

МИФЫ НАШИХ ПОКОЛЕНИЙ¹

И.А. Михайлов
Институт философии РАН

Аннотация: В статье анализируется ситуация, сложившаяся в философии в годы после распада СССР, а также ожидания, умонастроения и взгляды тех, кто в начале 90-х гг. заканчивал своё профессиональное образование в области философии. Автор касается некоторых особенностей философской моды тех лет: интереса к русской религиозной философии, феноменологии (и, в частности, к Хайдеггеру), увлечение французской философией и даже феномен постидеологического возврата к марксизму. Рассматривается роль новых форм публикационной активности, которые в этот период открывали для себя молодые философы; вскрыты отдельные проблемы восстановления связи с прерванной философской традицией. Показаны некоторые черты, отличающие мировоззрение поколения 90-х от позиции «шестидесятников».

Ключевые слова: философское поколение, поколенческий миф, девяностодесятники, русская философия, феноменология, постидеологический марксизм, философские журналы.

Я не уверен, что на современной российской сцене присутствует «поколение», примерно соответствующее моему биологическому возрасту, а также примерному времени получения диплома о высшем образовании с прописанной в нем квалификацией «философ» (начало – середина 90-х). Если к началу «нулевых» число выпускников философских факультетов, остающихся в профессии, ещё можно было оценить в десятка три человек, то к 2020 г. не могу насчитать более 15–20. Я имею в виду тех, кто на регулярной основе продолжает преподавать какую-либо из дисциплин гуманитарного профиля, а также – и это важно! – даёт о себе знать научными публикациями. 1990–1998 гг. – время не самое благоприятное для того, чтобы выпускник нашей дисциплины мог закрепиться в выбранной профессии. В моем случае была ещё по крайней мере одна веская причина «растерять связи» со своим поколением, а также несколько оснований, достаточных для сомнения в том, что я был типичным представителем «своего поколения». Однако прошедший период, ограниченный 35–40 годами, – время настолько интересное, что я с удовольствием воспользовался этим благовидным предложением.

¹ Первая публикация: Михайлов И.А. Мифы наших поколений. – *Философские поколения* / Автор идеи, сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. – М.: Издательский Дом ЯСК, 2022. – С. 769–824.

Начало интереса

Адорно полагал, что источник философии, которая более чем просто рутинная деятельность и «зарабатывание на кусок хлеба», лежит в объективации комплекса «изначального опыта» [Adorno 1973: 85]. Каким он был для каждого из нас, пошедших на философию в середине 80-х? Установить это сейчас необычайно трудно. Полагаю, в моем случае одним из толчков послужило чтение достаточно широкого и пёстрого круга литературы. Каждый из авторов подталкивал по-своему. Ранние книги Л. Шестова давали возможность взглянуть на русскую литературу XIX и начала XX в. – в первую очередь Толстого, Достоевского, Чехова – с неожиданной стороны; интеллектуальная журналистика Н. Бердяева помогала расширять кругозор. Работы французских и немецких просветителей, с которыми я познакомился поначалу через сборники афоризмов, совершали умственную диверсию в той форме, от которой человек 14–15 лет не ожидает никакого подвоха. Это были точечные инъекции как будто ни к чему не обязывающих размышлений об обычаях, нравах и вообще о «человеческой природе». «О человеке» Гельвеция расширило и укрепило этот интерес. Несколько позднее тяжёлая, местами крайне многословная проза М. Монтеня впервые научала, что внимание может с необычайной пристальностью быть обращено также и на себя самого. Талантливые литературоведческие книги – например, «От Монтеня до Арагона» Андре Моруа – были важным дополнением. Вообще, для многих из нас литература становилась одной из «дверей» в философию или, по крайней мере, подкрепляла уже зародившийся интерес к ней. Довольно частыми проводниками становились работы Г. Гессе и Дж. Сэлинджера, как будто специально предлагающего в своих героях возрастную модель, максимально близкую читателю-подростку.

При содержательно-тематической ограниченности того, что могло быть доступно тогда в Советском Союзе, существовало несколько публикационных жанров, которые существенно скрашивали ситуацию. Существовали небольшие издания, доступные для понимания ученикам 6–8-х классов, например «У колыбели науки» и «Сова Минервы» Генриха Волкова. Важное значение имели книги серий «Эврика» и «Над чем работают, о чем спорят философы». Из того, что было бы ближе к «серьезной», «трудной» философии, могу вспомнить докритического Канта и гегелевские лекции по философии истории. Из вторичной литературы наибольшее впечатление оставили книги А.В. Гулыги о Канте, Шеллинге, Гегеле в серии «Жизнь замечательных людей». Наряду с Гулыгой другим уникальным автором, умевшим говорить необычайно просто о сложных вещах, был Эвальд Ильенков. Я не раз встречал людей, для которых этот автор стал источником их интереса к философии, его книгу «Об идолах и идеалах» довольно часто можно было встретить в библиотечных или частных коллекциях, с заботливо перебинтованным и перевязанным суровой ниткой корешком, с совершенно истрёпанной обложкой.

В значительной мере на мой интерес к философии и последующие интересы в ней повлияло общение с отцом, профессиональная деятельность которого была связана с современной западной философией, и в частности с Хайдеггером [Michailow 1966; Михайлов 1984].

Отсев

Тот воображаемый контингент будущих философов, который страстно тянулся к этой науке, «терялся» на самых разных этапах. Главным из них были идеологические условия, в которых в то время позволяли существовать философии. Государство верило, что выпускники станут «работниками идеологического фронта». Соответственно тому была выстроена и вся система. «Перестройке» тогда был ещё только год от роду, и уж во всяком случае ни тени сомнения ни в самом марксизме, ни в руководящей и направляющей роли КПСС тогда ни у кого не возникало. Во всяком случае, именно в том году или года за два до нашего поступле-

ния было введено правило допускать до вступительных экзаменов на отделение философии лишь тех, кто проходил многоступенчатые согласования от комсомола и партии. Предстояло сперва получить рекомендацию комсомольской организации школы. В характеристике должно было быть указано, что кандидат «активно вёл общественно-политическую работу». Таковой считался активизм на уровне секретаря комсомольской организации школы или члена комсомольского бюро школы, должность комсорга класса тоже годилась. До этого уровня я «не дотягивал»; приходилось подыскивать другие аргументы вроде «наклонностей к научным исследованиям». В райком комсомола мы с документами являлись лично (рекомендовалось хорошо знать историю ВЛКСМ, а статьи устава этой организации быть готовым привести по памяти). В горком комсомола отправляли уже только наши документы, а обком партии давал, видимо, лишь формальное, завершающее подтверждение всей процедуре. Первые два уровня были все же заметным барьером. Система рекомендаций просуществовала ещё год-другой после нашего поступления, однако она наложила заметную печать на состав той группы из 25 человек, с которыми я начал в 1985 г. обучение философии. Во-первых, в середине 80-х гуманитарные дисциплины отнюдь не были в числе приоритетов у тех, кто решал получать высшее образование. Традиционные лидеры, медицина и юриспруденция имели огромные конкурсы из одних только медалистов. Следующую по приоритетности группу образовывали физика и математика. Судя по всему, примерно четверть всех желающих попасть на философию рассчитывали в будущем на организационную работу. (Те, кто желал того же, но выбирал более прямой и быстрый путь, шли на историю КПСС.) Ещё примерно четверть всех поступавших шли на философию просто потому, что на эту специальность конкурс был меньше и не требовалось предъявлять глубокие знания в точных науках. В общем, на философию шли далеко не самые лучшие².

В промежутке между 1981–1994 гг.³ ситуация в обществе становилась заметно иной с периодом в каждые 2–3 года, а затем и с интервалом в год. Для определения «микрोगрупп» в поколениях важны не только годы поступления, но также и годы окончания (в силу различных причин разрыв между этими двумя датами мог превышать пятилетний срок). Тот курс, на который мы поступали, заканчивал в 1990-м г. и ещё имел распределение. Однако та группа, с которой я заканчивал обучение, вернувшись из армии, была первым выпуском, где все трудоустроивались самостоятельно.

Из выпусков философского отделения (это 23–25 человек ежегодно) до 1990 г. по специальности формально первое время могло работать до четверти от каждого курса, однако барьер 1990–1991 гг. оставил из того поколения от силы 2–3 человек с каждого года выпуска. При этом научных публикаций, которые были бы сколько-нибудь заметны для философского сообщества в России, за редчайшими исключениями⁴, практически не было. Экономическое положение начала 90-х на многих территориях бывшего Советского Союза приводило к тому, что выпускники философского отделения были вынуждены искать для себя новые области профессиональной деятельности. Но тогда, в 1985 г., до выпуска было ещё далеко.

Ради чего?

И ради чего был весь этот отсев? К какой мудрости мы получали возможность прикоснуться после столь тщательного отбора? Наиболее сложными оказались первые четыре семе-

² Как ни покажется это удивительным, ситуация с престижем и популярностью философии в СССР мало отличалась от ситуации с этой наукой в такой «философской стране», как Германия. Эта картина удивительным образом напоминает популярность философии [Lenk 1978: 35–36].

³ Именно так очерченный промежуток объясняется тем, что мы, первокурсники 1985 г., ещё могли «наблюдать издалека» наших старших товарищей, пятикурсников, поступавших в 1981-м, а кроме того, какое-то время ещё сохраняли тесные связи с более младшими курсами.

⁴ Одним из исключений были в 2000–2007 гг. публикации Владимира Фурса (1963–2009) в российских журналах (Владимир заканчивал отделение БГУ в 1985 г.).

стра. На долю дисциплин, имевших хотя бы какое-то отношение к философии, на первом курсе приходилось не более 4 пар в неделю (2 пары «логики» + 2 «истории философии»). Остальное время было занято историей КПСС, общим курсом по работам Маркса и Ленина, лекциями по «теории отражения», политэкономией и прочей мутью, которая вспоминается с содроганием. На втором курсе к этому добавилась ещё более тоскливая часть политической экономии – теперь уже социализма. Не ослабевала история партии. Согласно марксистско-ленинской доктрине, философия была учением о «наиболее общих законах природы, общества и познания», и поскольку «законам природы» в этом материалистическом мировоззрении отводилась роль фундаментальная, мы весь второй год изучали математику (по программе чуть сложнее школьной), биологию и физику. Преподаватели этих дисциплин явно слышали о существовании философии – хотя бы потому, что приходили вести занятия к нам на отделение. Однако никакие другие признаки на это не намекали. Сложнее всего давались лекции по историческому материализму: мутный, тяжёлый материал, практически не поддающийся никакой логике для упорядочения его в памяти. Да, и был ещё, конечно, научный атеизм. Каждому из курсов на протяжении многих лет лекции слово в слово читались по книжке, которую преподаватель опубликовал за некоторое время до того. Чтобы никто об этом не догадался, наш атеист всегда носил её на занятия обёрнутую в специальную обложку из газеты, с увеличенными полями, и никогда не поворачивал в сторону аудитории.

Как правило, наши занятия проводились в небольших аудиториях, рассчитанных на 30–40 человек. Практически для всего преподавательского состава было характерно ревностное отношение к тексту своих лекций, которые они диктовали под запись. Присутствие давалось тяжело, но сидеть приходилось. После 6 часов пропусков, т. е. всего лишь одного дня прогула, лишали стипендии. После 12 – документы подавались «на отчисление». На лекциях особо дурных и притом мстительных преподавателей одним из методов сохранения психического здоровья была концентрация на собственных мыслях – желательно настолько полная, чтобы ты смог записывать их, симулируя конспектирование лекции. Со временем удавалось даже делать перерывы в записи одновременно с паузами лектора. Некоторым и самим не было интересно то, что они читали. Один отставник, заведовавший в то время кафедрой истории философии и логики, любил рассказывать жизненные истории, вспоминать свою службу на Дальнем Востоке и, в частности, трудности перевода при общении с японоязычными дамами в публичном доме.

Надо сказать, что при всех этих дикостях Минск как центр философского образования принадлежал в то время к числу лучших в Советском Союзе. В первую очередь за счёт руководителя одной из трёх философских кафедр, обеспечивавших преподавательский процесс на отделении, а именно В.С. Стёпина, ставшего в 1988–2006 гг. директором Института философии АН СССР (РАН). Однако он переехал в Москву уже на следующий год после нашего поступления в Белгосуниверситет. Кроме того, вполне заметным этот уровень для студентов становился лишь с третьего курса, со времени начала специализации по одной из трёх кафедр.

* * *

Для философов, выпускавшихся в Белоруссии, имелись ещё по крайней мере два обстоятельства, не сильно помогавшие стабильному предсказуемому будущему в выбранной специальности. С сентября 1991 г., с принятием Верховным Советом Белорусской ССР актов о государственном суверенитете республики, о её новых флаге и гербе, а также названии (с того времени: «Республика Беларусь»), начался активный процесс того, что называли «возрождением национальной культуры», «восстановлением национальной идентичности». В 1992-м одним из новых веяний стал призыв переводить преподавание на белорусский язык. Преподавание всех вообще предметов, в том числе философии. Имеются ли для этого достаточные условия в виде, например, написанных на белорусском языке учебников, пособий и

т. п., существуют ли уже необходимые для этого издания классиков философской мысли (Платона, Аристотеля, Канта, Гегеля) на белорусском языке – все это конечно же авторов этой политики не интересовало. В стране, в которой до того 90 % культурной жизни, 95 % научной и 100 % повседневно-бытовой (в городах) осуществлялось на русском языке, национальное самосознание начало расти темпами настолько быстрыми, что пару раз довелось столкнуться с агрессивной-возмущённой реакцией при обращении на привычном языке общения. С декабря того же 1991 г. формальный глава республики, С.С. Шушкевич, становится одним из инициаторов роспуска СССР. С 1992 г. внутри самой Белоруссии эти процессы начинают набирать все большую силу.

Вторая причина, по которой мне трудно судить о своём поколении в философии, объясняется ещё одной особенностью нашего набора в середине 80-х гг.: его интернациональным составом. Наши коллеги из Армении, Украины, Литвы, Латвии, Эстонии, Таджикистана, Узбекистана, Казахстана и Молдавии, как правило, возвращались в свои республики, после чего следы их чаще всего терялись.

Трудно сказать, какими оказались бы мои научные интересы, если бы в первой половине 90-х гг. не состоялось двух учебных стажировок в Рурском университете г. Бохума (ФРГ): в 1990–1991 гг. в рамках программы обмена студентами, а в 1993–1994 гг. по стипендии Немецкой службы академических обменов (ДААД). – Благодаря лекциям и семинарам Фр. Родигера первое пребывание позволило глубже понять внутреннее многообразие герменевтической традиции. В те же годы общение с Б. Мойзишем и Т. Кобушем открыло для меня возможность иного подхода к немецкой религиозной традиции⁵. Позднее лекции и публикации О. Пёггелера и Б. Вальденфельса существенно расширили моё понимание феноменологии и, в частности, Хайдеггера.

90-е годы, Институт философии

Издавек весь философский мир Москвы представлял как сообщество двух центров: философского факультета МГУ и Института философии АН СССР. Это были специалисты, по изданиям которых мы учились: В.В. Соколов, Г.Г. Майоров, А.С. Богомолов и др. В ряде случаев славу, распространявшуюся о московской философии, легче было представить указанием на конкретные книги. Это были в первую очередь работы П.П. Гайдено по истории науки, классическая монография «Субъект, объект, познание» (1980) В.А. Лекторского, «Философия и язык» (1972) М.С. Козловой, «Принципы и противоречия феноменологической философии» (1968) и «Путь Гегеля к “Науке логики”» (1984) Н.В. Мотрошиловой, «Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках» (1977) Н.С. Автономовой. Это были коллективные сборники работ, собиравшие прекрасных авторов: «Проблема сознания в современной западной философии» (М., 1989) и др. Сборник работ «Философия. Религия. Культура» (1982) под общей редакцией Г.М. Тавризян вообще считался одним из лучших в своём жанре. В середине 90-х Институт философии Российской академии наук – планета знаменитостей, легенд. Несколько десятков групп учёных старшего и среднего возраста, при некотором количестве молодёжи (в виде аспирантов), вскоре исчезающих. Каждая из групп (секторов) живёт в соответствии со своими давно сложившимися правилами и традициями. Общей научной жизни – по крайней мере, в секторе современной западной философии, к которому я был в качестве аспиранта прикреплён начиная с ноября 1992 г., – не было; общеинститутские семинары отсутствовали. Впрочем, несколько моих инициатив «рассказать о своих научных занятиях» принимаются благосклонно. Один из докладов был, насколько помню, по лекциям Хайдеггера о Гёльдерлине. К ноябрю 1995 г. была завершена аспирантура и рекомендована к защите диссертация, в которой главным «героем» был Хайдеггер,

⁵ Речь, в первую очередь, об интерпретации Экхарта как наследника традиции Аристотеля [Mojsisch 1983; Михайлов 2009: 493–516]; см. также: [Михайлов 2009: 493–516].

подсвеченный со стороны его ранних произведений на фоне немецкой исторической традиции, Йорка фон Вартенбурга и В. Дильтея [Михайлов 1996].

Первый по-настоящему впечатливший меня опыт научного сотрудничества состоялся осенью-зимой 1997 г., но имел внесекторский характер. Осенью заканчивалась аспирантура у Евгения Борисова, также защищавшегося в институте по Хайдеггеру, и мы решили воспользоваться временем до его возвращения в Томск для обсуждения интересующей нас проблематики. Особой тяги к обоюдному выслушиванию докладов «о Хайдеггере» или другом великом мыслителе у нас не было, и мы сочли более полезным сделать обсуждение максимально «предметным», т. е. увязать обсуждение с философской работой, которая имела бы не только центральное значение для традиции, к которой принадлежит Хайдеггер, но и обладала бы в определённом смысле «основополагающим» значением. Выбор пал на второй том «Логических исследований» Гуссерля. Кроме нас с Борисовым интерес к Гуссерлю объединял ещё двух аспирантов, заканчивавших свою учёбу в Институте философии: Тимофея Дмитриева и Алексея Черняка, а так- же одного от РГГУ – Виталия Куренного. Для семинара, который я предложил тогда назвать «К истории феноменологической мысли»⁶, мы решили собираться в институте в часы, когда нас никто не мог потревожить – по пятницам. Заседания длились по 2–3 часа. Если учесть, что как минимум весь следующий день (суббота) уходил на повторное чтение и перепроверку каждым из нас того, о чем речь шла накануне, а подготовка к каждому следующему занятию занимала как минимум два дня, это времяпровождение уже занимало 4 из 7 дней в неделю, угрожая не оставить времени ни на какие другие научные темы. Я убедил коллег делать «протоколы» наших заседаний (письменно зафиксированный результат вопросов, которые нам удалось выяснить в связи с обсуждавшимся текстом, а также остающиеся неясными места).

Помимо лучшего знания конкретно этого произведения, несомненно центрального для всей феноменологической традиции, это позволило мне иначе смотреть на сумасшествие едва ли не ежедневных конференций, семинаров, круглых столов, презентаций и обсуждений, информация о которых начала сыпаться на нас года эдак с 2007–2008 гг., т. е. со времени, когда философские учреждения осознали, что живут в эпоху «публичности».

Философская мода 80–90-х и новая публикационная активность

Если попытаться сформулировать философскую моду того десятилетия, расположив ее в порядке убывания приверженцев, то она выглядела бы так: новейшая французская философия (Ж. Деррида, Ф. Лиотар и др.) – Хайдеггер – российская (религиозная) философия – феноменология.

Популярности французской мысли способствовала деятельность В.А. Подороги. Структурное подразделение Института философии, ещё до недавнего времени руководимый им – сектор аналитической антропологии – в самом начале имел осторожное название «лаборатория». Судя по всему, ещё до середины 90-х по крайней мере некоторые из сотрудников Подороги воспринимали существование этой структуры как нечто, данность чего отнюдь не гарантирована. Сегодня, когда проблематика, характерная для Подороги и его коллег утвердилась, стала привычной, нашла многочисленных последователей и сторонников, нам, пожалуй, не вполне понятен будет пафос следующих слов: «Лаборатория – это своего рода форма выживания неприсоединившихся, тех, кто почему-то не вписывается в устойчивые академические каноны гуманитарного знания и упрямо отстаивает свою обособленность» [Ознобкина 1995: 13]. Выживание? Но и продолжение этой цитаты также неожиданно. «Именно на этот сомнительный путь встало родившееся несколько лет назад в Лаборатории постклассических исследований Института философии РАН издательство Ad Marginem»

⁶ Подразумевалось, что «Логические исследования» станут лишь первой из таких книг для обсуждения.

[Там же]. Начав говорить о подразделении (группе, «структуре» – конкретные обозначения здесь не столь важны) во вполне определённой организации (Институте философии), Лена Ознобкина с совершенной естественностью продолжает говорить о лаборатории, подразумеваемая нечто абсолютно иное: автономную организацию, занимающуюся изданием книг.

На мой взгляд, эти слова довольно точно отражают одно из главных убеждений 90-х. Многим тогда казалось, что собственно научная деятельность и практическая деятельность по публикации (этих или иных) научных результатов – суть две стадии единого процесса. Если не существует литературы, которая кажется нам великой (достойной внимания / стоящей) – мы сделаем так, чтобы этот текст появился. Это было совершенно особое сознание 90-х, когда мы не ждали, что кто-то «придёт и сделает», но предпринимали все усилия для того, чтобы это нечто стало реальным.

Это означало, что выпускник отделения философии мог вовлекаться в редакторскую, переводческую работу, а также заниматься подготовкой издания к печати и многими другими практическими вопросами. Хорошей иллюстрацией сложности этих первых шагов в неизведанное является Ю.А. Шичалин, начавший с подготовки двуязычного издания платоновского «Федра» при издательстве «Гнозис» (книга вышла в 1989 г.), а вскоре после того создавший своё собственное издательство. Речь действительно шла «об отсутствии в России той инфраструктуры, которая делает возможным корректную работу с историко-философской материей» [Шичалин 2018].

Гнозис как мост

«Новое философское чудо» обновления философии в конце 80-х – начале 90-х гг. не было бы возможно без исчезновения идеологического контроля. Но точно так же книжный и журнальный бум 90-х не случился бы без появления новых технологий, в первую очередь широкого распространения т. н. персональных компьютеров. В различных программах – их набор в те годы быстро сменял друг друга – стало возможным моделировать полосу набора, соответствующую различным форматам выпускаемых книг. Одной из традиционных проблем того времени был шрифт – древнегреческий, старославянский, иврит и др. Как правило, создание этих шрифтов, да и вообще налаживание издания книг с учётом новых технологий становилось задачей для нового и уникального типа людей. Это должен был быть человек, настолько увлечённый гуманитарной тематикой, чтобы желать этим заниматься, но одновременно и настолько технически подкованный, чтобы быть к этому способным. Одним из таких уникальных людей в 90-е как раз и был Михаил Быков, директор издательства «Гнозис». На «Гнозисе» примечательным образом пересекались наши интересы в самое разное время. Году в 1989-м, узнав о намечающемся выходе «Федра», мы собрали среди студентов около 50 предварительных заказов на эту книгу. После долгих месяцев ожидания книги были получены, кажется, наложенным платежом. К моменту начала моего сотрудничества с редакцией «Логоса» она как раз вошла в состав редакционно-издательской группы «Гнозис». Именно там, начиная с № 3, «Логос» сделал следующий важный шаг в своем развитии. «Гнозис» оказался той исходной площадкой, на которой начинали работу над своими издательскими программами многие коллективы⁷.

⁷ Ранее всех отпочковались «Мартис» и «Языки русской культуры». Из «Гнозиса» довольно скоро возникло «Русское феноменологическое общество», затем распавшееся на «Логос» и «Дом интеллектуальной книги», «Идея-пресс» и «Праксис». Впоследствии долгое время остававшаяся свободной марка «Гнозиса» была использована для названия книготорговой фирмы человеком, занимавшимся оптовыми продажами ещё в Гнозисе-издательстве.

Сотрудничество с «Логосом»

Практически одновременно с вхождением в социальный круг Института философии началось моё сотрудничество с редакцией журнала «Логос», проявившееся поначалу с нескольких рецензионных материалов по современной философии (Логос. 1992. № 3). Планированием и составлением номеров с 1992 г. и до раскола в 1998 г. всегда занималось трое: Валерий Анашвили, Олег Никифоров и Игорь Чубаров⁸. Первых двух мне доводилось видеть ещё за год до того, в Минске, когда, после выхода 1-го номера «Логоса», они приезжали в Белгосуниверситет для установления научных контактов с моим отцом. В результате со 2-го или 3-го номера «Логос» стал указывать в научном совете, помимо А.А. Михайлова, также четырех приглашенных им коллег из Германии: Фридриха-Вильгельма фон Херрманна, знаменитого тогда редактора-составителя десятка томов собрания сочинений Хайдеггера, известных немецких феноменологов: Клауса Хельда, с 1987 по 1994 г. занимавшего должность президента Немецкого общества феноменологических исследований, а также Эрнста-Вольфганга Орта, редактора-составителя единственного на тот момент (и достаточно влиятельного) феноменологического журнала Германии (*Phänomenologische Forschungen*. 1975). Тогда же научный совет пополнил и Фритъёф Роди, занимавшийся изданием собрания сочинений В. Дильтея.

Тогда, в Минске, повода для знакомства у нас не возникло. В Москве же между нами постепенно установились дружеские отношения, начала завязываться работа над общими научными проектами. Анашвили в то время занимался Францом Brentano, Никифоров – Хайдеггером (впрочем, с довольно заметным креном в психоаналитическую тематику), а Чубаров – темой «феноменология в России». Сейчас я думаю, что тот тройственный союз главных редакторов «Логоса» был значительно устойчивее до моего присоединения к нему: мои занятия и интересы заступали на каждую из областей довольно заметно, пожалуй, в наибольшей степени по вопросу Хайдеггера⁹, однако и в отношении «российской феноменологии», исследование которой без знакомства с источниками вдохновения (в первую очередь, работами Гуссерля) не раз заставляло меня вспоминать метафорику известного мифа о пещере.

Листая сейчас номера «Логоса», выпущенные в 90-х – начале 2000-х, я вижу то, что никто из нас в те годы, конечно, заметить не мог. Материалы (статьи и переводы) обрывочны и случайны; тексты довольно часто даются без должного редакционного сопровождения; разброс тем настолько велик, что не всегда удаётся представить себе аудиторию, для которой все это могло быть пространством одной области интересов. Однако при этом «Логос» выполнял тогда важную роль – он хотя бы заявлял, декларировал существование подобной проблематики, переводами и статьями по этим темам он приучал российского читателя к тому, что все они не только имеют право на существование, но, возможно, касаются самых центральных тем современной философии. В отсутствие других возможностей эти номера, выпускаемые тогда с периодичностью раз в год, хотя бы давали поверхностное знакомство с тем, что не могло быть доступным в иной форме (через книги или через университетских лекторов).

Сегодня видно также, что многие публикации маркируют темы, которые самими авторами (организаторами этого материала) оказались покинуты, будь то по причине переориентации на другие философские темы или перехода из философии в другие сферы деятельности.

⁸ Кроме того, в «редакционной коллегии» на тот момент числились: А.П. Козырев, Е.И. Крейзер, В.В. Федоткин.

⁹ Наиболее острые споры развернулись в 1996 г. по поводу двух материалов о Хайдеггере, опубликованных в № 8 «Логоса», – статьи «Хайдеггер на повороте» [78–91] и рецензии на немецкое издание «Grundprobleme der Phänomenologie» Хайдеггера [245–267]; для обоих авторов материал оппонента был образцом некачественного текста.

Первые попытки институционализации феноменологии

Году в 1995-м или 1996-м Валерий Анашвили, используя только одному ему ведомые связи, сумел убедить Ю.Н. Афанасьева в необходимости создания нового подразделения в рамках РГГУ, лаборатории «Язык современной философии». Хотя слово «феноменология» в названии отсутствовало, фактически это была одна из первых институционализированных форм объединения тех, кто на тот момент симпатизировал феноменологии и верил, что в будущем его профессиональная деятельность будет лежать именно в этой области¹⁰. Первыми сотрудниками лаборатории стали В.И. Молчанов, В.В. Калинин, а также все три редактора «Логоса». Я же по завершении аспирантуры был принят младшим научным сотрудником в Институт философии.

В своей начальной форме лаборатория просуществовала до июня 1998 г., когда стало известно, что Министерство образования анонсировало особый вид грантов для структурных подразделений организаций. Срок подачи заявок, как часто бывает в таких случаях, «уже завтра» (кажется, середина или, в лучшем случае, конец следующего месяца). Помимо разного рода мелких требований, необходимо было соблюдение трёх принципиальных условий: 1) непереносимое сочетание особой научно-исследовательской программы и скоррелированной с ней системы обучающих курсов; иначе говоря: структура должна была быть «научно-учебной», и это должно было быть отражено в самом её названии; 2) подразделение должно было быть создано при участии ещё по крайней мере одного научного центра в пределах страны; 3) третье требование больше походило на «научный задел коллектива по проекту», однако в данном конкретном случае необходимо было более развёрнутое и мотивированное, более убедительное обоснование¹¹. С формальной частью первого требования было просто: лаборатория «Язык современной философии» с тех пор была переименована в «Учебно-научный центр феноменологической философии». Со вторым было неизмеримо сложнее. Проблема была решена благодаря согласию Н.В. Мотрошиловой предоставить своё имя в качестве представителя научного центра в рамках другой организации¹². Это согласие значительно облегчило научное обоснование центра, позволив записать в его «предысторию» все вообще основные вехи развития феноменологических исследований в России – начиная с первых публикаций 60-х гг., а также всех исторических эпизодов дискуссий о феноменологии, состоявшихся с участием латвийских коллег¹³.

Номинальным обозначением партнёра и предоставлением бумаг-печатями от сторонней организации дело, конечно, не ограничивалось. В остающиеся полторы-две недели необходимо было придумать вменяемые учебные курсы под тематику создаваемого центра, предоставить их аннотации, а также расписать на ближайшие два-три семестра. – Я заявил одну из давно интересовавших меня тем, о психологии конца XIX в. и её значении для феноменологии, один курс предложила для нового семестра Лена Ознобкина, уже преподававшая к тому времени в РГГУ.

¹⁰ Другой такой формой было созданное примерно в 1996 г. «Русское феноменологическое общество» (его председателем был А.Ф. Зотов). Однако, насколько мне известно, от него остались главным образом несколько десятков изданных книг; как общество оно так и не заработало.

¹¹ Ожидания министерства были в чем-то схожи с требованиями конкурса национальных «научных школ», запущенного в середине «нулевых».

¹² Признаюсь, наш директор в то время, В.С. Стёпин, не без некоторого недоумения подписывал затем необходимые от Института философии бумаги. И неудивительно. В 90-е РГГУ был единственным претендентом на роль «придворного» учебного заведения, и Афанасьев всячески рекламировал своё заведение как образец для подражания. – Пожалуй, это была одна из первых форм догмы «наука должна быть в университетах».

¹³ Речь идёт в первую очередь об изданиях: [Мотрошилова 1968; Принципы и противоречия феноменологической философии... 1968; Критика феноменологического направления современной буржуазной философии... 1981; Проблемы онтологии в современной буржуазной философии... 1988].

Несмотря на то что сотрудники лаборатории РГГУ в эти недели оказались в отпуске, распечатать все документы и подписать их у начальства университета мне удалось вполне благополучно. После августовского кризиса чтение спецкурса, запланированного для отчетности в связи с организованным центром, превратилось в жест благотворительности, который я на 1999-й год решил не продлять. Это было тем более осмысленно, что как раз в 1999-м подразделения Института философии стали в «добровольно-принудительном» порядке привлекать сотрудников института (в основном, молодых) преподавать в сравнительно недавно созданном заведении высшего образования¹⁴.

* * *

Гайденко – А. В. Михайлов – В. В. Бибихин – к 90-м гг. это были те люди, от которых мог надеяться получить какие-либо знания студент (аспирант), пытающийся разобраться в Хайдеггере. Посмотрим, как обстояло с этим дело.

Наш, российский Хайдеггер. Владимир Бибихин как персонаж

Спустя более чем десятилетие после того, как Пиам Павловна Гайденко открыла Хайдеггера для советской философии (1962–1963)¹⁵, поместив немецкого философа в единственно понятный на тот момент контекст – контекст экзистенциализма, – обозначилась вторая волна интереса к Хайдеггеру (1975–1981). Она была связана с появлением целой серии переводов его работ. В силу настороженно-враждебного отношения советской идеологии к «реакционной» по своей сути «западной буржуазной философии», дозволены были лишь переводы отдельных небольших работ (статей), выходявших в малотиражных (ротационных) сборниках. Практически все переводы такого рода имели гриф «для служебного пользования»¹⁶.

Спустя ещё десятилетие, в 1991–1992 гг. – и это как раз время, когда я заканчивал обучение философии, – количество переводчиков Хайдеггера существенно возросло [Хайдеггер 1991]. Однако второй центральной фигурой «транслятора» хайдеггеровских идей стал литературовед, германист, философ Александр Викторович Михайлов [Михайлов 1990; Хайдеггер 1992]. Буквально спустя год последовало ещё одно мощное пополнение корпуса переводов Хайдеггера. То были отредактированные и местами существенно доработанные переводы В.В. Бибихина [Хайдеггер 1993а]. Какое-то время мне казалось, что в тех немногих и кратких текстах, которыми Бибихин сопровождал переводы немецкого классика, он стремился задать спокойно-взвешенный подход к трудам Хайдеггера. Он критиковал, к примеру, совершенно не обоснованное отнесение немецкого философа к экзистенциализму [Хайдеггер 1993б], а также то обстоятельство, что эту «привычную, но неверную» характеристику используют в учебно-справочных изданиях¹⁷. Однако прежде всего, и притом совершенно отчетливо, Бибихин способствовал «мистиоризации» Хайдеггера – отчасти в силу тех причин, о которых я говорил выше. Отчасти по причине того, что амбиции замысла в отношении Хайдеггера сопровождалась у него особой тактикой дистанцирования себя от разговора о Хайдеггере. Возможно, внутренним оправданием было «выдерживание паузы», дать возможность «самому тексту» сказать о себе. – Бибихин прекрасно знал, что такая романтизация

¹⁴ На тот момент: ГУГН (в 1993–1998 гг.: РЦГО, с 2008 – ГАУГН)

¹⁵ За ее диссертацией по Хайдеггеру [Гайденко 1962] последовала монография, в которой немецкому философу было посвящено несколько глав [Гайденко 1963].

¹⁶ Значение этого корпуса переводов В.В. Бибихина настолько велико, что я постарался дать по возможности наиболее полный список (см. в списке литературы).

¹⁷ С тех пор тенденция не изменилась [История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4. 2012: 1–36].

«феноменологического» отношения к собственному тексту была свойственна Хайдеггеру¹⁸. Биbihин эту мифологию «самоговорящего» текста поддерживал: «Речь Хайдеггера самообъяснительна, в ней достаточно света для прояснения себя самой и того, о чем она. Не случайно он не хотел к своим изданиям указателей и комментариев» [Биbihин 1997: 449]. Какие мировоззренческие вопросы связаны с подобной переводческой позицией – отдельная тема для размышления. Отметим только, что в западноевропейской традиции лишь об одной книге на протяжении веков говорили, что «в ней достаточно света для прояснения себя самой». Однако даже и эта книга потребовала возникновения целой традиции экзегезы, которая спустя несколько веков, в свою очередь, потребовала определённой «рационализации», т. е. подведения итогов, вычленения закономерностей и т. п. Эта традиция интерпретации постепенно осознала свой потенциал

Биbihин же предлагает считать такой самоговорящей книгой «Бытие и время».

Вернёмся, однако, к тому, что происходило с «русским Хайдеггером». В своей увлечённости-концентрации на этом немецком мыслителе Биbihин совершенно очевидно пытался опереться на мифологию «самоговорящего» текста. Я убеждён, что этот подход является не просто порочным, но и попросту опасным: он закрепляет в передаче, трансляции философии те практики, которые чужды самой философии, даже если не подразумевает религиозных коннотаций. В упомянутом дистанцировании от интерпретаций, от критических текстов, которые сопровождали бы переведённый им корпус, был ещё и другой аспект – дистанцирования от интерпретации как умолчания о своей позиции как переводчика и скрытого интерпретатора.

Наиболее отчётливо эта фигура умолчания проявлялась в отношении своего перевода «Бытия и времени». Отмалчиваясь сам, Биbihин предоставлял объясняться за него своим друзьям, близким коллегам. А после перевода «Бытия и времени» было что утаивать. В каком, например, смысле «фраза православного священника на проповеди» [Там же: 450] влияет на перевод центрального термина великого философского произведения? Почему должна? Почему для обоснования своего перевода этого термина Биbihин ссылается на «не худшего стилиста» Сартра, но при этом как-то обходит стороной то, что Хайдеггер неоднократно и довольно критически высказывался по поводу интерпретаций своих идей Сартром? Если для «русского слова» педагогическая задача определена так, что оно «при встрече с немецким... должно как в школе учиться новым ходам...» [Там же: 449], то какие конкретно педагогические задачи переводчик ставит перед читателем?

Елена Озобкина совершенно верно отмечает, что «в текст Хайдеггера переводчик вписал... собственное произведение» [Озобкина 2019: 199]. Однако: что это значит для самого перевода? О работе своих коллег, переводящих того же автора, Биbihин чаще всего говорит как о своеволии. Как в 1993 г., так и в 1997 г., в послесловии к своему переводу «Бытия и времени». «Утомляясь от своеволия, сделавшегося у нас привычным в отношении к “зарубежной” философии...» [Биbihин 1997: 449], переводчик навязывает нам – своё собственное.

Таковы были обстоятельства вхождения проблематики хайдеггеровской философии в российский контекст. Что из этого следует?

¹⁸ Я имею в виду осознанную стратегию презентации собственных текстов, которую Хайдеггер продумал и закрепил в качестве условия их (в т. ч. посмертного) издания, переиздания, перевода на другие языки. Во-первых, налагался запрет на перевод или републикацию части произведения: оно должно было быть доступно только целиком (чтобы читатель мог составить о нем представление в более приближенном виде, как замышлял сам автор). Во-вторых, запрещались интерпретативные введения и послесловия к трудам Хайдеггера (опять-таки, читатель должен был судить о «самом тексте», не будучи определенным образом направленным интерпретатором). В-третьих, автор запрещал издательству, которому была доверена публикация его наследия (Vittorio Klostermann) предоставлять права на публикацию на других языках, если имелось намерение сопроводить издание текста какими-либо указателями. Указатели-де не нужны, поскольку Хайдеггер «всегда делает довольно подробные оглавления», достаточные для ориентировки в тексте.

С некоторой долей условности можно сказать, что если «первая волна» знакомства с Хайдеггером (1962–1963) была интерпретацией-в-отсутствие-оригинала, то вторая походила, скорее, на оригинал-в-отсутствие-интерпретации. Иначе говоря: почти на всех последующих этапах знакомства с Хайдеггером количество интерпретативных работ существенно уступало представленности текстов самого классика. Последствия такого преобладания переработанного, «непереваренного» наследия любого мыслителя прошлого не являются, на мой взгляд, вполне безопасными, безобидными для той языковой культуры, в которой это происходит. Много позже это не раз повторялось и в отношении других философов XX в., можно сказать, тенденция сохраняется и по сей день. Однако меня сейчас больше интересует, что происходило с пониманием вполне определённого философа.

Отсутствие «перерабатывающей» рецепции мыслителя задаёт режим вхождения этого мыслителя в философскую культуру. Усвоение, принятие, взятие за образец, возвеличивание – все это наметилось как тенденция уже в 80-х гг. Таинственно-кулуарный, труднодоступный для массовой публики способ публикации произведений только способствовал этому. Манера держать себя на людях как главного посредника – тоже. На лекцию Бибикина мне довелось заглянуть только один раз, в 1992 или 1993 г. Поточная аудитория 1-го гуманитарного корпуса заполнена на три четверти. Очень негромко и неинтонационно, не отрывая глаз от бумаги, лектор читает текст, в котором распознаётся конспект «Бытия и времени». Полнейшую тишину между паузами человека за кафедрой прерывает лишь мерный скрип огромного бобинного магнитофона, установленного позади на одной из свободных парт лицом к выступающему. По окончании лекции у кафедры сразу же обозначается небольшая, но заметная суতোлка, мы с коллегой выходим. В фойе на нас налетает взъерошенный парень, предлагая «скооперироваться, чтобы переводить Хайдеггера». Нам удаётся ускользнуть.

Что возвеличивается в отсутствие рациональных оснований (которые были сознаваемы тем, кто возвеличивает), неизбежно приводит к культуре, по характеру своему напоминающему религиозный. Ключевой для таким образом оформленной рецепции всегда является фигура «транслятора» традиции. Великий автор, талантливый перевод – почти с неизбежностью культовой фигурой начал становиться «главный переводчик Хайдеггера» В.В. Бибикин.

Прямых признаний, по которым можно было бы судить о том, чем были переводы этого философа для В.В. Бибикина, не так много. Однако те высказывания, что письменно зафиксированы, показывают отношение к переводимому автору: переводчик довольно часто мыслил по модели соревнования. С немецким мыслителем Бибикин, похоже, не переставал меряться силами, начиная со своих наиболее ранних переводов. В особенно отчётливой форме они впервые могут быть замечены в сборнике 1993 г. Согласно знаменитому пассажию из предисловия:

Переводчик решил, что искусственные образования для передачи хайдеггеровской словесной ткани почти не требуются, потому что русский язык, так сказать, не хуже немецкого для мысли [Бибикин 1993: 13].

Где именно находится точка наблюдения, с позиции которой некто считает возможным судить о том, что больше «подходит» для мысли? Какова самооценка так судящего? – Очевидно, она достаточно высока. Однако Бибикин видит, что «в русском появляется даже то, чего Хайдеггеру в его немецком как будто бы не хватает» [Там же]. В результате «нетронутое философское богатство русского слова поневоле остаётся в переводе недоиспользованным» [Там же].

В переводе «Бытия и времени» Бибикину предоставляется новый шанс.

В его текстах всегда присутствует гордое одиночество. Все они написаны как бы для самого себя. Если в них и присутствуют риторические формы диалога, то это прежде всего

диалог с воображаемым визави, которым является сам Бибихин. Если разговор заходит об античной философии, например о Гераклите, то в качестве собеседников, участников (свидетелей беседы?) в лучшем случае могут быть допущены другие великие: Кузанский, Гегель. Даже когда Бибихин ведёт семинары по Хайдеггеру (теперь об этом можно судить по опубликованным материалам), эти записи скорее похожи на монолог человека, озвучивающего воображаемый диалог с самим собой. К этому монологу допускаются слушатели. Впрочем, это не должно удивлять. Ведь одно дело, если Хайдеггер воспринимается как часть философской традиции – и совершенно другое, если доступ к нему пытаются найти через «тайну языка». В последнем случае чувство языка, талант владения им принципиально несообщаемы и философская коммуникация вряд ли возможна.

Мистериоризации Хайдеггера Бибихин способствовал даже тогда и там, где, казалось бы, стремился обратить внимание читателя на собственно философские вопросы, связанные с Хайдеггером. Оказавшись заложником того поворота, который за два года до выхода в свет сборника переводов «Время и бытие» придала исследованиям Хайдеггера Н.В. Мотрошилова, Бибихин изо всех сил пытается не вступить в непосредственную полемику с В. Фариасом и Х. Оттом, не без оснований полагая, что это сразу же изменит оптику восприятия всех подобранных им публикаций. Здесь, в предисловии к целому тому произведений философа столь острая тема сразу сыграет роль поляризационного фильтра, навинченного на объектив фотоаппарата. Ходя по краю, переводчик ограничивается лишь иронией по поводу XX в., «века-расследований», руководимого максимумами «Надо дознаться. Докопаться. Сыскать человека» и побуждающего «вести исследование его творчества как расследование» [Там же: 12]. Бибихин пытается переориентировать интерес возможного читателя с «дела Хайдеггера», понимаемого как политически инспирированное историко-биографическое расследование – на само «дело мысли» философа.

В том, чего пытается достичь Бибихин, есть резон. Довольно часто биографическое рассуждение «о личности» становится замещением обсуждения содержательных вещей. Философия вполне может уподобляться, согласно известному наблюдению Канта, ходу беседы «в разношёрстном обществе». Можно заметить, отмечает Кант,

... что кроме рассказов и шуток там всегда имеется ещё одно развлечение, а именно резонерство, так как рассказы, поскольку они должны быть новы и интересны, скоро исчерпываются, а шутки легко становятся пошлыми. У людей, на которых всякое мудрствование легко наводит скуку, среди всех видов резонерства больше всего вызывают интерес и вносят какое-то оживление в общество рассуждения о нравственной ценности того или другого поступка, в котором выявляется характер какого-нибудь человека. Те, на кого все тонкости и умствования в теоретических вопросах наводят скуку и тоску, тотчас включаются в разговор, как только дело касается выявления моральной ценности хорошего или дурного поступка, о котором идёт речь; они готовы так тщательно, изощренно и со всей тонкостью выискивать все, что могло бы умалить в нем чистоту и, стало быть, степень добродетельности намерения или хотя бы возбудить сомнение в ней, чего нельзя ожидать от них, когда речь идёт об объекте спекуляции. В таких суждениях часто проглядывает характер именно тех, кто высказывает своё мнение о других... [Кант 1997: 701].

Ирония, однако, в том, что, даже если мы отринем «биографическое» и вообще всё частно-фактическое, сосредоточившись на «сути дела», исследование философии Хайдеггера нам всё равно придётся «вести как расследование»! Нам придётся реконструировать весь тот контекст, выслеживать все те смысловые линии, которые сходятся в произведениях Хайдеггера. Согласен ли на это Бибихин? Принимает ли он подобную стратегию в принципе?

Удивительно, но горизонт, в пределах которого он представляет возможное отношение к Хайдеггеру, поразительно узок. «Поляризованное поле», в которое попадает человек, «заговоривший» о Хайдеггере, выглядит, по его мнению, так:

Со стороны одних – аванс благоговения, готовность замирать над каждым словом мудреца. Отвернись от хайдеггерианцев с их зауемью – и тебя приветствуют философы-профессионалы, которые, казалось бы, благополучно прошли мимо спорного мыслителя, но нет: неясная тревога их не оставляет, время от времени они теряют самообладание, и тогда по морю философской публицистики проходит очередная волна разоблачений, развенчаний и обличений... [Бибихин 1993: 3].

Что это за поле, о котором говорит переводчик? Во-первых, «готовность замирать» над словом мудреца не имеет абсолютно никакого отношения к философии. Это совсем другая практика, скорее – религиозного поклонения. Нас потому может удивить, отчего же Бибихин говорит о «хайдеггерианцах». Это вполне допустимое обозначение для философа, который по тем или иным причинам занимает позицию, перекликающуюся с идеями вполне определённого мыслителя. Точно так же мы можем говорить о кантианцах, гегельянцах, шеллингианцах, гуссерлианцах и т. п. Хотя такие обозначения и содержат в себе оттенок слегка пренебрежительного отношения к специалисту, слишком сильно связавшему себя некоей «концепцией», однако они не противоречат нашему пониманию философии.

Ни один из полюсов описанного Бибихиным «поля» не имеет отношения к философии. Но что же тогда находится между этими полюсами? Или, быть может, мы вообще глубоко заблуждаемся, относя это к философии?

Не получалось ли так, что мы воспринимали переводческий труд Бибихина как часть философской работы – тогда как он сам мог вполне видеть его как задачу религиозную, педагогическую? Ту, которую ему непременно следовало реализовать в отношении «всех нас», всех читателей? Или просто как соревнование в одинокой вселенной творцов языка? Боюсь, на многие из этих вопросов ответ придётся дать положительный¹⁹.

Диссертация

Пожалуй, столь подробно я пишу о Бибихине и его презентации Хайдеггера для русскоязычного читателя потому, что с начала 93–94 гг. мой подход выстраивался совершенно иначе. Хайдеггер – часть большой, сложной традиции, – вот самое общее положение, из которого я исходил. Традиция эта на протяжении десятилетий была наполнена спорами, полемикой между несколькими мыслителями, занимавшими самые разные философские позиции. У этих позиций были свои аргументы.

Если мы так определим, «что такое» Хайдеггер в философии XX в., то из этого следует несколько выводов. Мы можем, конечно (и даже должны!), вслушиваться в то, что «говорит» Хайдеггер. Но ничего хорошего не выйдет, если мы ограничимся этой метафорой, ориентирующей, скорее, на пассивное усвоение, принятие материала. «Вслушиваться» совершенно не обязательно означает «прислушиваться» в смысле согласия. Да и вообще, слушать, внимать – недостаточно. Необходимо отчётливое, эксплицитное задавание вопросов. Мы задаём вопросы, анализируем, сопоставляем. Сравниваем. Проверяем. Ищем подтверждение для наших предварительных реконструкций смысла произведения; отбрасываем и корректируем их. Мы ищем и взвешиваем, слушаем, ответом на что – какому конкретно мыслителю, на какую конкретно проблему является тот или иной пассаж. Мы спрашиваем у других слышавших (критическая литература) и т. д. Начиная с анализа зрительного восприятия Гуссерль убедительно показывает, что «видение» некоего предмета как раз не означает пассивного «глазения», но невозможно без активности нашего тела (движений глаз, телесных движений). По аналогии, и здесь понимание в форме лишь пассивного вслушивания невозможно.

¹⁹ В данном контексте см. критику В.В. Бибихина в: Нарумов 1999: 214–221.

Мартин Хайдеггер был выбран в качестве центрального сюжетного героя диссертации задолго до того, как интерес к нему был подкреплён знакомством с русскоязычными переводами²⁰. Ракурс же, аспект рассмотрения – совершенно обратный тому, что присутствовал тогда в русскоязычной литературе. Во-первых, акцент был сделан не на «бибихинском Хайдеггере», т. е. не на работах 40–50-х (самое раннее: середины 30-х гг.), чтение которых способствовало созданию впечатления, будто Хайдеггер «покинул» поле философии, т. е. «рационального» мышления, а потому его творчество этого периода можно отнести к эссеистике, литературе. Помимо этого, на мой взгляд, неверного понимания сути того, что происходило в работах Хайдеггера, сам жанр этих текстов, способ их появления, а также количество (необычайно скудное) критической литературы, в которой бы это обсуждалось, – все это способствовало, я полагаю, формированию особого типа отношения к Хайдеггеру: восторженно-благоговейного. Учёные полагали (многие – до сих пор), что наилучшим, если не единственно возможным способом писать об этом мыслителе будет также стиль литературной эссеистики. Такому убеждению как нельзя лучше способствовала фигура Бибихина как посланника, своего рода бога Гермеса, несущего людям весть о великом мыслителе. Я же выбрал период, непосредственно предшествовавший «Бытию и времени» (1927).

Задача была одновременно и довольно простой, и весьма сложной. С одной стороны, как раз в узком временном промежутке 3–4 лет (с 1992 по 1995 г.) была впервые опубликована значительная часть корпуса текстов, раскрывающих совершенно неизвестный период философской деятельности Хайдеггера (ср. №13–19 в списке литературы). Лишь частично он подытоживался «Бытием и временем». Многие опробованные в 1919–1925 гг. ходы мысли сохраняли своё значение на десятилетия вперёд. Хотя некоторые западные исследователи были знакомы с этими текстами ранее, благодаря доступу к архивам, и 2–3 книги, знакомящие с идеями этих лекций, уже были опубликованы, сама область представляла собой terra incognita и давала большую свободу для выдвижения новых теорий; о столь важном для диссертации параметре, как «новизна», беспокоиться не приходилось. Отсутствовала и оценка этого периода (его значения) в целом. Трудность заключалась именно в том, что было интересным творческим вызовом (тем самым облегчая задачу). Осмысление этих 2 000 страниц нового текста в достаточно сжатые сроки (диссертацию следовало представить для предварительного обсуждения уже к ноябрю 1995 г.) представляло значительные сложности.

В 1996–1997 гг., когда текст диссертации [Михайлов 1996] готовился к печати в виде отдельной книги, текст увеличился в 5–6 раз. Он был несколько расширен не только за счёт основной линии, которая была способом индивидуации на фоне необозримого моря литературы по Хайдеггеру – акцента на линии немецкого историзма как традиции, значимой для Хайдеггера (обыкновенно линия Гуссерль – Хайдеггер была основной, едва ли не единственной). К 1998 г. я смог уже более отчётливо сформулировать стиль и цели своего исследования, назвав одной из главных задач своей книги демифологизацию главенствующего подхода к исследованию Хайдеггера [Михайлов 1999: 13].

* * *

Для работы в качестве историка философии в каждой из эпох есть фигуры, ключевые для понимания исторического периода в целом или отдельной традиции. Для XX в. Гуссерль, Хайдеггер и Витгенштейн принадлежат к таким фигурам, независимо от традиции, к которой испытывает предпочтение исследователь. Их, конечно, вполне можно не признавать в качестве центральных (что наиболее типично для аналитической традиции XX в.). Однако, если даже отвлечься от индивидуального уровня их философского гения, эти мыслители находились в самой гуще философских дискуссий своего времени. Что ещё важнее, для каждого из них – по крайней мере на одном из этапов их творческого пути – цель заключалась в

²⁰ Первые следы этого интереса документированы в: Михайлов 1992: 328–363.

проектировании контуров всеобщей теории научного знания или, по крайней мере, основ для нее.

Вознамерившись нарисовать голову, я для достижения большей реалистичности, был вынужден нарисовать также и немного шеи, заметил как-то один из российских портретистов. И действительно, редко когда объект смотрится реалистично без контекста, без фона. Уже в случае двух мыслителей, с которых я начинал в 90-х, такая «прорисовка фона» вела в самых разных направлениях: обнаруживалось, что «шея» растёт сразу с нескольких сторон, причем проследование этого роста выводило на совершенно новые, самостоятельные миры, со своей проблематикой и строем мысли. Так, помимо совершенно естественного для основных сюжетных героев моей книги расширения – в направлении феноменологического движения в целом, традиции немецкого историзма и герменевтики, – исследования вытолкнули меня на философию Макса Шелера, лишь небольшой частью своего наследия пересекающегося с феноменологией в привычном (т. е. гуссерлианском) облике, и ещё на мощное движение франкфуртской социально-критической теории, которая по своей влиятельности и разнообразию едва ли уступает феноменологическому движению. По этим последним двум расширениям опубликованы пока лишь отдельные части.

Мифология российской философии «на переломе» (90-е гг.)

Как можно определить ситуацию, в которой российская философия оказалась к началу 90-х? Где она «находится» сейчас? Споры по этому вопросу ведутся самые ожесточённые. Наиболее обоснованной мне кажется позиция, сформулированная достаточно давно:

«Русская философия» как специфический интеллектуальный феномен завершена. Она умерла в 1965 году вместе с Николаем Лосским и Федором Степуном. Традиция, начатая в первой трети XIX столетия Хомяковым и Иваном Киреевским и продолженная, через Юркевича и Вл. Соловьева, мыслителями «религиозно-философского ренессанса» начала века, была прервана большевизмом [Малахов 1996: 117–120].

Таков был самый предварительный диагноз, озвученный ещё в середине 90-х. И он констатирует лишь прерванность традиции. Пожалуй, российская национальная традиция в те годы ещё не знала, что она есть. И это естественно. Такое осознание не может прийти раньше, чем обозначится определённая историческая дистанция. Необходимо, чтобы у этой традиции появилась (или восстановилась) историческая память. Проблема, однако, в том, что «знать себя» традиции необходимо в каждый данный момент времени: прямо сейчас и уже тогда. Именно сейчас, с наступлением первых лет, воспринятых многими как освобождение, философия не только даёт «самоотчёт» о своём состоянии, но и отвечает на вопросы, адресованные ей извне. «Зачем она [теперь] нужна?» Зачем философия нужна «прямо сейчас» – на этот вопрос в те годы, пожалуй, наилучшим образом удалось ответить В.С. Стёпину: для всех других наук философия имеет значение в первую очередь как история науки и техники. Итак, есть разные типы ответов. Одни адресованы вовне. Другие предназначены для себя. И вот этот второй тип требовал указать связь с предшествующей традицией. Ответ мог указывать на преемственность, связь с прошлым²¹. Но связь с прошлым могла устанавливаться также и ради легитимации собственного настоящего. Для иллюстрации наиболее типичной формы «прикрепления» к традиции, характерной для начала 90-х, я воспользуюсь наиболее ярким примером середины «нулевых».

«Сбербанк России. Основан в 1841 году»

Таков текст одной из главных открыток рекламного комплекта, выпущенных нашим замечательным кредитным учреждением в 2006 г. «165 лет уверенного роста», – сообщает дру-

²¹ Например, на уровне заголовков: «Философия не кончается».

гая открытка комплекта. То, что происходило с Россией за последние 150–180 лет, можно описать различным образом. Отмена крепостного права, убийство правящего главы государства и казнь главы, низложившего свои полномочия. Несколько войн, две-три из которых завершились для державы крайне болезненно. Однако посреди всех этих испытаний, кардинальных ломок социального строя, нескольких особенно изуверских волн насилия над собственными гражданами – посреди всего этого мы знаем теперь, что был всё-таки островок стабильности! «165 лет уверенного роста!» – эта фраза есть формула, выражающая принцип реконструкции исторического в самых разных областях российской культуры и общества.

Какой механизм установления связи с прошлым используется в данном случае? Традиция оборвана, однако к ней непременно необходимо прикрепиться. Если оснований для прикрепления особых нет, но «очень хочется» – что же может стать механизмом такого прикрепления? Просто-напросто желание стать частью этой традиции, продолжением её. Не будучи скованно никакими условностями, это желание превращается в абсолютное желание. Вполне в этом духе, а иногда с совершенно невероятным эпическим размахом, строились в то время самые разные стратегии самоидентификации. Великолепный образец такого мифотворчества представляет снятая Т. Бекмамбетовым серия «исторических» роликов, прославляющая банк «Империал» (1992–1997 гг., всё ещё доступна в Интернете). Какое отношение имеют Дмитрий Донской или Петр I (не говоря уже о Чингисхане или Тамерлане) к истории банковского дела – сказать трудно. Однако нарратив был создан.

Философия никогда не обладала столь масштабными кинематографическими возможностями, однако и здесь отчётливо прослеживалось «желание укоренить себя как можно глубже, нарастить такое фантомное “тело” собственной мысли, которое придало бы ей недостающую весомость» [Малахов 1996]. В том случае, если не удавалось заявить себя как продолжение ранее существовавших проектов (журналы «Логос», «Путь»), популярностью пользовались древнегреческие термины: наряду с уже упомянутыми «логосом» и «гнозисом» были представлены «алетейя» (издательство) и «эйдос» (популярный в 90-х магазин гуманитарной литературы).

В качестве главного принципа с тех пор утвердилось: самоутверждение некоей общности есть установление связи (чаще всего фиктивной) с исторической традицией, тогда как устранение, или «нейтрализация», конкурирующей структуры есть в первую очередь отказ от принадлежности к традиции. В контексте бюрократических баталий это чаще всего решается путём реорганизации, слияния, переименования и т. п.

Грядущий феноменолог

Поскольку надстраивание себя над традицией, упорное привязывание себя к ней выполняется всё-таки преимущественно волевыми, магическими жестами, происходит при этом двоякое. С одной стороны, растёт смутное сознание чуждости этого материала, его, пожалуй, даже «ничтожности». Поначалу это проявляется в лёгкой игровой форме иронических комментариев по поводу текста давно умершего автора. Он не очень умный, да и, кроме того, сейчас ты можешь делать с ним всё, что хочешь: печатать, цитировать²².

Периодически новая публика, конечно, сталкивается с критикой коллег, с призывами к соблюдению научной точности. Такая мелочность вызывает только раздражение. Вся надежда на реализацию своего рода «онтологического аргумента»:

Ничего ребята, скоро вы все вымрете как Яки, в зоопарке вас за 1 рубль будут иностранцам показывать: «перед Вами “филолог”, он знает, что Соколова звали Матвейч» [Крейзер 1996: 218].

²² «Таинственная женщина», «тоже партийка», «...личная и творческая жизнь Степуна даёт богатый материал для психоаналитика» [Логос. 1991. № 1: 97]. Поначалу это вроде как вписывается в общий игровой характер мероприятия (так, корректором первого номера журнала значится «М. Вебер»).

В общем, всё это довольно пронизательно и точно описано еще в редакционной статье первого выпуска журнала:

Сегодня в сфере культуры вообще и в области философии в частности на смену «классикам», «романтикам», «авангардистам» и «постмодернистам»... грядёт «варвар», и именно ему принадлежит будущее в его «вечно настоящем». Сей варвар ещё ничего не умеет сам; он имеет лишь огромное ухо, чтобы слушать (или не слушать), огромное око, чтобы смотреть (или не смотреть) и некий неопределимый вкус, способный отличать предметы, достойные его интенций, от предметов недостойных. В общем он способен сверхкультурно и сверхнаучно переживать, но не способен пока «культурненько» болтать. «Варвар» некультурен, и это его принципиальное состояние, а не временный недостаток [От редакции 1991: 10].

В русской литературе начала XX в., в частности у Д. Мережковского, уже встречалась метафора, аналогичная образу грядущего варвара. Или следует нам сказать, памятуя о заявленном «Логосом» феноменологическом направлении: грядущего феноменолога?

В этом направлении работы с традицией рано или поздно возникают качественные изменения. Постепенно то, к чему «магически прикрепился» перестаёт удовлетворять совсем. Оно все больше распознаётся как смешное, непонятное в своей примитивности собрание заблуждений и неверных интерпретаций совершенно очевидных в общем-то вещей. Грядущий феноменолог не может поступиться интеллектуальной честностью и даёт развёрнутые оценки всему тому идиотизму, с которым ему приходится иметь дело, возрождая философскую традицию.

В 1998 г. «варвары» ставят перед собой амбициозную задачу «расставить все точки над *i* в проблемном пространстве, задаваемом такой темой, как “Феноменология в России”, и отделить, так сказать, “овнов от козлиц”» [Антология феноменологической философии... 1998: 280]²³. Они теперь уже довольно смело судят об «особенностях русской ментальности». О российских феноменологах отзываются фамильярно («наши «феноменологи», «наша феноменология» (С. 18)). Проецируют собственный интеллектуальный уровень на культуру прошлого, в результате чего одной из черт рецепции феноменологии в России оказывается «порносимуляция» (С. 15, 401). Начитавшемуся Бодрийяра издателю дореволюционных текстов повсюду видится «вуайеризм (вагинального) представления», он иронически проходит по «русским софиологам-флаггеляторам» (С. 15). Главной методологической базой толкования немецкой феноменологии и российской философии начала XX в. является новейшая французская мысль, но эксплицировать её, «твердить здесь азы шизоанализа» нужды нет (С. 218). Соборность для грядущего феноменолога «соответствует описанию первобытного мышления» (С. 15).

Основное впечатление, которое следует из этого подбора текстов, – полное, всеохватывающее интеллектуальное убожество всех, кто изучал в России феноменологию. Примеры – едва ли не на каждой второй странице. «Светский проповедник» Соловьев противопоставляется «бомжу Г. Сковороде» (С. 130). Статья Б. Яковенко обширна, но «малосодержательна» (С. 385), совершенно очевидно, что он «не понимал смысла перехода на феноменологическую установку» (С. 389). О Семене Франке вообще и говорить стыдно. К критике гуссерлевского психологизма он подключается «лишь по недоразумению» (С. 403). Рецепция феноменологии в России представлена как экзальтация и некритическое восприятие (С. 100), некомпетентность (С. 191), «перверсия» (С. 200) и «извращение» (С. 223), фальсификация (С. 295), «спекуляция» и «паразитирование» (С. 296, 349), «вопиющее шарлатанство» (С. 350)²⁴.

²³ Далее ссылки в тексте даются с указанием страниц.

²⁴ См. также пренебрежительные пассажи на С. 192, 193, 215, 217, 225, 280, 370, 371, 386, 400. Некоторым философам «достаётся» особенно часто. Ср о В. Соловьеве [С. 130, 133] и Л. Шестове [С. 416, 418, 421]. Попавшие в эмиграцию русские философы «любили заводить там “философские” романы со своими западными кол-

Если подытожить: российские феноменологи ничего не поняли у Гуссерля; те же, кто о них писал, зачастую предлагают – как В.И. Молчанов – «бесплодный» (С. 20), а то и «бесмысленный» подход (С. 130). Да, в общем и сам Гуссерль много в чем не разобрался. Для общей характеристики этого типа отношения к традиции я воспользуюсь словами, которые составители адресуют российским философам начала XX в.:

...общий тон «критики» более чем показателен, и может быть characterized как развязно-снисходительный. Между тем право на него вовсе не доказано (С. 351); Ничем неоправданное высокомерие (С. 400)

К этим характеристикам можно ещё добавить, что грядущий феноменолог вполне выказывает себя грядущим хамом в самом что ни на есть буквальном смысле слова. Бред собственного сознания горделиво проецируется на «ничтожество» прежней мысли. Ирония, однако, в том, что именно с помощью философов прошлого грядущий феноменолог должен основать как свою принадлежность к традиции, так и своё мыслительное превосходство над ней: «скудная интерпретация феноменологического метода выдаёт полное непонимание сути осуществлённого Гуссерлем поворота...» (С. 280). Если присмотреться к стилистике, в которой выдаются оценки философии прошлого, то по своей развязности они следуют стилю наиболее одиозных работ, обличающих «маразм» западной буржуазной философии в 30–50-х гг. От тех оценок могли отказываться, а язык – остался.

Определённую традицию человек не уважает – но почему-то упорно пытается её воспроизвести. Почему же? Ведь отрицая философскую глубину за тем, что тебе кажется поверхностным, неверным, ты ставишь под сомнение осмысленность самого этого занятия? К чему воспроизводить такую традицию? Ответ станет ясен, если предположить, что здесь вообще дело не традиции, да и не в сути дела. Любой издаваемый (публикуемый) текст есть в первую очередь средство презентации себя самого. Проще говоря, делается это для того, чтобы выглядеть интеллектуальной вершиной на фоне всех этих «идиотиков». Нам, видно, готовились показать того настоящего, подлинного и великого мыслителя, который возвысился над всем этим убожеством традиции.

Итак, проект «феноменологии в России», который должен был стать инструментом этого возвышения, отрицал самого себя, так как выяснялось, что все представления российских философов о феноменологии были основаны на недоразумениях.

* * *

К 1998 г., когда выходила в свет «Антология феноменологической философии в России», проект «Логоса» уже распался на две конкурирующие линии; у обеих групп появлялись свои дополнительные проекты, в которых они могли более полно реализовать ту степень критичности (хамоватости), которая не вполне подходила даже для «Логоса» периода 1991–1997 гг. Для Валерия Анашвили таковым стал на какое-то время проект журнала книжных рецензий «На посту», по признанию одного из его активных авторов, с рецензиями преимущественно хамскими [Руднев 2014: 29].

Тип связи с традицией

Как и в способе присоединения себя к традиции (волюнтаристски-мифологическом), так и в последующем укреплении себя на философской сцене, бунт молодого поколения против поколений старших был довольно своеобразным. Речь не шла о том, чтобы утвердить какую-либо особенную систему взглядов. Основатели не могли сформулировать и какого-либо отчётливого мироощущения, как это в разное время было характерно для литературных малагеми» [С. 415].

нифестов писателей, поэтов или текстов художников. Имелось лишь желание новизны и готовность указывать на то, что нравится. (Надо отдать должное, в «Логосе» в те годы появилось немало хороших статей.) Однако: против чего направлен этот бунт? Какие цели он преследует? О чем он «говорит»? Ответа здесь нет, да и сами вопросы никогда не ставились. Если представить феномен в терминах поздней Франкфуртской школы, то это есть борьба против невидимости. Социальный субъект предпринимает подчеркнуто экспрессивные действия, «чтобы спровоцировать других “узнать” себя» [Хоннет 2009: 79–92]²⁵, т. е. заставить обращать на себя внимание – и в этом смысле «делать себя видимым». В зависимости от ситуации, в которой возникает в этом необходимость, а также от культурного уровня борющегося за признание человека, формы экспрессии могут быть самыми различными. В проанализированных выше случаях экспрессивность существенно выходила за пределы норм того культурного круга, видимости в котором добивался субъект²⁶.

Итак, прагматический мотив – достижение научного признания, тогда как средство достижения этой цели – установление связи с философской традицией и позиционирование себя на её фоне. И то, и другое вызывает у меня лично сомнение в том, что это «работает», и, кроме того, эмоциональное неприятие. Но если механизмы трансляции знания и культуры в состоянии нормальности здесь не работают – то что же «работает»? И как это нечто описать? Я не думаю, что здесь вполне уместна метафора «сшивания» различных пластов традиции [Козырев 2014: 45–55]. Скорее, здесь мы имеем дело с иллюзией связи. Я воспользуюсь тезисом, который уже звучал. Этот тип «связи» с традицией есть целиком и полностью мифологический. Что это значит? Для иллюстрации я воспользуюсь остроумной теорией античного мифа, предложенной в своё время Я.Э. Голосовкером. Предложив отказаться от жёсткого противопоставления «мифа» – «логосу», Голосовкер выдвинул гипотезу особой «логики», особой природы мифа. Поскольку в мифе очевидным образом стирается противопоставление между реальностью и вымыслом, действительностью и иллюзией, мы можем сказать, что законы природы «сняты», «есть только закон желания», только логика воли, и она проявляется в двух основных тезисах: а) для желания нет предела; 2) для желания нет невозможного [Голосовкер 2010: 113]. Мифологическое сознание может произвольно играть категориями времени, пространства, причинности. Интерпретация с точки зрения здравого смысла не имеет смысла, да и по сути невозможна.

Для того, чтобы что-либо произошло, нет необходимости в каких-либо переменах в предшествующих обстоятельствах. Для этого необходимо одно: желание [Там же: 120].

...из ничего возникает всё, стоит только высказать желание [Там же: 122].

Таков, по сути, закон не только мифологии, но и человеческого сознания культуры, находящейся на переломных этапах.

Свобода, радикализм, насилие

Как кажется, ещё в 90-х гг. российская философия начинает осознавать проблемы, таящиеся за агрессивией языка, и даже будет пытаться, опираясь в первую очередь на идеи М. Фуко, предложить альтернативу для этой агрессивности. Преодоление языковой агрессии достаточно отчётливо связывается с постсоветской реальностью: философы едва только почув-

²⁵ Пример, от которого отталкивается Хоннет, есть «невидимость», т. е. сознательное не-замечание чернокожего человека со стороны белых в расистском обществе.

²⁶ Обозначенная проблема, конечно, значительно более сложна. Известный вопрос Плеснера в связи с критикой социального радикализма – возможно ли в идеальной совместной жизни людей исключить насилие [Plessner 1981: 26] – можно переформулировать, спросив о возможности избежать насилия в эпоху глобальных исторических преобразований.

ствовавали вдруг исчезновение внешнего контроля и регламентирования, но память ещё жива, опасения возврата старого сохраняются. Поэтому по самым разным поводам, отчасти не без нервной демонстративности и определённой назойливости, эта новая, утверждающая своё право философия будет заявлять не только о своей оппозиционности старому (неидеологичности), но и ещё о своей принципиальной «не-властности». Словосочетание «властные стратегии» с середины 90-х становится одним из любимых оборотов аудитории, охваченной новейшими французскими идеями. В уже приводившейся газетной заметке Е.В. Ознобкиной я приведу ещё один пассаж, характеризующий цели и устремления российской философии. Сторонники новой философии убеждают нас, что предлагают язык «достаточно строгий и узнаваемый, не растворяющийся в доминирующих сегодня языках постсоветской идеологии». Этот язык не находится на службе какой бы то ни было власти и «избегает быть частным насилием и сам пытается его не породить» [Ознобкина 1995: 13]²⁷. Идеи Фуко были важным источником формирования этой идеологии²⁸. Однако же практикой она не стала.

Совершенно не исключая того, что для некоторых (по крайней мере) это вполне могло быть осознанной целью, я все же не припомню, чтобы неагрессивный дискурс и при том неагрессивные действия вполне были практикой нашей научной жизни. Ещё менее она может стать практикой, когда общественная жизнь вокруг преисполнена дискурса вражды, как в последние 10–15 лет.

* * *

Обозначенные выше темы сами по себе касаются достаточно тривиальных феноменов, представляющих скорее общекультурный, но не философский интерес. Но для меня они служат иллюстрацией к следующим нескольким темам.

Журнал как воля к власти

Журнал как особая форма презентации научных результатов интересовал меня в различных контекстах. Происхождение подобной формы удобнее всего рассматривать в связи с начальными этапами становления британского эмпиризма, на примере старейшего периодического издания Европы, номинально имеющего философскую тематику («Философских трансакций Лондонского королевского общества». 1665 –) [Михайлов 2014: 9–22]. Прослеживая публикационную историю и смену редакторских концепций некоторых наиболее влиятельных европейских периодических изданий – например, «Mind» (1876 –) или «Журнала философии и философской критики» (1837–1847; 1853–1918), мы всегда увидим – хотя бы у истоков журнала – отчётливую концепцию, философскую программу, ради реализации которой создаётся соответствующее периодическое издание. Сфера интересов может быть поначалу сравнительно узкой, например критика религии, и только через несколько десятилетий журнал будет превращаться в издание широкого общефилософского профиля. Ориентируясь на ситуацию в науках, журнал может, иногда довольно неожиданно для читателя, менять главного редактора, корректировать своё название²⁹. Он может прекращать своё существование, обнаружив, что его научно-культурная миссия себя исчерпала или, если это в пер-

²⁷ Ознобкина Е. В. Новое издание Ad Marginem. С. 13.

²⁸ В этой связи заслуживает упоминания также предложение В.И. Молчанова увидеть истоки агрессивности в сфере, которая в определённом смысле может рассматриваться как более фундаментальная (по отношению к агрессии языка) [Молчанов 2004; Молчанов 2007: 197–454]. Согласно этой теории, «агрессивное сознание характеризуется прежде всего нехваткой различений», объективный смысл агрессии – «вторжение с целью превратить “объект агрессии” в несамостоятельную часть, “подчинить своей воле”». Агрессия всегда связана с ощущением «преизбытка сил», что подталкивает субъекта к «деформации опыта чужого» [Там же: 451]. По крайней мере две из четырёх вычленимых автором черт «агрессивного сознания», а именно «желание моментального осуществления» (1) и «отсутствие дистанции между своим и чужим» (2), являются вполне иллюстративными для той модели мифологического присоединения к прошлому, о которой говорю я [Там же: 452].

вую очередь единоличное мероприятие, в результате глубокого личного разочарования в целях его главного инициатора. Он может даже выходить всего несколько лет, но остаться в истории навечно – как «Критический журнал философии» Гегеля и Шеллинга или «Атенеум» братьев Шлегелей. Однако всякий раз за таким изданием стоит определённая идея. И во всяком случае, как правило, имеется некоторая зрелость в том, что тот или иной автор будет желать донести до читающей публики.

Если есть что сказать, журнал может какое-то время вообще существовать как журнал одного автора. Так было, например, со знаменитым «Факелом» Карла Крауса (*Die Fackel*, 1899–1936).

Что, однако, происходит, если всего этого нет? Если прежде собственных идей, о которых пожелали бы сообщать читателю люди, решившиеся на периодическое издание, в наличии имеется пока только это желание заявить о себе, о своих предпочтениях и идеалах в выбранной области.

Издания такого рода довольно часто превращаются в «визитку», «планпроспект», некоторое обещание, которому ещё только предстоит реализоваться. «“Мы” будем издавать не столько “философский журнал”, который содержал бы оригинальные статьи современных “философов”, сколько философский альманах, на страницах которого “воскреснут” философы времён прошедших» [От редакции 1991: 7]. Но может ли воскреснуть то, чему в эпоху его реанимации (пока) не соответствует, не сопутствует сопоставимых признаков интеллектуального усилия? Уже здесь, в силу совершенно естественных ограниченностей своего рождения, метод оживления традиции, восстановления утраченной связи с ней приобретает несколько наивный, магический характер. Мы воспроизводим нечто, и потому оно живо, уже благодаря тому, что мы его воспроизводим. Причём возникает иллюзия, будто, воспроизводя нечто, мы одновременно, с необходимостью устанавливаем «связь» с этим нечто.

Но если вернуться к вопросу: как именно осуществлялся бунт в отсутствие содержательной программы? Ответ сравнительно прост. В этой диалектике ниспровержения традиции или попыток на традицию (ту же самую или какую-то её часть) опереться, нахождение баланса было всегда определённым искусством. Искусство это всегда предполагало наращивание символического авторитета с помощью одних³⁰ – для того, чтобы выступать грозной и устрашающей силой перед другими. Иногда это искусство предполагало и немалую толику презрения к тем группам, которые использовались для возвышения над другими³¹. Потому-то некоторые журнальные проекты того времени и заполняли «смысловые паузы» с помощью искусственно стимулируемой полемики³².

²⁹ Так происходило, например, с основанным Рихардом Авенариусом «Ежеквартальным журналом научной философии» (*«Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie»*, 1877–1916), который в 1901 г. получает дополнение к названию: «Ежеквартальный журнал научной философии и социологии».

³⁰ Одной лишь заявки на «присоединение» к традиции было недостаточно. Необходимо было «представительство» хотя бы какой-то части научного сообщества, уже имеющего имя. Проект понятен, когда он воспринимается как продолжение прежних усилий. Так, зарубежному читателю кажется, что это продолжает усилия П.П. Гайденко, З.М. Какбадзе, а также поддерживается такими, как Н.В. Мотрошилова, М.А. Киссель, А.Ф. Зотов [Möckel 1991; *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 1992: 1359–1361].

³¹ «Неприятно мне туда (в Институт философии) приходиться: там дурно пахнет», – весело говорил мне один деятель того времени, регулярно использующий авторов нашего института.

³² В некоторых случаях она в игровой форме высмеивает «коллег-конкурентов» (напр.: «слушай, мужик, ты, блин, Бланшо читал в натуре? Я вот, блин, в натуре издал книжку, а прочитать не могу. Не пойму, про что. Мне по барабану, что ты не с философского. Я тоже, блин, типа того, с филологического») [На посту. 1998: 80 – на издание: Бланшо 1998]. В других выплёскивают свою внутреннюю культуру более свободно: «...великие русские философы А. Пятигорский, М. Рыклин, А. Ахутин, Н. Мотрошилова, А. Доброхотов и мужчины без определённых занятий В. Визгин и Л. Аннинский норовят заполнить все эти страницы своим визгом и рыканьем, своим доброхотством и пятигорством, своим ахуканьем и амеканьем...» и т. д. [На посту... 1998: 79 – на издание: Произведённое и названное... 1998].

Можно, конечно, спросить, отчего же парадоксы этого юношеского радикализма оставались не замеченными? Ответ заключается в действии по крайней мере двух факторов. Один, типично «модернистский», шел из советского прошлого и объяснялся, с одной стороны, особым доверием к слову, с другой – благоговением перед именно печатным словом. Напомним: на протяжении по крайней мере половины века учёный не мог представить себе, чтобы книга или номер журнала могли быть напечатаны без многочисленных согласований на самом высоком уровне. Тем самым напечатанный текст автоматически наделялся индексом «повышенного доверия». Это означало, что российский автор с большой охотой давал согласие числиться в «научном» или «редакционном» совете издания. При этом идея необходимости хоть какого бы то ни было реального участия – будь то в форме рецензирования материалов³³, обсуждения каких-либо научных вопросов, связанных с изданием в целом, – в голову никому не приходила. Числиться было – почётно. По сути, когда здесь (в виде «членства») предлагалась роль, в советское время доступная лишь по решению административного начальства или идеологически контролирующих инстанций, едва ли кто отказывался. Затем обижались, когда их имена (как правило, без объяснений) исчезали со страниц издания. В этом управлении, осуществляемом путём раздачи символического капитала, довольно большую роль играла давняя магия печатного издания, лишь несколько лет назад являвшегося знаком «избранности». Что же касается зарубежных кандидатов на эту роль, то их участие тем более ограничивалось присутствием их имени на титульных страницах: русского языка они не знали, наши же коллеги, за редчайшими исключениями, не владели навыками письменной речи на каком-либо из иностранных языков.

Вторая причина благоговейного отношения к возникающим периодическим изданиям коренится глубже и требует анализа уже с точки зрения науки о медиа (или того, что сегодня называют communication science). В самой периодичности журнального проекта есть нечто, что очень созвучно современной медийной культуре: периодичность символизирует постоянство и устойчивость и как бы облагораживает, придаёт особый вес подаваемому в такой форме материалу.

Помимо тривиальной функции предоставления информации, периодическое издание всегда является ещё и некоторым научно-социальным жестом, который несёт определённое сообщение коллегам по цеху. Например, об идеалах и нормах, которых придерживается сообщество, о том, в каком состоянии оно находится, и даже о том, является ли оно вообще сообществом. Довольно часто вводные статьи «от редакции» сообщают скорее о намерениях, чем о достигнутом. Во многом выдают желаемое за действительное. На мой взгляд, именно это показывает нам, каков характер выстраивания связи с традицией. Как уже было показано, этот способ «культурного строительства» – мифологический по своей природе. Даже: ритуально-магический. По каким закономерностям это делается? Имагинативный абсолютизм. Закон абсолютного желания. Я позволю себе кратко очертить некоторые следствия такой установки.

Проклятие перевода

Периодически встречая в Интернете интервью с издателями, я обращаю внимание, что многие из них жалуются на подавляющее преобладание переводов на современном книжном рынке России. В ряде случаев совершенно справедливо отмечается, что это приводит к образованию целых пластов (переведённой) литературы, превращающейся в «мёртвый груз», никак не включённой в научную жизнь. Высказывается предположение, что изменить ситуацию может лишь иная структура учебной нагрузки преподавателя и вообще иное экономическое положение учёного. Определённая доля истины в этих предположениях есть, однако я хочу обратить внимание на другие факторы.

³³ Понятие «рецензирования» или вообще «редакционного обсуждения» было в те годы довольно условным понятием.

Преобладание перевода на определённых этапах, как я пытался показать на примере ситуации с «русским Хайдеггером», может иметь самые различные мировоззренческие или идеологические причины. Вполне может быть и так, что учёный имеет в своём сознании вполне отчётливую научную программу, однако её реализации, считает он, должно бы предшествовать создание (или разъяснение) языка, на котором ему предстоит говорить. Должны присутствовать, быть доступными те тексты, о которых он будет говорить в своих «авторских» текстах. Учитывая состояние советской философии XX в., само создание, подготовка такого языка посредством переводов может занимать массу сил и времени.

Может быть и так, что предпочтение зарубежных авторов объясняется их большей известностью и, соответственно, большими надеждами на коммерческий успех издаваемой книги. Но возможны и менее прозаические причины преобладания переводов. И они будут заключаться как раз в том способе прикрепления к традиции, который на определённом этапе выбрали российские философы. Перевод стал одной из доминирующих линий приобщения к зарубежной традиции ещё в 90-х потому, что иной способ не соответствовал интеллектуальным возможностям.

Человек не достиг совершеннолетия, если встречающиеся ему в мире интенции смысла он, не понимая, лишь воспроизводит, либо просто копируя, либо потому что подчиняется рефлексу подражания [Scheier 1916: 356]. Просматривая старые публикации нового поколения 90-х, мне трудно определить, где именно воспроизведение известных слов вроде «редукция», «сознания», «интенциональность», Dasein и т. п. совершалось хотя бы с некоторым пониманием смысла слова, а где оно опиралось на очень приблизительно схваченные правила языковой игры, в соответствии с которой было примерно понятно, какие темы с чем связаны.

Историко-философский «персонализм» и судьба «Хайдеггера в России»

Работа философа – причём не только лишь историка философии – довольно часто сводится к любовному и тщательному портретированию одного (в лучшем случае 2–3) избранных в соответствии с собственными интеллектуальными и психологическими предпочтениями мыслителей, с последующим (полным) погружением в него. Это феномен, известный достаточно давно. Хайдеггер для фон Херрманна, Brentano для Оскара Крауса – таких примеров можно привести намного больше.

В одном из своих писем Гуссерль даёт яркую характеристику Оскару Краусу. «Он, собственно “неплохой парень”, однако Brentanist и закоренелый фанатик, наподобие Торквемады. Будь это в его власти, он бы, не моргнув глазом, сжёг врагов Brentano на костре. Вместе со мной и моими друзьями...»³⁴. Неле Васильевна как исследователю и человеку присуще нечто от описываемой Гуссерлем страстности. Чем был Brentano для Крауса – тем, по крайней мере отчасти, является Гуссерль для Нели Васильевны. С книги о философии этого мыслителя начался её научный путь, именно он является для неё воплощением философа³⁵, а его жизнь до 1928 г. – образцом уважения и почёта, которые должно оказывать философу, достигшему в научном сообществе определённых заслуг. Долгие годы общаясь с Нелей Васильевной, я могу с определённой долей уверенности говорить, что и модель отношений «учитель / ученик», из которой она исходит, также во многом «списана» с отношения Гуссерля к своим младшим коллегам. Поэтому совершенно неудивительно, что две книги – Виктора Фариаса и Хуго Отта [Fariás 1987; Ott 1988]³⁶, – специально подготавливаемые к 100-летнему юбилею со дня рождения Хайдеггера и движимые главной целью «свергнуть

³⁴ Из письма Марвину Фарберу от 18. VI. 1937 [Husserl 1994: 82].

³⁵ В этом убедит внимательное знакомство с изданием: Мотрошилова 2003.

³⁶ Выход книги Отта по времени спланирован идеально, тогда как Фариас слегка опережает; лёгкое недовольство Отта чувствуется по Введению к книге.

кумира», производят на Н.В. Мотрошилову глубокое впечатление, формируя её отношение к Хайдеггеру окончательно и бесповоротно. По всей видимости, это происходит не сразу. В 1989 г. в Институте философии пока ещё вполне мирно проходит конференция, посвящённая юбилейной дате. В то время Советский Союз демонстрирует открытость, и возможность приехать туда на научную конференцию выглядит заманчиво. Ведутся переговоры с Г.-Г. Гадамером, однако приезд всё же не складывается, и Гадамер называет вместо себя Вильгельма Анца, не без юмора отмечая, что предлагает «кандидатуру помоложе» (Гадамеру тогда 89, Анц на 4 года младше)³⁷. Известный специалист по Хайдеггеру, издатель нескольких томов его сочинений, Фр.В. фон Херрманн, приезжая в Москву, совершает в тот год свой собственный подвиг: первый и, кажется, единственный в жизни авиаперелёт. Н.В. Мотрошилова выступает с докладом «Wozu Hegel»³⁸; вопрос о «нацизме» Хайдеггера участники конференции затрагивают один или два раза, однако серьёзного отклика он не вызывает.

Совершенно иная картина предстаёт перед нами в 1991 г., когда выходит в свет сборник материалов конференции. Его теперь открывает объёмный материал ответственного редактора, по объёму приближающийся к небольшой книге, раза в 4 превышающий объём любого из опубликованных далее текстов и, что самое важное, задающий определённый ракурс к восприятию всех последующих текстов. Чисто номинально этот текст подаёт себя как подход «присяжных заседателей», как попытка «объективно разобраться в хайдеггеровском “деле”» [Мотрошилова 1991], фактически же статья методично, с самых разных ракурсов пытается показать, что Хайдеггер был нацистом, плохим, мелочным и тщеславным человеком, да еще находившимся под влиянием жены. На это отводится примерно 60 % всего объёма публикации; биографический материал берётся по книге Х. Отта. Точно так же, как у Отта, ради достижения поставленной цели автор закрывает глаза даже на то, что заключения об образе мышления Хайдеггера делаются по высказываниям других людей. Чего ради мы должны интересоваться этим слабым, мелочным человеком и почему его считают одним из самых великих философов XX в.? Это так и остаётся неясным, поскольку упоминанию некоторых философских воззрений отведено 7–8 страниц в конце статьи. Данный текст Н.В. Мотрошилова воспроизведет по крайней мере трижды, без каких-либо существенных изменений или уточнений [Мотрошилова 1992: 158–236; Мотрошилова 2005: 425–500].

Содержательный разговор о Хайдеггере у нас с Нелей Васильевной зашёл только однажды, в 2001 г., по окончании конференции «Феноменология сегодня», когда мы, молодые участники, были приглашены к ней домой. В ответ на упоминание этого текста я сказал, что выбранный тон считаю в историко-философской работе недопустимым, а интерпретацию в целом ошибочной. Разумеется, в тот вечер мы не достигли согласия, а после обходили острую тему стороной. Нет особого резона спорить о вещах, мотивация которых лежит, возможно, глубже уровня конвенционального историко-философского дискурса. Однако с течением лет (уже почти трёх десятилетий) это существенным образом сказывается на общем уровне историко-философских исследований XX в. как эпохи. Одна из следующих «демифологизаций» неизбежно коснётся этого вопроса.

Мода и новые ориентиры. Поиск ориентиров и слов

Тогда, с начала 90-х и, пожалуй, до начала 2000-х, отчётливо заметна была попытка найти какие-то новые символы, ориентиры философии. Слова. Те, что отвечали бы запросам нового поколения. Довольно часто они принимали форму новых авторитетов в философии. Откуда их можно было взять? Они брались из западной моды тех времён, которую сообщали «проводники влияния». Молчанов сообщил интерес к Гуссерлю. В.А. Подорога – к французско-ориентированной мысли.

³⁷ По воспоминаниям А.А. Михайлова, занимавшегося этими приглашениями.

³⁸ Парафраз известной сентенции Фр. Гёльдерлина «Und wozu Dichter in dürftiger Zeit».

Поиски идеального места, философской земли обетованной, ожидание волшебного магического слова, к которому надо только прислушаться, чтобы нам раскрылась тайна. Таково было настроение в философской, во многом также в общественной жизни, эти же потребности были затем широко использованы в управлении общественным мнением. В историко-философских исследованиях (но не только в них) это принимало несколько апокалиптическую форму ожиданий «последнего философа». Это беспокойство охватывало не только «молодёжные» издания, но и те, что выходили под патронажем старших коллег. Разъясняя интерес одного кумира тех лет к другому, один из авторов пишет:

Как мыслитель для Деррида он (т. е. Хайдеггер. – *И. М.*) интересен не только как создатель фундаментальной онтологии, но прежде всего как критик западной цивилизации, западного мышления и западного образа жизни (западного способа бытия), как «последний философ» западной метафизики. Хайдеггер не просто открыл новую перспективу философии: открыв, он лишил её этой перспективы. Он претендовал на то, чтобы поставить последнюю точку в западной философии. Как и Гегель, Хайдеггер вынес приговор философии, утвердив её «конец»... [Нуржанов 1994: 166–167] (курсив мой. – *И. М.*)

Далее автор поясняет, как именно Хайдеггер «утвердил конец» философии: «Последняя точка в западной философии, которую поставил Хайдеггер, это Бытие. Претензия на то, что эта точка “последняя”, отнюдь не иллюзорна, – поясняет Нуржанов, – дальше бытия, больше бытия, предельнее бытия мыслить невозможно, мыслить нечего...» [Там же]³⁹.

Вот так проявляется «мистика бытия» и «завороженность бытием» у авторов вторичной литературы, прежде чем упрёк в мистике будет снят с собственного сознания и перенесён на обсуждаемого автора. Разумеется, так понятая проблема бытия загоняет российского философа в тупик. Ведь дальше следует вполне закономерный в духе этой апокалиптической вопрос: «Бытие как последняя точка, поставленная Хайдеггером, с особой остротой ставит вопрос о том, как возможна философия post? Что может быть после (post) последнего?»

«Что можно сказать в философии после Хайдеггера?» [Нуржанов Там же].

Личностный смысл этого вопроса вполне определён и прочитывается следующим образом: «что я могу сказать в философии после Хайдеггера?» Однако автор уже сам загнал себя в тупик, и потому ответ вполне ясен: «ничего». Неутешительность этого «ничего» рано или поздно должна обратить неудовольствие против того, кто, собственно, мешает мыслить «дальше».

Постоянные поиски «последнего» или «главного» философа, «авторитета», да и вообще сама готовность их видеть, есть совершенно особое устройство человеческого сознания, о котором сегодня, после публикаций Т. Адорно и Х. Арндт, мы можем судить более полно; вознесение или «низвержение» кумиров – две стороны одной медали. Однако беспокойство тех лет проявлялось не только в попытках перебрать все «конечные», «предельные» имена и проблемы. Оно реализовывалось также и в попытке найти «новые слова».

«Шестидесятники» и «бумеры»

Замечал ли читатель, что из всех поколений советского, а затем нового российского периода наибольшую устойчивость обрело лишь одно, «шестидесятники»? Это обозначение для группы людей, чьё рождение приходится на 30-е гг. (конец 20-х / начало 40-х). Это – самое знаменитое из наших поколений. Попытка использовать аналогичную модель словообразования для обозначения последующих поколений неизменно сохраняет некоторый налёт искусственности. Главная причина очевидна: как раз на наиболее активный период профес-

³⁹ Надо заметить, что «Бытие» (Sein) в этом дискурсе всегда пишется с большой буквы, что мне представляется одним из наиболее верных признаков мифологизации идей Хайдеггера.

сионального становления и самого начала научной жизни этих людей приходится наиболее радикальные события в жизни страны, связанные с т. н. хрущевской оттепелью. Они были начаты ещё во второй половине 50-х, однако вполне набрали силу к середине 60-х гг. Именно тогда многим из поколения, на чью зрелость пришлось эти события, пришлось занять позицию, определившую судьбу последующей философии. Полагаю, причина заключается не только в том. Поколения, философская зрелость которых пришлась на 60–70-е и даже 80-е гг., всегда будут более узнаваемыми, более монолитными и «сплочёнными», нежели все последующие – уже в силу большего разнообразия социальных ролей, которые предлагает современность, больших возможностей «фрагментации» общества посредством выбираемых в социальных медиа микросообществ. В силу большего разнообразия форм идеологического воздействия, оказываемого на нас.

Во многих своих дискуссиях – о диалектике, о логике, о природе идеального, советская философия вовлекалась – вынужденно! – в обсуждение проблем, которые были заданы ей не философской, но идеологической реальностью.

Задумываясь о поколениях, чьё рождение пришлось на 30–40-е гг. (пожалуй, до середины 50-х), у меня никак не получается увидеть за многими талантливыми людьми общие черты «поколения». Одни сумели сохранить остроту и ясность ума до сегодняшнего дня и до сих пор остаются собеседниками, общение с которыми я считаю для себя важным и поучительным⁴⁰. Но есть и те, кто живут в каком-то своём, особом мире символов и воспоминаний и, похоже, способны поддерживать разговор, только если беседа касается их самих, их планов, их опыта и т. п. Причём, похоже, уже многие годы. Что именно происходит с интеллектуальной жизнью человека, если всё, что его в наибольшей степени интересует, принадлежит его собственному прошлому? Среди людей, формально принадлежащих к тем поколениям, есть люди, в разное время занимавшие принципиальную позицию по самым разным вопросам. Вот только мне иногда кажется, будто пронизательность, пылливо-критическое отношение к миру есть конечный, ограниченный запас. Так сказать, резервуар, зачерпнув из которого однажды человек с сознанием исполненного долга часто затем успокаивается, возвращаясь к мирку убеждений и жизненных ориентиров, которые ему уже не придёт в голову пересматривать. То, что могло выглядеть свежо и остро в ситуации тотального засилья коммунистической идеологии, может в наши дни производить несколько диковатое впечатление.

При этом заметна совершенно очевидная асимметрия: человек, живущий в настоящем, значительно чаще занимает позицию заинтересованного наблюдателя прошлого, а следовательно, также испытывает больший интерес к людям, представляющим это прошлое. Вот совершенно простой факт, настолько простой, что не только никого не удивляет, но кажется тривиальным: несопоставимо чаще последующие поколения интересуются историей предшествующих, нежели наоборот. Речь идёт, разумеется, в первую очередь об интересе, который был бы письменно документирован, отливался бы в публикуемые исследования.

Всё более отчётливыми становятся границы, пролегающие по самым разным линиям нашего отношения к себе и миру: понимание правил, этноса научной деятельности; понимание прошлого страны, в которой мы живём; понимание её настоящего, вообще понимание политического. В «Первоначалах философии» Декарт как-то заметил, что «люди, занимающиеся философией, часто менее мудры и менее рассудительны, чем те, кто никогда не посвящал себя этому занятию» [Декарт 1989: 303]. Начиная с 2005 г. мне неоднократно вспоминалась эта фраза. «При Сталине тех, кто ни на что особенное не претендовал, в общем-то не трогали», – однажды признался мне одна тихая, благожелательная и, в общем-то, добрая сотрудница нашего института, много пишущая о проблемах человека, о личности и гуманизме. – И что можно сказать в ответ человеку, который в своём возрасте вряд ли начнёт переосмысливать то, на чем десятилетиями строилось его миропонимание?

⁴⁰ Невозможность общения с некоторыми я ощущаю как утрату: Г.М. Тавризян [Михайлов 2015: 145–147], В.М. Межуев, В.С. Стёпин.

Осень 2007 г. была отмечена небывалым всплеском агрессии и злобы, изливавшихся с экранов телевизоров. Было ясно, что мы входим в какое-то совершенно новое, невиданное прежде состояние. У многих это тогда вызывало недоумение, шок. В том случае, когда были основания доверять собеседнику, мы обсуждали происходящее. В одном из таких разговоров прозвучала задумчивая фраза: «Мы-то уже своё прожили, а вот что ваше поколение будет делать...» Моему собеседнику было тогда около 60 лет, мне – около 40. Сказанную мне фразу я понял тогда из контекста ситуации. Как беспокойство за оборот, который принимают события, как признание, что его, собеседника, энтузиазм и силы по противодействию этим тенденциям ограничены или отсутствуют вовсе. Те слова запомнились мне, вероятно, по причине удивившего меня пессимизма в отношении себя самого. Впоследствии мне неоднократно приходилось наблюдать этого философа на совместных научных мероприятиях, на которых мы довольно регулярно (но всегда случайно) оказывались вместе. Его поведение оставалось неизменным. Как и в 90-е, так и сейчас он всякий раз, причём не без некоторой агрессивности, стремился утвердить свой взгляд, свою позицию по тому или иному вопросу. Его слово непременно должно было быть главным и оставаться окончательным. Сарказм на грани оскорблений оппонента. Этому человеку необходимо оставаться в центре внимания, это был его *modus vivendi*. Насколько мне известно, к сохранению административных рычагов влияния этот философ относился также весьма трепетно. Слова, услышанные много лет назад, предстали тогда для меня в несколько ином свете. «Мы-то уже прожили, [достигнув статуса, общественного положения, научного признания и проч.; рисковать утратой ничего из этого мы не будем. Поэтому если какие-то изменения и будут происходить, то это за счёт вас, ребята. И вот что ваше поколение будет делать, не имея ещё того запаса прочности, который был бы здесь необходим, мы себе и представить не можем...]». Я подумал тогда, что сказанная фраза вполне может восприниматься в качестве модели отношения значительной части рождённых в 30–40-е гг. к поколениям последующим.

Конечно же неверно судить о шестидесятниках в 60–80-е гг. по ориентирам и требованиям, которые не могли быть обнаружены в те десятилетия. Но я этого и не делаю. Выказывая глубокое почтение к позиции, занимаемой этими людьми прежде, я лишь о том, как некогда занятая позиция сказывается на восприятии современности. С помощью этих примеров я постепенно подхожу к одной из черт, которая разделяет несколько наших поколений. Мы в первую очередь различаемся отношением к нашему коллективному прошлому. Мы также отличаемся по нашему пониманию философии, причём, возможно, сильнее, чем каждая из сторон готова была бы себе в этом признаваться. Мы иногда кардинально различаемся в том, что следует считать «политическим», в чем природа «социального». Мы различаемся нашими прогнозами развития или, наоборот, деградации. Для иллюстрации одной из граней этого глобального различия я позволю себе ещё один пример.

«Трудно сказать, почему Лена Ознобкина настолько ушла затем в правозащитную деятельность», – доводилось мне слышать осенью 2019 г., на презентации сборника работ, изданных в память о об этом замечательном учёном и человеке [Ознобкина 2019]. Помню, меня глубоко поразил этот вопрос, тем более заданный коллегами, общавшимися с ней значительно более тесно, нежели я. Ещё раз вчитываясь в опубликованные материалы, я подтвердил для себя впечатление, возникшее ещё при самом первом, беглом знакомстве с книгой: здесь буквально каждая страница «кричит» о том, почему Лена это делала. Но для начала я попытаюсь разъяснить, что именно вызвало недоумение моих коллег. Мы все знали, что ещё с середины 90-х гг. доля публикаций на общественно-политические темы среди всего, что писала Ознобкина, существенно выросла. В 2000–2005 гг. стала очевидна ещё одна новая тема: размышления о сложившейся в нашей стране уголовно-исполнительной системе и, в частности, практике «исправительных» наказаний⁴¹. Обсуждались тогда и моральные

⁴¹ Подразумевается сотрудничество с журналом «Индекс / досье на цензуру» и журналом «Неволя» (с 1996 и 2004 гг. соответственно – в должности заместителя главного редактора).

проблемы в связи со смертной казнью, и жестокость всей уголовно-исполнительной системы в целом. Уже тогда, в 2005–2007 гг., это воспринималось многими как добровольный уход от «добропорядочных», «глубоких» философских тем в область «прикладного», журналистского. Когда определяют смещение интересов коллеги в таких терминах, к оценке неизбежно примешивается констатация: «он ушёл в более простую проблематику; очевидно, “не справился” [с традиционной, более сложной]»⁴². Но всегда ли это так?

Полагаю, в случае Лены такое движение имело самые что ни на есть веские фундаментально-философские основания. Причём они выглядят очень естественно для всех, кто внимательно читал Хайдеггера⁴³. «От философии и морали – к социологии наказания» – гласит один из подзаголовков автора [Ознобкина 2019: 108]. Философия должна быть способна сделать шаг от «верных», «глубоких», «истинных» положений к тому, чтобы сказать своё слово о проблемах, жизненно касающихся человека. О том, что задевает его вживую, задевает вот прямо сейчас. Но философия в большинстве случаев этого не делает. Она любит ссылаться на проблемы «более фундаментальные». Есть, мол, «трансцендентально-онтологические» основания жестокости, насилия и несправедливости, и вот о них-то мы сейчас и будем вести речь, чтобы разрешить все те «частные» случаи несправедливости. Поступая так, философия – разумеется, всегда в лице конкретных «специалистов» – демонстрирует либо слепоту, либо... скажем так: опасения за собственную безопасность. Либо и то, и другое. Последнее, как правило, вызывает первое. Философы любят говорить об общих вещах и проблемах, пускаясь в далекоидущие экскурсы, говорить иносказательно, критиковать косвенно, на примере той критики, которую какой-то другой философ высказал в отношении стоящей перед ним проблемы. Они часто обставляют все так, чтобы критические выводы делал – читатель, но чтобы вольнодумцем при этом считался – он сам, пишущий про это «мыслитель». Мне кажется, в нашем и последующих поколениях таких людей значительно меньше. И если им приходится прибегать к имплицитной критике, они хотя бы не пытаются выдавать её за подлинную критичность. Впрочем, в описываемой мною практике совершенно нет ничего предосудительного. Каждый делает то, что может и как может и в тех условиях, в каких удаётся.

Если вернуться все же к «переходу» от философии к «правозащитной» области и тем мотивам, которые побуждают это сделать, приведу ещё одно разъяснение. Отмечая, что благодаря средствам массовой информации «сегодня все всё уже знают»: «...о смертях в камерах СИЗО от удушья, о голодном тюремном существовании, о том, как люди гниют, оставаясь без медицинской помощи, о психических больных, скученных в убогих камерах, о катастрофических масштабах туберкулёза, сифилиса и СПИДа, о насилии и унижении», Ознобкина добавляет:

Но информация почему-то не превращается в знание (мы не хотим знать и помнить), а знание почему-то не превращается в разумное (я даже не говорю «гуманное») действие. А значит, мы все соучаствуем в унижительной и варварской форме общежития [Там же: 77].

⁴² В среде философов на такие признания – из вежливости – решаются крайне редко. Однако почти в этих самых выражениях высказывались при мне об одном талантливом философе, ушедшем в 2000-х гг. из современной западной философии в политологию и культурологию. Наблюдения из западного мира удивительно созвучны. С определённых «вершин» переход из философии в другую гуманитарную науку оценивается как коллапс или капитуляция, отмечает Дж. Ваттимо [Vattimo 2010: 105].

⁴³ Как известно, её диссертация имела к этому самое прямое отношение: [Ознобкина 1987]. Для Хайдеггера понимание имеет фундаментально практический характер, и лишь вторично, производно является «умственной» деятельностью. Это означает, помимо прочего, что знание и понимание неких абстрактных истин непременно должно проявляться в вопросах практических, в применении к жизни.

Для Лены речь идёт «о возможности превращения “населения” в “гражданское общество”», и «состояние тюремного института – индикатор этого процесса» [Там же: 75].

* * *

Периодически общаясь с некоторыми представителями поколения шестидесятников, я заметил для себя один довольно распространённый в этой культурной среде типаж. Для него присутствовать, быть в той или иной иерархии, «быть представленным в качестве...» есть совершенно необходимое условие понимания им себя самого и окружающих его людей (коллег). Он не знает, как опознать человека, если не удаётся отождествить его с некоторой понятной, известной для него общностью, т. е. например, если не идентифицировать его как кантианца, гегельянца, гуссерлианца и т. п. «Вы чьи будете?», как бы спрашивает он, знакомясь с коллегой. Социальные роли в научном сообществе также должны быть чётко и заранее определены. Он должен знать, кто ты и кто он. Он может быть рецензентом, экспертом, организатором, руководителем. Но эта роль должна у него быть, в идеале – поручена начальством. Без неё, этой роли, он чувствует себя неуверенно, даже потерянно. Сама мысль о том, что некий человек может не гореть желанием находиться с ним в одной «иерархии» (системе социальных координат), что люди могут оценивать себя иначе, ставить перед собой совершенно иные жизненные задачи, – может привести его в растерянность.

* * *

В статье о феномене «философов-шестидесятников» А.А. Гусейнов очерчивает основные контуры того, что создавало портрет той эпохи: шестидесятники «возродили отечественную философию после предшествовавших десятилетий её невообразимой идеологической вульгаризации», создали «особую атмосферу», публичное пространство, своего рода «параллельный полис», «вернули в общественное сознание понятие философского профессионализма», по сути сформировали свою систему его норм, ведя собственный, «гамбургский» счёт [Гусейнов 2005: 4–11].

Соглашаясь в целом с этими оценками, я спрашиваю себя, до какой степени – и когда именно! – это возрождение отечественной философии произошло, поскольку прекрасно помню, какую небольшую долю в общем море философских публикаций составляли профессиональные работы вплоть до середины 80-х гг. никоим образом не умаляя заслуг шестидесятников, я затрудняюсь определить, какое влияние на ростки профессиональной философии всё-таки имел общий фон советской философии того времени. Не знакомый с той реальностью, я не знаю, до какой степени мы героизируем то, что должно было быть (а в Западной Европе все эти годы – было) нормой научной жизни. Задумываясь о научных нормах, я прихожу к выводу, что своего рода научный кодекс, в чем-то не менее строгий, чем «гамбургский» 60-х, сложился и для поколений 1990-х гг.⁴⁴

* * *

Эмоциональность и напор, с которыми молодое поколение в начале 90-х заявляло о себе и своих интересах, иногда заставляет вспомнить экспрессию, с которой многие наши старшие коллеги в последние 10–15 лет заявляли о ценности своего поколения, своей эпохи, своего опыта⁴⁵. На мой взгляд, оснований чувствовать себя ущемлёнными нет. Одна из причин того: как и сейчас, как и в 90-е и точно так же, как в 50–60-е, водораздел в оценках советско-

⁴⁴ Его, в частности, отличает большая строгость в: 1) повторении (републикации) своих текстов (для старших поколений это, похоже, постоянный и неконтролируемый процесс); 2) в отношении «самоплагиата», т. е. повторного использования кусков старых текстов в новых публикациях; 3) в отношении цитирования, в том числе архивных материалов; 4) в более поздних поколениях значительно реже строят собственные публикации по модели бесконечных вариаций «Философ Х и ...» и т. д.

⁴⁵ Одним из наиболее ярких текстов является книга: Толстых 2008: 38, 50, 56; см. также: Толстых 1997: 8–12.

го прошлого проходит не по границе между поколениями. Он объясняется также и не модой, не внезапным «оглуплением» людей, вдруг отчего-то попавшими под влияние общества потребления, «консюмеризма», как теперь модно говорить. Этот водораздел чаще всего проходит по самому что ни на есть живому: были ли в семье того, кто о советском периоде высказывается, те, кого расстреляли без суда и следствия? те, кого сначала изморили голодом, непосильными условиями в лагере – а потом всё-таки расстреляли? и т. д. Был ли массовый террор? Было тотальное доносительство? Существовала ли на всем протяжении истории Советского Союза практика подавления личности, в том числе предельно жестокими средствами?

Были семьи, кого это непосредственно не коснулось, повода сочувствовать тем, кто подвергался репрессиям, могло и не предоставиться... А идеология помогла не знать и не смотреть по сторонам, не интересоваться – и тогда отношения со средой могли складываться вполне гармоничные. «Мои отношения с советской властью, всегда искренние, зиждились на том, что я её действительно принимал и уважал, несмотря на все разногласия...» [Толстых 2008: 51]. Всё правильно. Репрессировав значительную часть населения, советская власть тщательно пресекала любые способы передачи знания об этом. Это позволяло другой части страны жить психологически и морально ничем не омрачённой жизнью, сплавлять радость открытия мира с этой вот властью, при которой всё и происходило. Это побуждало быть благодарным Советскому Союзу «за детство счастливое наше», за «самый гуманный в мире строй», за безопасность и защищённость. Советский человек научался идентифицировать себя с идеей. С тем образом, над закреплением которого так тщательно работала идеология. Ставшее крылатым выражение «за державу обидно», вложенное в уста вполне конкретного киногероя, имело, конечно, отчётливый, обращённый к зрителю педагогический смысл. Но не менее важно, что оно стимулировало эмоциональное отношение к общему, к идее – и происходило это за счёт конкретного человека. «Меня возмущает элементарная непорядочность по отношению к нашему общему прошлому, – признается советский человек, тут же добавляя, – я имею в виду прошлое живое, настоящее, а не музейное...» [Там же: 38].

Все поколения центрированы на своём опыте, очевидно, для каждого переживания юности или память о годах, на которые выпадали наибольшие успехи («победы»), являются формообразующими для мировоззрения. Если у двух поколений нет взаимного интереса к «духовному опыту» другого, коммуникация вряд ли состоится. Могут ошибаться, но у шестидесятников к нашему особому интересу нет. А у следующих за ними интерес обратно пропорционален возрасту.

«Наше» поколение

А что же наше поколение? Обыкновенно мы склонны считать каждое следующее поколение более прогрессивным, более образованным, более знающим. Лучше понимающим некоторые проблемы прошлого хотя бы потому, что оно, это поколение, эти проблемы, как принято считать, «преодолевают». Но у меня нет уверенности, что к 1991–1992 гг. мои сверстники имели бóльшую проницательность в сравнении с поколениями отцов и дедов. Дело тут в скорости, с которой совершались события в 1989–1991 гг.

Мне всегда казалось, что в Москве, в силу большего количества мест, в которых можно было при случае укрыться, найти пристанище, идеологическое давление не осознавалось так остро, как в небольшой республике, где все и всё было на виду. Среди всех республик Советского Союза Белоруссия находилась по этому параметру в особом положении. В республиках Прибалтики коммунистическая идеология – по понятным причинам – не смогла распространиться столь сильно и глубоко, настолько проникнуть во все поры общественной жизни. В социалистической Украине вольные настроения всегда были сильнее, чем на севере страны. В культурах Кавказа идеология существенно скрадывалась, порой деформировалась до неузнаваемости особым менталитетом южных, древних культур, для которых традиции

предков всегда были важнее внешних, как бы навязанных им «правил игры». На этой карте Белоруссия выполняла роль образцово-показательной административной единицы, в которой система идеологического контроля была налажена в наиболее совершенной среди всех республик Союза форме. Если будет уместно такое сравнение: по этому параметру БССР так же относилась к РСФСР, как БССР – к ГДР. Беларусь подобна Советскому Союзу, заключённому в янтарь, заметил как-то Рон Ковен. Что это значило для мировоззрения тех, кто заканчивал школу в этот период?

Умы молодых людей могли оказаться ещё более затуманенными советскими догмами, чем сознание их родителей, успевших уже развить в себе определённую долю цинизма в восприятии общественных порядков. Дети плотно опекались продуманной и выверенной программой идеологического воспитания, для каждого возрастного периода предусматривались свои формы идеологической социализации (октябрята – пионеры – комсомольцы). Большинство детей, подростков, молодёжи играло в эти игры с достаточной степенью серьёзности. Даже если официальной идеологии не придерживались родители, раскрывать глаза на систему приходилось дозированно. Такое знание очень сложно утаить – особенно детям, – а последствия для всей семьи могли быть самые суровые. Вот и получалось, что молодёжь неизбежно впитывала и сохраняла в себе достаточное количество мифологем относительно советского строя.

Преодоление этих мифов в любом случае должно было стать результатом сознательных интеллектуальных усилий, для которых у молодого человека затем попросту не оказывалось повода. Либо потому, что его родители занимали какое-либо прочное, не обязательно высокое, место в социальной иерархии, будь то по линии партийной или профсоюзной, определённого уровня чин в армии или милиции и т. п. Либо просто потому, что детство в советское время воспринималось как защищённое, а вхождение в самостоятельную жизнь пришлось на крайне беспокойные и неустроенные годы. Люди, сохранившие в своих душах неизгладимую печать советского прошлого, распознаются по широкому набору признаков, проявляющихся в зависимости от образования, жизненного опыта и проч. Это могут быть ностальгические ролики, в которых изображения скудных артефактов советского быта сопровождаются мелодиями советского времени и намекают на присутствие уже тогда, в советском детстве, привычных вещей, пришедших к нам много позднее из западного мира («первый айфон», «первый интернет» и проч.), или же просто ностальгические нарезки из кадров советской кинохроники. Печать советского прошлого будет проявляться и в досужих разговорах о политике, с неизменными сожалениями об утрате «влияния» и «уважения» в мире, которые всегда сопровождаются сакраментальным рефреном: «такую страну... [прошляпили]». В среде тех, кому довелось поучиться на философском факультете, встречаются свои варианты.

Экзгумация «марксизма»

Следующие размышления – фрагмент более обширного круга записей, возникших у меня в 2008 г., после того, как друзья обратили моё внимание на текст одного из моих однокашников по философскому отделению Белгосуниверситета [Сафронов 2005: 170–181]. Я был изумлён редкостным сочетанием того, что я счёл смесью слепоты, самомнения, тщеславия и агрессии. Сочтя тогда, что этот текст не заслуживает отклика, я сейчас использую опубликованный моим коллегой «манифест» не для полемики по выдвинутым в нём тезисам, но в качестве иллюстрации типа мировоззрения, стоящего за этим текстом.

* * *

Во многом травмированное сознание выпускника философского факультета, не приученного к самостоятельному освоению ничего, кроме определённого типа литературы, наскоком пробует взять Канта, Гуссерля, иногда и Хайдеггера – однако срывается и в поис-

ках почвы под ногами, для удержания равновесия и вообще сохранения ориентиров хватается за нечто родное и близкое. Его теперь поддерживает спасительная мысль, что мучения в студенчестве были не совсем зря – ведь вот она, волшебная теория! Мы просто не там и не с той стороны смотрели! Покажем подробнее, как это происходит.

Не следует недооценивать и того, насколько действенным оказалось образование, полученное нами в Белгосуниверситете. Это не проходит бесследно. Не только отвлекая силы, энергию и время от более достойных занятий, но ещё и потому, что любое размежевание, любая полемика неизбежно ограничивает, пропорционально ограниченности той системы, с которой полемизируют. Пытаясь освоить философские традиции, для понимания которых у выпускника-философа нет ни навыков, ни подготовки, он, конечно, рано или поздно наталкивается на работы западной левой теории. Тут он вдруг осознает, что искомый инструментарий ему некоторым образом уже известен. Это ведь то, с чего он когда-то начинал: марксизм. Теперь, наконец, он впервые чувствует «твёрдую почву под ногами и перспективы впереди» [Там же: 177], начинает ощущать свою причастность к «теоретической традиции с огромной школой позади». При этом все школы мысли, с которыми у человека отношения не сложились, никуда не исчезают. Он теперь уверенно причисляет знание их к своему интеллектуальному багажу, в котором они сохраняются, помеченные индексом известности, пройденности, уже-более-не-актуальности. Когда самые разные жизненные программы по какой-то причине пробуксовывают, организм возвращается к тому простому и надёжному, что наиболее крепко в нем осело. Тоталитарно уязвлённое, сознание, надеявшееся поскорее увидеть то «последнего философа», то всеобщую теорию, вполне успокаивается, обнаруживая её в уже знакомом. Эта находка заодно способствует регенерации (в воображении, конечно же) прерванного контакта с традицией⁴⁶, а кроме того, помогает не испытывать сожалений о том, что оказалось недоосвоенным, не пройденным. – Мы ведь не будем так уж сильно мучить себя непонятными вещам, если уже знаем «самый окончательный ответ»? Вот теперь марксизм приходит всерьёз и надолго. Совершенное открытие имеет важный терапевтический эффект: своего «марксизма» он теперь не стесняется. Он им теперь – гордится. Причём настолько, что заявляет об этом с притязаниями на всеобщность, универсальность метода. Он предрекает неизбежный рост «интеллектуального и практического влияния» этого метода, грозит прочищением голов «от идеологического тумана» [Там же: 175].

Существуют традиции принципиально не-диалогические, агрессивные по своей природе. «Агрессия» проявляется в том, что такая традиция претендует для себя на универсальную объясняющую силу, постоянно стремится представить себя в качестве единственной и главной. Именно поэтому она с трудом сосуществует с другими типами мысли. Именно поэтому, а не в силу какого-то злонамеренного её искажения нехорошими людьми, она стремится выжечь «интеллектуальное поле дотла» [Там же: 174]. Иначе говоря, это «нечто», некое качество, которое всегда присуще ей, всегда стремится прорваться наружу и вполне реализовать. Однако несмотря на декларируемый им «материализм», постсоветский марксист – как и марксист советский – живёт в мире грёз и штампов. Пребывая в магическом мире, он постоянно принимает слово за обозначение сущности вещи, а затем огорчается, когда реальность расходится с его ожиданиями. Он, к примеру, сожалеет по поводу «недействующей советской демократии» [Там же]. Но ведь о чем-то как «не-действующем» мы говорим, лишь если это замышлялось, создавалось для определённых целей, а затем по каким-то причинам для этих именно целей «не сработало». Двигатель внутреннего сгорания мы же не назовём «недействующей системой очистки воздуха»? Если продолжить автомобильные аналогии, то автомобиль, который ни разу не завёлся с тех пор, как его столкнули с конвейера, мы если и

⁴⁶ «Разрыв» – основное выражение, которым марксист только и может выразить ощущение, что «что-то не так». Он видится ему повсюду: в истории, между языковой реальностью и миром, в мировоззрении, между «материальным» и «идеальным», между философией и миром, – словом, где угодно, но только не в том, чем стало для российской культуры доминирование самого марксизма на протяжении более 70 лет.

станем называть «автомобилем», то все-таки с превеликой долей условности. А с демократией с СССР? Можно ли указать время, когда действовало нечто такое, как «советская демократия»? Может, в годы, более точно обозначаемые как «диктатура [пролетариата]»? Может, в СССР 1929–1938 гг.? Может, имеются в виду послесталинские годы и, в частности, методы управления коммунистической партии?

Советский марксизм совершенно не случайно выжигал все вокруг себя. Эта идеология может существовать только в ситуации безальтернативности. Ядро этой агрессивной природы марксизма – в его склонности к простым, схематичным решениям, применяемым без внимания к материалу. Заложенные марксистским преподаванием схемы как раз и есть такое предельно простое (классовый подход – ко всем областям, искусству, литературе, музыке). От универсальной применимости метода захватывает дух; натренированный взгляд повсюду уверенно распознает классовые отношения, борьбу классов.

– Что ж, лекарство-то одно и то же, что вчера корове давали, Петр Степаныч? – спросил портной.

– А тебе какого ж ещё захотелось?

Лечебные средства у него одни и те же: что для лошадей, то и для людей. Поэтому если лошади молчат при его лечении, то люди кричат не своим голосом или лезут на стены; при разных болезнях одни и те же средства. Но чем болезнь сильнее, тем доза больше [Романов 1991: 244].

Под стать этому универсальному, упрощающему подходу также и простота в отношении всего, что от него отлично. С той же решительностью, с какой марксизм упрощает – с такой же непримиримостью он отвергает все другие типы мысли. Потому-то манифест сторонника марксистской теории довольно часто сопровождается нивелирующей оценкой других теорий и парадигм мышления.

Докторов он ненавидит какую-то острой ненавистью, смешанной с презрением, во-первых, как конкурентов по практике, во-вторых, как явных и наглых обманщиков [Там же].

Очерченная выше система взглядов, целое мировоззрение, проходит через все поколения и, как мне кажется, заканчивается только на тех, кто рождён уже в 1980-х гг. Возможно ли иное, более спокойное отношение к марксизму, да и вообще ко всей остальной философской традиции последних веков? Безусловно. Оно уже не раз было продемонстрировано, в том числе людьми, знающими эту марксистскую традицию изнутри. Как убедительно показывает Колаковский, к середине 70-х имелись два основных значения, в которых можно было говорить о марксизме. В наиболее тривиальном значении «марксизм» есть «просто совокупность характерных взглядов и теорий Карла Маркса», применение «метода и понятийного аппарата Маркса к новым объектам изучения» [Колаковский 1974: 4–5]. При этом очевидно, что могут иметься (возникать) те общественные процессы, «по отношению к которым этот аппарат оказывается неадекватным», существуют «целые области знания, по отношению к которым разделение на марксистов и немарксистов никогда не получало живого смысла» [Там же: 5, 13]. Кроме того, в общественных науках, уже в силу комплексности объекта исследования, мы вынуждены опираться на самые разные методы, и здесь граница между марксизмом и немарксизмом необычайно текуча. Вообще, говорить о марксизме, противопоставляя его другим методам исследования – практика, сложившаяся на основе марксизма как политического или религиозного явления, а не научного метода. Иначе говоря, это происходит там и тогда, где марксизм превратился в идеологию [Там же: 17–19].

Можно предполагать, пишет Колаковский, «что по мере совершенствования исследовательского аппарата гуманитарных наук понятие марксизма как отдельного направления будет в этих науках постепенно стираться и со временем совершенно исчезнет, как исчезли понятия “ньютонизма” в физике, “линнеизма” в ботанике, “гарвеизма” в физиологии или “гауссизма” в математике» [Там же: 19]. В этом и заключалась бы победа великого учёного: «его завоеваниями перестаёт владеть лишь отдельное направление мышления; они вырастают в ткань научной жизни и становятся её неотъемлемой частью, утрачивая самостоятельное существование» [Там же: 20]. Колаковский описывает то, что действительно происходит со временем в отношении научной теории. Однако если брать «марксизм» в этом значении, пафос манифеста, провозглашающего ценность марксизма, является по меньшей мере излишним. Новый марксист, очевидно, говорит о марксизме как методологии, противопоставляющей себя другим традициям (структурализму, феноменологии, герменевтике и др.). Тем самым он смещает разговор о марксизме в плоскость идеологии.

* * *

Если народ отвратит своё лицо от религии, его взгляды будут чудовищны, предупреждал Шатобриан. У «советского народа» была своя религия, и она тоже оказалась утрачена. Довольно часто эффект вполне соответствовал предсказанию, сделанному много ранее и по другому поводу. Однако когда советский человек вновь обретает утраченную было «религию», зрелище не является более привлекательным.

Заключение

В тех критических оценках, которые были даны в этом тексте, я испытывал меньшие колебания, чем в случае, когда спрашивают о «наиболее типичных» или «наиболее значимых» представителях моего собственного поколения. Любая попытка назвать таких людей с большой долей вероятности может быть истолкована как оценка – при этом, как всегда, проблематичен сам статус оценивающего.

Кроме того, в 2000-х всякого рода обобщения стали довольно популярны. Здесь повторилась модель, в своё время опробованная в журнальных проектах начала 90-х: довольно часто такими систематизациями занимаются люди, сами не представляющие из себя ничего интересного в научном отношении. Я поэтому предпочёл бы говорить скорее о тех авторах, пишущих на русском языке, которые вызывают у меня интерес. Об авторах, с которыми я часто бываю не согласен. Работы многих из них уже давно вышли за пределы тематики, которая меня интересует, однако у меня есть основания предполагать, что я, во-первых, буду иметь дело с качественным текстом и, во-вторых, с определённой осмысленной позицией. В алфавитном порядке этот список выглядел бы так: Евгений Борисов, Илья Инишев, Алексей Круглов, Виталий Куренной, Петр Резвых, Михаил Хорьков; несколько дальше от моей области отстоит то, что делает Алексей Козырев. Тексты ещё двух авторов – В.С. Малахова и М.К. Рыклина – в своё время очень помогли мне для достижения ясности в некоторых темах; память об этом сохраняется. Я с удовольствием читаю тексты Ю.А. Кимелева, А.Ф. Филиппова, А.А. Кара-Мурзы – при всем различии этих авторов, острота ума, прекрасное чувство юмора и довольно редкое в среде философов особое жизненное всегда оставляет след в их текстах.

Но мне непременно хотелось бы перенаправить разговор о поколениях на некоторую более важную для меня тему.

Сам жанр этого текста задан вопросом о поколениях, и потому он является скорее предварительным: он только касается некоторых вещей, которые ощущаются нами, ощущаются как различие. Однако главная и наиболее интересная тема – то, что происходило с понимани-

ем философии на протяжении последних шестидесяти лет, как менялось видение этой дисциплины.

Самым общим образом я бы аннотировал предстоящее обсуждение с помощью метафоры потерявшей равновесие философии (вдохновлена С. Тулмином). Сегодня философия – по крайней мере, отечественная – пытается вернуться в состояние «нормальности», в которой она была бы естественной и признанной частью общественной культуры. Это была бы роль, в которой она не принуждена была бы выполнять функцию идеологии. Ей не хочется быть идеологическим инструментом, но при этом все же хочется быть признанной обществом и государством. Понять, насколько это возможно, можно будет, если прояснить: в каком обществе? по отношению к какому государству? При этом единственное состояние, которое ей известно, которое она «помнит», – это как раз то, в котором она является мировоззрением, формой культуры, руководящей и направляющей. Указывающей. Философия «помнит», что её дело – «давать ответы», «предлагать решения». Между тем за это время многое изменилось: положение философии в системе наук, положение в обществе, изменение самой коммуникативной структуры общества; развитие новых медиа и частичная замена ими некоторых образовательно-воспитательных функций, которые ранее традиционно брала на себя философия.

Автономова Н.С. *Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках*. – М.: Наука.

Антология феноменологической философии в России... 1998. *Антология феноменологической философии в России*. Т. 1 / Общ. ред. и послесл. И.М. Чубарова. – М.: Русское феноменологическое общество: Логос.

Бибихин В.В. 1993. Дело Хайдеггера. – Хайдеггер М. *Время и бытие*. – М. – С. 3–14.

Бибихин В.В. 1997. Примечания переводчика. – Хайдеггер М. *Бытие и время*. – М. – С. 448–451.

Библер В.С. 1975. *Мышление как творчество*. – М.

Бланшо М. 1998. *Неописуемое сообщество* / Пер. с франц. Ю. Стефанова. – М.: Московский философский фонд.

Волков Г. 1985. *Сова Минервы*. – М.

Гайденко П.П. 1962. *Философия М. Хайдеггера как выражение кризиса современной буржуазной культуры: Дис. ... канд. филос. наук* (Экон. ин-т им. В.Г. Плеханова). – М.

Гайденко П.П. 1963. *Экзистенциализм и проблема культуры*. – М.: Высшая школа.

Гельвеций К.А. 1938. *О человеке, его умственных способностях и его воспитании*. – М.: Соцэкгиз.

Гессе Г. 1984. *Игра в бисер* / Пер. с нем. С. Апта. – М.

Голосовкер Я.Э. 2010. *Избранное. Логика мифа*. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив.

Григорьян Б.Т. 1970. *Философия о сущности человека*. – М.

Гулыга А.В. 1970. *Гегель*. – М.

Гулыга А.В. 1981. *Кант*. 2-е изд. – М.

Гулыга А.В. 1982. *Шеллинг*. – М.

Гусейнов А.А. 2005. Н.В. Мотрошилова и философы-шестидесятники. – Мотрошилова Н.В. *Работы разных лет. Избранные статьи и эссе*. – М.: Феноменология-Герменевтика. – С. 4–11.

Декарт Р. 1989. *Сочинения: в 2 т.* Т. 1. – М.: Мысль.

Ильенков Э.В. 1968. *Об идолах и идеалах*. – М.

История сберегательного дела в плакате... 2006. *История сберегательного дела в плакате. (Комплект открыток)*. – Сбербанк России.

История философии... 2012. *История философии: Запад – Россия – Восток. Кн. 4: Философия XX в.: Учебник для вузов* / Под ред. Н.В. Мотрошиловой, А.М. Руткевича. – М.: Академический проект.

Кант И. 1997. Критика практического разума. – Кант И. *Сочинения: в 4 т. на нем. и рус. яз.* Т. 3. – М.: Моск. филос. фонд.

Козлова М.С. 1997. *Философия и язык*. – М.: Мысль.

Козырев А.П. 2014. «Логос» сшивает несколько совершенно разных эпох, диаметральных по своим устремлениям, надеждам, ожиданиям, стилям. – *Логос*. – № 4(100). – С. 45–55.

Колаковский Л. 1974. *Похвала непоследовательности* / Пер. с польск. В. Кольцова. – Firenze: Editione Aurora.

Крейзер Е. 1996. Новое в теории чисел. Ответ на открытое письмо М.Г. Шторх. – *Логос*. – № 7.

Критика феноменологического направления... 1981. *Критика феноменологического направления современной буржуазной философии* / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. – Рига: Зинатне.

Проблемы онтологии... 1998. *Проблемы онтологии в современной буржуазной философии* / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. – Рига: Зинатне.

Лекторский В.А. 1980. *Субъект, объект, познание*. – М.: Наука.

Малахов В.С. 1996а. Возможна ли философия по-русски? – *Логос*. – № 8. – С. 120–130.

Малахов В.С. 1996b. О философии и этнографии (предисловие к публикации). – *Логос*. – № 8. – С. 117–120.

Михайлов А.А. 1984. *Современная философская герменевтика. Критический анализ*. – Минск: Университетское.

Михайлов А.В. 1990. *Мартин Хайдеггер: Человек в мире*. – М.

Михайлов И.А. 1992. Мартин Хайдеггер и Древняя Греция (Гераклит. Beiträge zur Philosophie. Aufenthalte [фрагменты]) / Пер. с нем., предисл., коммент. и словарь терминов И.А. Михайлова. – *Философско-литературные штудии*. – Вып. 2. – Минск: Белорусский гос. ун-т. – С. 328–363.

Михайлов И.А. 1996а. [Рец. на кн.:] Martin Heidegger. Grundprobleme der Phaenomenologie. – *Логос*. – № 8. – С. 245–267.

Михайлов И.А. 1996b. *Понятия «жизнь» и «история» в немецкой философии конца XIX – начала XX века: Граф Йорк фон Вартенбург, В. Дильтей и ранний Хайдеггер: Дис. ... канд. филос. наук*. – М.

Михайлов И.А. 1999. *Ранний Хайдеггер. Между феноменологией и философией жизни*. – М.

Молчанов В.И. 2004. *Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания*. – М.: Модест Колеров: Три квадрата.

Молчанов В.И. 2007. *Исследования по феноменологии сознания*. – М.: Территория будущего.

Михайлов И.А. 2008. *Макс Хоркхаймер. Становление Франкфуртской школы социальных исследований. Ч. 1. 1914–1939*. – М.: ИФ РАН.

Михайлов И.А. 2009. Мейстер Экхарт в контексте современных интерпретаций. – *Сущность и слово. Сб. науч. статей к юбилею проф. Н.В. Мотрошиловой* / Сост. М.А. Солопова, М.Ф. Быкова. – М.: Феноменология-Герменевтика. – С. 93–116.

Михайлов И.А. 2010. *Макс Хоркхаймер. Становление франкфуртской школы социальных исследований. Ч. 2: 1940–1973 гг.* – М.: ИФ РАН.

Михайлов И.А. 2014а. Английское просвещение и журнал Philosophical Transactions of the Royal Society. Новая эпоха развития европейской науки. – *Философские науки*. – № 5. – С. 9–22.

- Михайлов И.А. 2014b. Эволюция нашей философской культуры. Роль П.П. Гайденко. – *Философские науки*. – № 3. – С. 121–125.
- Михайлов И.А. 2015. Памяти Гаянэ Михайловны Тавризян (1933–2015). – *Философские науки*. – № 6. – С. 145–147.
- Моруа А. 1983. *От Монтеня до Арагона*. – М.: Радуга.
- Мотрошилова Н.В. 1968. *Принципы и противоречия феноменологической философии*. – М.
- Мотрошилова Н.В. 1984. *Путь Гегеля к «Науке логики»*. – М.
- Мотрошилова Н.В. 1991. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера. – *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. – М.: Наука. – С. 3–52.
- Мотрошилова Н.В. 2003. *«Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию*. – М.: Феноменология-Герменевтика.
- Мотрошилова Н.В. 2005. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера. – Мотрошилова Н.В. *Работы разных лет*. – М. – С. 425–500.
- Нарумов Б. 1999. «Язык» лингвистики и «язык» философии. Contra Библихин. – *Логос*. № 1(11). – С. 214–221.
- Никифоров О.В. 1996. Хайдеггер на повороте. – *Логос*. – № 8. – С. 78–91.
- Нуржанов Б.Г. 1994. Бытие как текст. Философия в эпоху знака (Хайдеггер и Деррида). – *Историко-философский ежегодник '92*. – М. – С. 166–167.
- Ознобкина Е.В. 1987. *Соотношение этики и онтологии в классической и современной западной философии (К вопросу о хайдеггеровской критике И. Канта)*. – М.
- Ознобкина Е.В. 1995. Новое издание Ad Marginem. Лаборатория как философский проект. – *Коммерсантъ*. – № 155 от 25.08.1995. – С. 13.
- Ознобкина Е.В. 2019. *Избранные работы / Сост. и ред. А.Г. Жаворонков*. – М.: Культурная революция.
- От редакции... 1991. От редакции. – *Логос*. – № 1.
- Платон. 1989. *Федр* / Пер. А.Н. Егунова; ред. греч. и рус. текстов, вступ. ст., коммент. Ю.А. Шичалина. – М.: Прогресс.
- Проблема сознания... 1989. *Проблема сознания в современной западной философии*. – М.
- Произведённое и названное... 1998. *Произведённое и названное: Философские чтения, посвященные М.К. Мамардашвили* / Под ред. В.А. Кругликова, Ю.П. Сенокосова. – М., 1998.
- Романов П. 1991. *Рассказы*. – М.: Правда.
- Руднев В. 2014. Философов здесь никогда не было, Россия – это не страна философии. – *Логос*. – № 4(100). – С. 21–31.
- Сафронов В. 2005. Почему я марксист. Без знака вопроса. – *Логос*. – № 3(48). – С. 170–181.
- Сэлинджер Дж.-Д. 1983. *Над пропастью во ржи. Повести. Девять рассказов* / Сост. и вступит., статья А. Мулярчика. – М.: Художественная литература.
- Толстых В.И. 1997. Все что было – не было? – *Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков. (Книга-диалог)* / Сост. и ред. В.И. Толстых. – М. – С. 8–12.
- Толстых В.И. 2008. *Мы были. Советский человек как он есть*. – М.: Культурная революция.
- Тульчинский Г., Гусев С. 1985. *Проблема понимания в философии. Философско-гносеологический анализ*. – М.: Изд-во политической литературы.
- Философия не кончается... 1998. *Философия не кончается... Из истории отеч. философии. XX в.: в 2 кн.* – М.: РОССПЭН. – Кн. 1: 20–50-е годы; Кн. 2: 1960–80-е годы.
- Философия. Религия. Культура... 1982. *Философия. Религия. Культура*. – М.: Наука.
- Фурс В.Н. 2001а. Критическая теория позднего модерна Э. Гидденса. – *Социологический журнал*. – № 1. – С. 44–73.

Фурс В.Н. 2001b. Парадигма критической теории в современной философии: попытка экспликации; Ответ на критику. – *Логос*. – № 2. – С. 46–75, 96–102.

Фурс В.Н. 2005. Борьба за признание и моральный прогресс общества в концепции А. Хоннета. – *Вопросы философии*. – № 1. – С. 159–171.

Хайдеггер М. 1974. Гегель и греки / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Диалектика Гегеля в оценке современных западных философов. Ч. 1*. – М.: Институт философии АН СССР. – С. 61–83.

Хайдеггер М. 1975а. Из беседы относительно языка / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Онтологическая проблематика языка в современной западной философии. Сб. переводов. Ч. 2*. Институт философии АН СССР. – М. – С. 31–83.

Хайдеггер М. 1975b. Путь к языку / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Онтологическая проблематика языка в современной западной философии. Сб. переводов*. – М.: Институт философии АН СССР. – С. 1–30.

Хайдеггер М. 1975с. Несколько указаний на возможность теологического собеседования / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Мартин Хайдеггер и теология. Сб. переводов. Ч. 1*. – М.: Институт философии АН СССР. – С. 23–34.

Хайдеггер М. 1975d. Слово / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Онтологическая проблематика языка в современной западной философии. Сб. переводов. Ч. 2*. – М.: Институт философии АН СССР. – С. 84–104.

Хайдеггер М. 1976а. Время картины мира / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Современные концепции культурного кризиса на Западе. Реф. сб. ИНИОН АН СССР*. – М. – С. 208–249.

Хайдеггер М. 1976b. Тезис Канта о бытии / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Философия Канта и современность. Сб. переводов. Ч. 2*. – М.: Институт философии АН СССР. – С. 18–58.

Хайдеггер М. 1979а. Вопрос о технике / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Проблема объекта в современной науке. Сб. переводов*. – М.: ИНИОН АН СССР. – С. 154–160.

Хайдеггер М. 1979b. Искусство и пространство / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX века. Сб. переводов*. – М.: ИНИОН АН СССР. – С. 154–160.

Хайдеггер М. 1979с. Наука и осмысление / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Проблема объекта в современной науке. Сб. переводов*. – М.: ИНИОН АН СССР. – С. 207–235.

Хайдеггер М. 1979d. Что такое метафизика? / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Проблема объекта в современной науке. Сб. переводов*. – М.: ИНИОН АН СССР. – С. 236–255.

Хайдеггер М. 1981а. Европейский нигилизм / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий*. – М.: ИНИОН АН СССР. – С. 10–174.

Хайдеггер М. 1981b. Послесловие к «Что такое метафизика?» / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий*. – М.: ИНИОН АН СССР. – С. 205–215.

Хайдеггер М. 1981с. Учение Платона об истине / Пер. с нем. В.В. Библихина. – *Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий*. – М.: ИНИОН АН СССР. – С. 175–204.

Хайдеггер М. 1991. *Разговор на просёлочной дороге. Сб. работ в переводах Т.В. Васильевой, А.Л. Доброхотова, З.Н. Зайцевой, Н.С. Плотникова, А.С. Солодовниковой*. – М.: Высшая школа.

Хайдеггер М. 1992. *Работы и размышления разных лет* / Пер. А.В. Михайлова. – М.: Гнозис.

Хайдеггер М. 1993. *Время и бытие: статьи и выступления* / Пер. с нем., сост., вступит. ст. и коммент. В.В. Библихина. – М.: Республика.

Хоннет А. 2009. Невидимость. О моральной эпистемологии признания / Пер. с нем. А.Ю. Шачиной, С.В. Шачина. – *Кантовский сборник*. – № 1(29). – С. 79–92.

Шестов Л. 1900. *Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше*. – СПб.

- Шестов Л. 1903. *Достоевский и Ницше*. – СПб.
- Шестов Л. 1905. Творчество из ничего (А.П. Чехов). – *Вопросы жизни*. – № 3. – С. 141–142.
- Шичалин Ю. 2018. «Я никогда не чувствовал себя издателем как таковым». Юрий Шичалин о своей издательской деятельности. – *Горький*. – 15 января. – Доступно: <https://gorky.media/context/ya-nikогда-ne-chuvstvoval-sebya-izdatelem-kak-takovym/>. – Проверено: 05.05.2023.
- Adorno T. 1973. *Philosophische Terminologie. Bd. 1*. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fariás V. 1987. *Heidegger et le nazisme*. – Paris: Verdier.
- Heidegger M. 1992a. Die Grundbegriffe der antiken Philosophie (SS 1926). – *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. – Frankfurt a. M.: Klostermann. Bd. 22, XIV.
- Heidegger M. 1992b. Platon: Sophistes (WS 1924/25). – *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. – Frankfurt a. M.: Klostermann. Bd. 19, XXXII.
- Heidegger M. 1993a. Grandprobleme der Phänomenologie (WS 1919/20). – *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. – Frankfurt a. M.: Klostermann. Bd. 58, X.
- Heidegger M. 1993b. Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (SoSe 1920). – *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. – Frankfurt a. M.: Klostermann. Bd. 59, VIII.
- Heidegger M. 1993c. Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. – *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* / Hrsg. von Fr. Rodi. – Göttingen. Bd. 8.
- Heidegger M. 1994. Einführung in die phänomenologische Forschung (WS 1923/24). – *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. – Frankfurt a. M.: Klostermann. Bd. 17, XIV.
- Heidegger M. 1995. Phänomenologie des religiösen Lebens. – *Martin Heidegger Gesamtausgabe*. – Frankfurt a. M.: Klostermann. XIV.
- Husserl E. 1994. Briefwechsel. Bd. IV: Die Freiburger Schüler / In Verb. Mit E. Schuhmann; hrsg. V.K. Schuhmann. – *Husserliana. Dokumente. Bd. III. Briefwechsel*. – Dordrecht: Kluwer.
- Lenk H. 1978. Philosophie als Fokus und Forum. Zur Rolle einer pragmatischen Philosophie. Negatives Image und pessimistische Diagnosen. – *Wozu Philosophie? Stellungnahmen eines Arbeitskreises* / Hrsg. von H. Lubbe. – B.; N. Y.; de Gruyter. – S. 35–36.
- Michailow A. 1966. *Martin Heidegger und seine «Kehre»*. – Diss. Dr. phil. Friedrich-Schiller Universität Jena.
- Möckel Chr. 1992. Logos – Filosofso-literaturnzi shurnal. Moskwa, 1991. Wypusk 1–2. – *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. – Nr. 40 (11). – S. 1359–1361.
- Mojsisch B. 1977. *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*. – Hamburg.
- Mojsisch B. 1983. *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*. – Hamburg.
- Ott H. 1988. *Martin Heidegger: Unterwegs zur seiner Biographie*. – Frankfurt a. M.: Campus.
- Plessner H. 1981. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924). – Plessner H. *Gesammelte Schriften. Bd. V: Macht und menschliche Natur*. – Frankfurt a. M.: Suhrkamp. – S. 7–133.
- Scheler M. 1916. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. – *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Bd. 2.
- Vattimo G. 2010. *The Responsibility of the Philosopher*. – N. Y.: Columbia University Press.