]. Среди них следует особо отметить концепты российского традиционализма и евразийства, популярные среди политического руководства России, высших армейских чинов, офицеров Службы внешней разведки и Федеральной службы безопасности. «Высших армейских чинов может

характеризовать профессиональный интерес к геополитике, но в равной степени и профессиональная тенденция к упрощению. Примерно то же самое можно сказать о СВР, хотя там тенденция может быть обратной: не к упрощению, а к усложнению. ФСБ кое в чем отличается от этих организаций. Когда вознаграждение за работу в органах внутренней безопасности снизилось, и в финансовом смысле, и в смысле престижа, упал и профессиональный уровень офицеров ФСБ. Среди них сейчас найдётся не много интеллектуалов, зато очень многие лелеют полумистические представления о месте России в мире и своей собственной роли — возможно ... в качестве компенсации за низкие заработки» [Сэджвик 2014: 412–413].

Следует упомянуть также политику ностальгии по СССР, идеологию «особого пути» России, использование советско-германской войны для легитимизации нынешней власти в России, концепт «Новороссии» и т. п. Вся эта дешёвка свидетельствует о глубоком провинциализме людей, занятых в данных сферах. Но она находит сбыт в качестве пропагандистского обеспечения внутри- и внешнеполитических акций нынешнего российского руководства и в этом смысле может рассматриваться как множество конкретных проявлений «русской идеи».

Со ссылкой на Н.И. Бердяева и Г.Г. Шпета Т.Г. Щедрина обращает внимание на сходство европейской коммюнитарности с российской соборностью. «Религиозная коммюнитарность и называется соборностью, которая противоположна всякому авторитарному пониманию церкви» [Щедрина 2008: 55]. Соборность как тема русской философии затрагивает ряд современных проблем и переводима на языки других культур [Там же: 60, 69]. В этом смысле концепт и практику соборности можно использовать для анализа и критики авторитарных тенденций в современной РПЦ, обнаруженных в процессе социологического исследования [Митрохин 2004].

Т.Г. Щедрина выступает также против идеологизации интеллектуального наследия русской философии вообще, а исследовательского опыта Шпета и Флоренского в особенности. Нередко их идеи воспринимаются так, будто они в свое время существовали в «безвоздушном пространстве». Такое «„выворачивание“ идей из „сферы разговора“ приводит зачастую лишь к увеличению числа формализованных схем в гуманитарной науке и, в определённой мере, прокладывает путь к идеологизации интеллектуального наследия русских мыслителей» [Щедрина 2008: 71]. До Октября 1917 г. тема России считалась русским философским вопросом. После этой даты тема потеряла философичность, но приобрела идеологичность. Т.Г. Щедрина описывает скользкую границу между идеологичностью и научностью контекстов в разговоре Степуна и Шпета о России и её интеллектуальной культуре [Там же: 111–112].

Степун считал, что западный романтизм не создал в России научно-объективной философии, а создал политику, публицистику, проповедь и мирозерцание. После революции в их разговоре снова звучали темы западничества и славянофильства, но рассматривались они уже не в философском ракурсе, а в идеологическом контексте. На первый план выступили социально-политические и историософские идеи этих направлений, но не обсуждалась их теоретико-познавательная проблематика.

Ф. Степун не верил в закат европейской культуры и потому в 1922 г. инициировал обсуждение книги О. Шпенглера. В.И. Ленин увидел в предполагаемой интеллектуальной импрузе не столько угрозу философским основаниям марксистской идеологии, сколько констатацию: Советская Россия находится в критической точке выбора дальнейшего пути и любые сомнения в правильности большевистской линии могут стать для неё смертельными [Там же: 115]. На этом основании он принял решение о высылке «инакомыслящих» философов из страны. Со ссылкой на В. Кантора Т.Г. Щедрина видит в этом решении не приступ «иррациональной ярости вождя», а рационально продуманный шаг государственного деятеля.

Шпет и Степун в тот момент верили в возможность духовной революции в России, но основание её видели не в христианстве, а в античности. Православие могло стать культурным основанием для русского культурного Возрождения, но таковым не стало. В России духовенство не взяло на себя образовательную миссию. В отличие от православного духовенства, большевики свою «культурную миссию» выполнили и под видом культурной революции осуществили массовое «обращение в свою веру» [Там же: 116–119].

Татьяна Геннадьевна прослеживает процесс этого обращения на основе анализа экзистенциальных дневников Густава Шпета и Михаила Пришвина. Она предлагает анализировать дневник как феномен письма, а не жанр литературы: «Экзистенциальный дневник имеет одну отличную от других дневниковых форм особенность — это не жанр литературы, но способ письма, фиксирующий „живую“ речь и тем самым позволяющий человеку сохранить свою личность. Это первое и самое главное его отличие от других способов письма. Экзистенциальный тип дневниковых записей возникает только в пограничных ситуациях (перед лицом вины, смерти, тяжёлых жизненных испытаний, стрессовых ситуаций, в том числе тотального страха быть уничтоженным, стёртым с лица земли), т. е. контекст, заставляющий человека писать такой дневник, экстремален. Эта ситуация поводит человека к границам существования, к „последней черте“, выход за которую меняет, как положительно, так и отрицательно, конфигурацию жизненных пристрастий, личностных оценок, ценностных ориентиров» [Там же: 181].

В этом смысле дневники русских философов и писателей, вынужденных жить при советской власти, фиксируют угасание публичной речи. Исчезновение философской и культурной «сферы разговора» началось в России с приходом к власти большевиков. Пространство общения сжималось, пока не дошло до точки. Коммуникативная атомизация советского общества достигла апогея в 1930-е годы, когда «...остаются только твои семейные, да ещё дватри старичка, с которыми можно говорить обо всём без опасения, чтоб слова твои не превратились в легенду или чтоб собеседник не подумал о тебе как о провокаторе... Что-то вроде школы самого отъявленного индивидуализма. Так в условиях высшей формы коммунизма люди России воспитываются такими индивидуалистами, каких на Руси никогда не было» (цитата из дневника М. Пришвина 1939 года) [Там же: 182].

Далее Татьяна Геннадьевна анализирует дневник Шпета и констатирует: «С высылкой „инакомыслящих“ и „инакоговорящих“ власть наконец получила реальную возможность установления тотального контроля над общением, приведшего к полной коммуникативной атомизации страны» [Там же: 192].

Мне кажется, главный интеллектуально-политический итог книги — квалификация исторического движения русской философии как прерванного полёта. Суть русского философствования начала XX века не исчерпывается завершёнными системами и отработанными схемами. Его специфика в том, что мысли не дали раскрыться в полную силу, не дали выйти из «кученичества» и сказать «свое слово»: «Прерванный полет русской интеллектуальной традиции — это её *недосказанность* (курсив Т.Г. Щедриной), требующая внимательного прочтения, актуализации и проблемного исследования. Мы сегодня должны возвращаться к своему интеллектуальному наследию не за готовыми ответами, но за вопросами и проблемами, оставшимися зачастую лишь контурно намеченными, а иногда и просто интонационно схваченными в разговорах о самом главном, о том, что несло в себе личностный смысл» [Там же: 108]. Иначе говоря, суть русской интеллектуальной традиции — формулировка вопросов и постановка проблем, а не решение.

Я думаю, с таким выводом согласятся все те, для кого критерий интеллектуальной свободы является главным. Но уточнение в метафору надо внести. Любой полёт может быть прерван — как тем, кто летит, так и тем, кто воспринимает полёт со стороны. С этой точки

зрения к русской философии более подходит строчка из А. Вознесенского: её «сбили как птицу влёт». Записки профессиональных охотников за мыслью и простых любителей её подстрелить для развлечения, фанаберии или других целей пока ещё не стали популярным жанром литературы. Между тем русское государство до сих пор тренирует таких стрелков.

Нереализованная идея столетней давности

В заключение хочу поблагодарить Т.Г. Щедрину за то, что она неожиданно помогла мне сделать микрооткрытие. В августе 1917 г. Шпет писал своей жене: «Чем больше теперешние „любители“ России будут стараться на проведение своих идей, связанных с прошлым и своими корнями, тем труднее будет создание новой России. С Россией произошло то, что с домом Романовых: и чем скорее Романовы придут к сознанию нового положения, смирятся, и, *отбросив державные планы*, примутся за мелкую и скромную работу, тем им лучше. Россия должна отказаться от мировой политики, перейти на роль второстепенного и даже третьестепенного государства, заняться внутренним устройством и культурой, культурой, культурой, тогда она не погибнет вовсе, даст новых людей и новый „патриотизм“ (Шпет брал это слово в кавычки)» [Там же: 104; курсив Т.Г. Щедриной, — В.М.]. Шпет писал также о собственной ненависти к русской душе, хотя не мог отказаться от размышлений о ней: «Не могу оторвать себя даже мысленно от России» [Там же: 105].

При чтении этого отрывка меня будто ударило током. Изучением творчества Макса Вебера я занимаюсь с 1974 г. Но только в 2007 г. опубликованы переводы на русский язык его статьи о России и русских революциях. Примерно в то же самое время, когда Шпет писал письмо жене (летом 1917 г.), Макс Вебер опубликовал статью «Русская революция и мир». В ней дан очерк *взаимосвязи между российским империализмом, интеллектуализмом и национализмом*. М. Вебер исходил из того, что государственные интересы не могут быть объективными, поскольку они зависят от идеалов и ценностей. Здесь он не привнёс ничего нового: от Гегеля идёт традиция трактовки международной политики как сферы реализованного произвола. Зато Макс Вебер описал причины русских революций. В результате реализации своих специфических идеалов и ценностей царизм построил в России самую страшную из мыслимых систему порабощения народов за всю историю [Вебер 2007: 157].

В результате влияния этой системы на русскую мысль русский интеллектуал, к какой бы партии он ни принадлежал, становится не национально ориентирован, а националистически и империалистически ориентирован. Эта ориентация может принимать разный колорит, но суть остаётся неизменной. Империализм может выступать в деспотической, либеральной и социалистической формах. По определению Макса Вебера, империалист — это тот, кто за пределами сферы интересов своей нации силой вмешивается в дела других наций. На этой основе выдающийся социолог высказывал общую рекомендацию о взаимосвязи политики и демократии в России: «Русские политики должны забыть о делах чужих наций; только так они могут доказать, что они подлинны демократы» [Там же: 138].

Нетрудно убедиться, что мысли выдающегося германского социолога и русского философа совпадают почти дословно. Причём, оба они в то время находились в воюющих между собой странах. И оба советовали России отказаться от мировой политики. Оба связывали патриотизм с демократией. Случайно или не случайно это совпадение? Независимо от ответа на этот вопрос, мы имеем дело с такой трактовкой патриотизма, когда его реализация связана с отказом России от мировой политики и перенесением главного акцента на культуру. На протяжении XX века об этом проекте никто даже не упоминал. Все советские политики развивали совсем иные проекты, в которых культура была пристёгнута к политике. Реанимация геополитики в постсоветские времена привела к появлению геоэкономики и геокультуры как

следствий геополитики. В любом случае взаимосвязь между российским империализмом, интеллектуализмом и национализмом не разорвана.

Эта проблема требует всестороннего осмысления. Вдохновляться при этом можно констатацией Г.Г. Шпета: борьба между культурой и государством — правило русской истории. «Правительство существенно лишено творчества и существенно утилитарно. Правительственная и бюрократическая интеллигенция присвоила себе в России прерогативы интеллигенции аристократической. Отсюда специфические особенности истории русской культуры. Правительство существенно консервативно, оно репрезентирует народный инстинкт самосохранения и потому не может быть творческим» [Шпет 2008: 70].

Примеры борьбы между культурой и государством во множестве даёт социальная и политическая история страны на протяжении последних 100 лет. Книга Т.Г. Щедриной может рассматриваться как методологическое и содержательное введение в проблему реализации идеи столетней давности.

Асмус В.Ф. 1968. Чтение как труд и творчество. — *Вопросы теории и истории эстетики*. — М.: «Искусство».

Бенуа А. 2010. *Дневник. 1918–1924*. — М.: «Захаров».

Бибихин В.В. 2012. *Собственность. Философия своего*. — СПб.: Наука.

Вебер М. 2007. *О России: избранное*. — М.: РОССПЭН.

Гинзбург К. 2000. *Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в.* — М.: «Российская политическая энциклопедия» (РОССПЭН).

Гумпрехт Х.У. 2014. Будущее чтения? Воспоминания и размышления о генеалогическом подходе. — *НЛО*. — № 128.

Из глубины... 1991. *Из глубины. Сборник статей о русской революции*. — М.: Правда.

Книга в системе... 2006. *Книга в системе общения: вокруг заметок библиофила*. — М.: Наследие ММК.

Койре А. 2003. *Философия и национальная проблема в России начала XIX века*. — М.: МОДЕСТ КОЛЕРОВ.

Колчинский Э.И. 2014. *Так вспоминается...* — СПб.: Нестор-История.

Конституция РФ... 1993. Конституция Российской Федерации (принята на всенародном голосовании 12 декабря 1993 г.) — *Российская газета*. — 25 декабря.

Кто сегодня делает... 2007. *Кто сегодня делает философию в России. Т. 1*. — М.: Поколение.

Кто сегодня делает... 2011. *Кто сегодня делает философию в России. Том 2*. — М.: Аграф.

Культурно-историческая... 2014. *Культурно-историческая эпистемология: проблемы и перспективы. К 70-летию Бориса Исаевича Пружинина*. — М.: Политическая энциклопедия.

Макаренко В.П. 2014. Первое рукопожатие. — *Политическая концептология: журнал междисциплинарных исследований*. — № 4.

Макаренко В.П. 2000. *Проблема общего зла: расплата за непоследовательность*. — М.: Вузовская книга.

Митрохин Н.А. 2004. *Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы*. — М.: Издательство НЛО.

Наука и кризисы... 2003. *Наука и кризисы: историко-сравнительные очерки*. — СПб.: Дмитрий Буланин.

- Неретина С.С. 2012. *Воскресение политической философии и политического действия. Парижское восстание 1356–1358 гг.* — М.: Голос.
- Подвластная наука... 2010. *Подвластная наука? Наука и советская власть.* — М.: Изд-во «Голос».
- Поцелуев С.П. 2008. *Политические парадialogи.* — Ростов-на-Дону: Изд. ЮФУ.
- Хиршман А. 2009. *Выход, голос и верность.* — М.: Новое издательство.
- Рац М.В. 2012. *Диалоги книжников (вперемежку с монологами составителя).* — М.: Инскрипт.
- Рац М.В. 2002. *О собирательстве. Заметки библиофила.* — М.: НЛЮ.
- Слотердаик П. 2015. *Солнце и смерть.* — СПб.: Изд. Ивана Лимбаха.
- Соловьев Э.Ю. 1984. *Непобежденный еретик: Мартин Лютер и его время.* — М.: Молодая гвардия.
- Соловьев В., Клепикова Е. 1995. *Юрий Андропов: Тайный ход в Кремль.* — СПб.
- Сэдживик М. 2014. *Наперекор современному миру: традиционализм и тайная интеллектуальная история XX века.* — М.: Новое литературное обозрение.
- Черчилль У. 2011. *Мои ранние годы: 1874–1904.* — М.: Изд. КоЛибри, Азбука-Аттикус.
- Шпет Г.Г. 2008. *Очерк развития русской философии.* — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН).
- Щедрина Т.Г. 2008. *Архив эпохи: тематическое единство русской философии.* — М.: РОССПЭН.
- Щукина В.Г. 2006. О диалоге и его альтернативах. — *Вопросы философии.* — № 7.
- Ingarden R. 1970. *Studia z estetyki, tom III.* — Warszawa.