

Российская Академия Наук
Институт философии

История Философии в формате статьи

history of philosophy
in the form of an article

сборник статей

составитель
и ответственный редактор
Ю.В. Синеокая

Культурная революция
Москва
2016

Составитель и отв. редактор Ю.В. Синеокая

Рецензенты:

доктор филос. наук И.И. Блауберг

доктор филос. наук, профессор В.В. Сербиненко

История философии в формате статьи [Текст] \ Культурная революция; Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. – М.: Культурная революция, 2016. – 244 с. ISBN 978-5-902764-67-0

Цель книги – обсудить вопрос о том, какова роль философских статей в интеллектуальной и социальной жизни общества сегодня, поднять проблему специфики философской периодики как способа трансляции и развития философской мысли и средства коммуникации ученых, привлечь внимание отечественных интеллектуалов к истории философии как особой по значимости философской дисциплине, задача которой – дать прошлому будущее. Сборник несет и просветительскую миссию, он призван рассказать как философской общественности, так и широкому кругу читателей о знаковых историко-философских статьях и об их влиянии на интеллектуальную историю.

© Синеокая Ю.В., составление, 2016

© Коллектив авторов, 2016

© Культурная революция, 2016

Содержание

	Ю.В. Синеокая Предисловие <i>Краткая форма как умонастроение.....</i>	7
12	раздел 1 Историко-философская статья: отчет о жанре	
	М.Ф. Быкова О журнальной статье, ее роли и значении в философии	13
	Н.В. Мотрошилова История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве	35
	Э.Ю. Соловьев История философии в регистре публицистики	71
	А.А. Кара-Мурза Откуда рождаются философские статьи? («Философское краеведение» как метод и жанр историко-философского исследования)	110
	Ю.В. Синеокая Проблемы трансляции философского знания.....	121
140	раздел 2 Историко-философское эссе: case studies	
	А.Н. Круглов О том, как не следует писать статьи: три примера из обрусевшего Гегеля.....	141
	О.А. Жукова Идеиная борьба в русских интеллектуальных журналах начала XX века: В.Ф. Эрн как мыслитель и полемист	151
	Ю.Е. Федорова Статья как исследовательский жанр в историко-философской иранистике (на примере анализа сочинений Ибн Сины и Фарид ад-Дина Аттар).....	169
	А.Г. Жаворонков Историко-философский метод в немецком ницшеведении.....	198

А.С. Басов, Е.В. Логинов, Ю.И. Чугайнова Кто будет писать статьи? Абитуриенты и студенты философского факультета о философии..... 220

Сведения об авторах: 235

Contents

	Yulia V. Sineokaya Foreword. The Short Form as a Frame of Mind.....	7
12	section 1 Historico-philosophical article: report on a genre	
	Marina F. Bykova On Journal Article, Its Role and Significance in Philosophy.....	13
	Nelly V. Motroschilova History of Philosophy: Articles, their Role in Science and in Public Space	39
	Erikh U. Soloviev History of Philosophy in the Framework of Journalism	71
	Alexey A. Kara-Murza How are philosophical articles conceived? («Philosophical area studies» as a method and a genre of historical-philosophical research).....	110
	Yulia V. Sineokaya Problems of Transmitting Philosophical Knowledge	121
140	section 2 Historico-philosophical essay: case studies	
	Alexey N. Kruglov How papers should not be written: three examples of Russianized Hegel	141
	Olga A. Zhukova The Early Twentieth Century Ideological Struggle in Russian Intellectual Journals: V. F. Ern as a Thinker and Debater.....	151
	Yulia E. Fedorova Article as a research genre in the historico- philosophical field of Iranian Studies: the analysis of Ibn Sīnā's and Farīd al-Dīn 'Aṭṭār's writings.....	169

Alexey G. Zhavoronkov Historico-Philosophical Approach in the German Nietzsche Studies.....	198
Alexander S. Basov, Eugene V. Loginov, Julia I. Chugainova Who will write articles? Applicants and students of the faculty of philosophy about the philosophy.....	220
Contributors.....	236
History of Philosophy in the Form of an Article. <i>Summaries</i>	237

Юлия Синеокая Предисловие

Краткая форма как умонастроение

Издание любого уважаемого научного труда, тем более в том случае, если этот труд – результат работы коллектива, принято открывать предисловием, рассказывающим о замысле книги, цели ее публикации, а также о проблемах, мобилизовавших авторов к проведению представленных на читательский суд исследований.

Идея сборника «История философии в формате статьи» появилась весной 2015 года и была вызвана резко возросшей значимостью для ежегодных академических отчетов публикаций статей в рейтинговых научных журналах. Очевидно, что со второй декады нынешнего столетия карьерный успех и академический статус отечественного ученого, не говоря уже о возможности получения им финансовой поддержки от научных фондов, стали напрямую зависеть от показателей различных рейтингов и индексов, основанных, главным образом, на количестве опубликованных в журналах статей и частоте их цитируемости¹. Гонка за высокими наукометрическими показателями, претендующими на учет в цифровом эквиваленте творческой продуктивности исследователей, привела к резко возросшему вниманию научной общественности к реферируемым периодическим изданиям. Сборники и монографии, напротив, заметно утратили свою привлекательность как для исследователей, нацеленных на карьерный успех, так и для соискателей академических степеней, готовящихся к защите своих докторских диссертаций².

Некоторое время назад я получила остроумное письмо от коллеги с вопросом о том, существует ли возможность не писать статьи вообще, а сосредоточиться на монографических исследованиях, не подвергаясь, однако, при этом риску быть уволенным с работы и исключенным из на-

¹ Об этом см.: Измерение философии: об основаниях и критериях оценки результативности философских и социогуманитарных исследований. Сост. и отв. ред. А.В. Рубцов. – М.: ИФРАН. 2012. – 159 с.

² Сегодня для защиты докторской диссертации наличие монографии необязательно, однако нужно иметь не менее 15 публикаций в периодических изданиях из журнального списка ВАК.

учного сообщества: «Как вести себя людям, не вписывающимся в статьецентричную систему оценок? Что делать человеку, работающему над большой книгой и не желающему разминать ее на бесконечные “псевдостатьи”? Почему человек должен писать статьи не по желанию, а в обязательном порядке (ибо только ими может отчитаться в краткосрочной перспективе)? И какого качества будут тексты, сляпанные наскоро, с неохотой и даже откровенно против желания? Ясно, что в них не следует искать «взлетов духа и разума», не следует искать ни искусства, ни даже приличного ремесла. Если заведомо заурядные тексты предлагается испекать поточно, как пирожки, то может быть стоит создать и соответствующие печатные органы для публикации подобной «отчетности»? С моей точки зрения, такая практика приведет (и уже приводит) в первично материальном отношении к переводу бумаги и денег, а в более существенном – к профанации задач, падению уровня и неизбежной деградации самого тотально-принудительного «статьеписательства». Перефразируя Окуджаву, я ставлю общий вопрос для себя так:

Писать статьи выгодно, да не очень хочется.
Книги очень хочется, да кончится битьем
У природы на устах коварные пророчества,
Но, может быть, когда-нибудь, к среднему придем»¹.

Мне были известны также сетования и других сотрудников Института на то, что журнальные публикации поверхностны и носят популистский характер, что объем текста в 30 000 – 40 000 печатных знаков заведомо недостаточен для глубокого и аргументированного анализа сути проблемы, а единственным адекватным жанром для историко-философских исследований является монография.

В ответ на письмо коллеги я организовала публичную дискуссию о том «Как писать философские статьи?». Этой теме были посвящены два открытых заседания научного семинара «История философии как наследие и проект»² сектора истории философии Института философии РАН. С докладами выступили профессор Н.В. Мотрошилова и профессор Э.Ю. Соловьев. Семинары вызвали интерес в московском философском сообществе. На них присутствовали как начинающие ученые, так и маститые профессионалы. Позже Н.В. Мотрошилова, совер-

¹ Из частной переписки.

² Теоретико-методологический семинар сектора истории западной философии «История философии: наследие и проект»: http://iph.ras.ru/hwp_sem.htm

шая профессиональное турне, дала два мастер-класса, посвященные специфике жанра философской статьи в Московском государственном университете им. Ломоносова и Балтийском федеральном университете им. Канта. В Калининградском университете ее содокладчиком блестяще выступил д.ф.н., профессор Российского государственного гуманитарного университета А.Н. Круглов. Записи бесед о специфике жанра историко-философской статьи появились в интернете. Ко мне стали поступать отклики от коллег, говорящие о том, что нам удалось запустить интересную тему для дискуссий.

Сборник «История философии в формате статьи» стал продолжением начатого в Институте философии разговора. Для меня было важно пригласить к участию в обсуждении специфики жанра историко-философских статей авторов, принадлежащих к разным поколениям и работающих в разных сферах историко-философских исследований (отечественная, западная, восточная традиции) в разных странах.

На приглашение принять участие в сборнике откликнулись коллеги, работающие как в исследовательских (Институт философии РАН), так и в учебных (МГУ, РГГУ, НИУ ВШЭ, университет Северной Каролины (США) и университет Эрфурта (Германия)) центрах. Трое авторов нашего общего труда руководят известными периодическими философскими изданиями (Н.В. Мотрошилова возглавляет *Историко-философский Ежегодник* (издание входит в список ВАК и РИНЦ), М.Ф. Быкова – главный редактор журнала *Russian Studies in Philosophy* (издание входит в Scopus, Web of Science, список ВАК и РИНЦ), Е.В. Логинов возглавляет популярный студенческий философский журнал *Финиковый Компот*).

Тексты, представленные в сборнике, составляют два тематических блока. В первом разделе «Историко-философская статья: отчет о жанре» собраны работы, посвященные специфике научных статей в философии, их роли в развитии философских исследований и философской науки в целом. Во втором разделе «Историко-философское эссе: case studies» объединены работы, авторы которых представили критический анализ отдельных историко-философских феноменов.

Украшением книги стали статьи двух классиков отечественной философии второй половины XX столетия профессора Н.В. Мотрошиловой (Институт философии РАН) «История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве» и профессора Э.Ю. Соловьева (Институт философии РАН) «Историко-философская публицистика (приметы и требования)», – содержащие анализ культовых для философской традиции статей.

Замечательное собрание работ мастеров краткой формы историко-философских исследований составили тексты профессора М.Ф. Быковой (университет Северной Каролины, США) «О журнальной статье и ее роли и значении в философии», профессора О.А. Жуковой (НИУ ВШЭ) «Идейная борьба в русских интеллектуальных журналах начала XX века: В.Ф. Эрн как мыслитель и полемист», профессора А.А. Кара-Мурзы (Институт философии РАН) «Откуда рождаются философские статьи? «Философское краеведение» как метод и жанр историко-философского исследования», профессора А.Н. Круглова (РГГУ) «О том, как не следует писать статьи: три примера из обрусевшего Гегеля». Речь в них идет о широком спектре вопросов, от проблем зарождения, сохранения, трансляции, а, порой, игнорирования и искажения историко-философского знания, до специальных источниковедческих тем.

Наши молодые талантливые коллеги посвятили свои работы исследованию специфики жанра историко-философской статьи в иранской и немецкой философских традициях: Ю.Е. Федорова (Институт философии РАН) «Статья как исследовательский жанр в историко-философской иранистике (на примере анализа сочинений Ибн Сины и Маснави Фарид ад-Дина Аттара)» и А.Г. Жаворонков (университет Эрфурт, Германия) «Историко-философский метод в немецком ницшеведении». Завершает сборник коллективная работа начинающих ученых, недавних выпускников философского факультета МГУ А.С. Басова, Е.В. Логинова и Ю.И. Чугайновой. Их исследование «Кто будет писать статьи? Абитуриенты и студенты философского факультета о философии» ориентировано в будущее и дает представление о том, кто в уже скором времени примет эстафету создания философских текстов в отечественной философии.

Цель книги – обсудить вопрос о том, какова роль философских статей в интеллектуальной и социальной жизни общества сегодня, поднять проблему специфики философской периодики как способа трансляции и развития философской мысли и средства коммуникации ученых, привлечь внимание отечественных интеллектуалов к истории философии как особой по значимости философской дисциплине, задача которой – дать прошлому будущее.

Наш сборник несет и просветительскую миссию, он призван рассказать как философской общественности, так и широкому кругу читателей, о знаковых историко-философских статьях и об их влиянии на интеллектуальную историю.

Многие темы, поднятые в этой книге, намечены лишь пунктиром, я имею в виду, прежде всего, три основных направления исследований:

1) детальное изучение специфики философской периодики: типология философских журналов; анализ наиболее влиятельных российских философских периодических изданий; сравнение проблемного поля специализированных отечественных философских академических журналов с философской тематикой российской общенаучной, общественно-политической, маргинальной и интеллектуально-глянцевой периодики; взаимосвязь западной и отечественной философских традиций: история отечественных философских журналов в сопоставлении с западной философской периодикой.

2) разговор об иных (нежели философская периодика) способах распространения философского знания: университетском образовании; конференциях, философских ассоциациях и обществах; интеллектуальных клубах и салонах; книгоиздании; проблемах философских переводов, учебниках по философии на русском языке; философии в публичном пространстве. И, наконец,

3) обсуждение проблем нынешнего состояния отечественной философии и перспектив философской коммуникации в России XXI столетия.

Надеюсь, что со временем эти сюжеты станут предметом исследования моих коллег и составят тематику будущих сборников статей, аккумулирующих итоги работы теоретико-методологического семинара «История философии: наследие и проект», функционирующего на базе сектора истории философии Института философии РАН.

раздел 1 Историко-философская
статья: отчет о жанре



Марина Быкова О журнальной статье, ее роли и значении в философии

Аннотация

В статье обсуждается вопрос о специфике научных журнальных статей в философии и их роли в развитии философских исследований и философской науки в целом. Автор анализирует различные типы философских статей, публикуемых в журналах, а также останавливается на вопросе о том, как журнальные статьи различаются по манере и стилю их написания в зависимости от той философской традиции, в русле которой они выполнены. Рассматриваются специфические требования, предъявляемые к журнальным публикациям в континентальной, и особенно аналитической, философских традициях.

Ключевые слова

философская публикация, научная статья, философский журнал, аналитическая и континентальная традиция, рецензирование, стиль письма, структура текста, концептуальная статья, дискуссионное выступление, критическая заметка

В последнее время в российских академических кругах ведется широкая дискуссия о ценности журнальных статей в философии. Во многом вызванная изменениями критериев оценки продуктивности философ-

ской научной работы, данная дискуссия, пожалуй, впервые в истории отечественной академической философии, привлекла внимание к вопросу о роли и значении журнальных публикаций для развития философских исследований и формирования философского дискурса в целом. В центре дискуссии не только обсуждение правомерности требования увеличения журнальных публикаций в области философии, но и вопрос о том, насколько формат статьи является подходящим для философского сочинения. Многие опасаются, что, отдавая предпочтение журнальной статье, мы тем самым преуменьшаем или даже совсем отказываем в значении книжным публикациям, включая как индивидуальные монографии, так и коллективные сборники. Откликаясь на данную дискуссию, мне хотелось бы поделиться некоторыми идеями, сформулированными на основе собственного опыта авторской и издательской деятельности, а также опыта работы в качестве главного редактора одного из философских журналов¹.

Цель данных замечаний не в том, чтобы сделать выбор в пользу журнальных или книжных публикаций в философии, а также не в том, чтобы настаивать на преимуществах одних перед другими. Данная постановка вопроса мне кажется вообще необоснованной. По моему мнению, каждый из этих видов философских публикаций занимает весьма определенное и чрезвычайно важное место в философском дискурсе. И в этом смысле они являются не взаимоисключающими, а взаимодополняющими, хотя и не исчерпывающими формами трансляции и передачи философского знания. Я вижу свою задачу в другом. Мне представляется необходимым обсудить вопрос о *специфике* журнальных публикаций в философии и той *функции*, которую они должны выполнять, и не только в распространении философских знаний, но в первую очередь в развитии философских исследований и философской науки в целом.

Для выполнения этой задачи, прежде всего, важно обратиться к вопросу о сущности и цели научных публикаций вообще, а также той роли, которую играют философские публикации в развитии самой дисциплины и в приобщении к философскому знанию широкой (вне-научной) общественности. Далее следует подробнее поговорить о жанре философских журнальных публикаций и о том, как они различаются по манере и стилю их написания в зависимости от того философского

¹ Журнал, о котором идет речь – это «Russian Studies in Philosophy», издающийся в США одним из лучших мировых издательств в гуманитарных (в том числе философских) дисциплинах – издательством Routledge.

дискурса, в русле которого они выполнены. В заключении я остановлюсь на некоторых общих критериях и специфических требованиях, которые обычно предъявляются к статьям, публикуемым в западных философских журналах.

I.

В отличие от архитектора, чьи результаты труда запечатлеваются в монументальных – а также интимно-камерных – сооружениях, или художника, который выражает себя в своих картинах, отражающих не только его видение мира, но и его чувства и эмоции, философ реализует себя в слове. И чаще всего, в слове письменном¹, а после изобретения типографского станка² – в слове печатном. При этом философская печатная продукция различается по форме, по содержанию и по жанру. Ее динамический диапазон весьма обширен и включает в себя как научные аналитические труды, так и более популярное изложение отдельных философских мыслей и идей, без намерения приведения их в строгую систему. Последнее обычно ассоциируется с философской публицистикой, которая несет важную просветительскую функцию. Подобно тому как литературная публицистика имеет своей целью задачу формирования общественного мнения, цель философской публицистики состоит не только в доступном изложении философских тем и проблем. Она также влияет на выработку оценочных установок людей и определенных нормативов общественной жизни. По существу, фило-

¹ Следует признать, что в древности философия часто ассоциировалась с риторическим искусством, и многие философские идеи передавались устно. Но, несмотря на частое предпочтение речевой формы коммуникации философских истин в античный период (например, в Академии Платона), основные идеи все же запечатлевались на бумаге. Стало быть, письменное слово всегда было тем основным инструментом, посредством которого происходило наращение философского знания.

² Традиционно считается, что ручной типографский станок, впервые примененный в Европе в 1440 г. Иоганном Гутенбергом, вместе с набором текстов посредством подвижных металлических литер стали ключевыми факторами, ускорившими наступление эпохи Возрождения. (См.: *Eisenstein, Elizabeth L., The Printing Revolution in Early Modern Europe, Cambridge University Press, 1983.*) Однако мало кто обращает внимание на тот факт, что и само развитие философии Нового времени во многом обязано развитию книгопечатания, которое стало возможным в результате изобретения Гутенберга.

софская публицистика является одним из тех важнейших каналов, который делает философию доступной широкому кругу читателей и посредством которого философское знание оказывает непосредственное воздействие на жизнь общества. В этом выражается значимость философской публицистики как для общества, так и для самой философии.

Однако, темой настоящего изложения является иной тип философской печатной продукции, а именно публикации, которые обычно именуются академическими или *научными*. В отличие от философской публицистики, нацеленной вовне и рассчитанной на широкую публику, цель научных философских публикаций в другом. Их основная задача заключается в развитии научного философского знания и их читательская аудитория состоит, главным образом, из представителей профессионального цеха философов, для которых научные публикации выполняют весьма специфическую функцию. Это форма представления результатов философских исследований и их вынесения на суд научного общества.

По своим основным функциям научные публикации в области философии мало отличаются от научных публикаций в других академических дисциплинах. Они выступают в качестве средства, с помощью которого происходит обмен идеями внутри специфического научного сообщества, а также являются способом передачи научных результатов на экспертизу этого сообщества. Большинство научных работ публикуется в форме статей в специальных (профессиональных) журналах, в виде индивидуальных и коллективных монографий (книг) и в качестве диссертаций. Относительно новым феноменом является такая форма «публикации», как размещение в интернете: на специальных сайтах или в блогах, посвященных конкретным темам.

Обмен идеями среди мыслителей и предъявление результатов своих изысканий на суд своих коллег, или точнее, представителей своего цеха исследователей, существовал еще в античности. В рамках схоластической традиции Средневековья распространение получил жанр рукописных писем к коллегам. Такие письма, которые читали, копировали и, добавляя свои комментарии, рассылали друзьям и коллегам, выполняли, в основном, коммуникативную функцию, обеспечивая связь среди естествоиспытателей¹. И все же исторически первой формой *научной* публикации является журнальная статья.

¹ Более подробно об этом см.: *Огурцов А.П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988; *Петров М.К.* Социально-культурные основания развития современной науки. М., 1992.

Один из самых ранних научных журналов, «Философские труды Королевского Общества»¹, был создан в 1665 году². Сразу поясню, что употребление слова «философские» в названии журнала связано с традицией XVII века, где термин «философия» ассоциировался не с гуманитарным знанием, а с натурфилософией, что тогда являлось эквивалентом науки. Вначале издание журнала было частной инициативой первого президента (секретаря) Лондонского Королевского Общества, немецкого теолога и натурфилософа Генри Олденбурга (1619–1677)³. Он был первым редактором и издателем журнала, который печатался на его собственные средства. Кстати, считается, что именно Олденбург придумал и ввел институт рецензирования. Таким образом он пытался обеспечить так называемую «сертификацию качества», или то, что мы сегодня именуем научной экспертизой. Олденбург активно занимался выпуском журнала вплоть до своей смерти, успев подготовить и издать 136 номеров. И только в XVIII веке журнал стал официальной публикацией Лондонского Королевского Общества, одного из старейших научных обществ в мире.

Надо заметить, что в XVII – начале XVIII века сам акт публикации научного труда, особенно если работа ассоциировалась с каким-то научным открытием, воспринимался неоднозначно, а порой и весьма критично. Это было связано, прежде всего, с вопросом об утверждении авторства на открытие. Поэтому не случайно, что среди естествоиспытателей было принято зашифровывать свои открытия в виде анаграмм, известного литературного приёма, состоящего в перестановке букв или звуков определённого слова (или словосочетания) с целью полу-

¹ Первоначально журнал назывался «Philosophical Transactions», позже – «Philosophical Transactions of the Royal Society». Многие специалисты по истории науки склоняются к тому, что данное издание является самым первым научным журналом в мире. Одновременно это самое длительно существующее издание, посвященное исключительно науке. Журнал, первый номер которого вышел в свет 1 марта 1664 г. (по старому календарю, что соответствует 11 марта 1665 по новому), продолжает и по сей день издаваться Лондонским Королевским Обществом. (См.: «Publishing the Philosophical Transactions: the economic, social and cultural history of a learned journal, 1665–2015». In: [Documents of] Royal Society.)

² Oldenburg, H. «Epistle Dedicatory». Philosophical Transactions of the Royal Society of London, 1665, 1: 0.

³ См.: Kronick, David, A. History of Scientific and Technical Periodicals: the Origins and Development of the Scientific and Technological Press. 1962, Metuchen, NJ: Scarecrow Press.; «Publishing the Philosophical Transactions: the economic, social and cultural history of a learned journal, 1665–2015». In: [Documents of] Royal Society.

чения нового слова или словосочетания. Анаграмма служила двум целям: позволяла сохранить в тайне гипотезу до ее окончательной проверки, а также защитить приоритет автора на открытие после того, как это открытие получало подтверждение. Как известно, Исаак Ньютон, Лейбниц и Галилео Галилей¹, использовали анаграммы. Однако, метод анаграмм не помог предотвратить споры об авторстве на открытие, число которых значительно выросло к концу XVII века. Исследования американского социолога Роберта Мертона (1910–2003), который хорошо известен своими работами по истории науки, показывают, что количество споров о приоритетах в научных открытиях постепенно снижалось (с 92% в XVII в. до 72% в XVIII в., 59% в конце XIX в. и 33% в первой половине XX века) по мере того, как научное общество становилось все более толерантным по отношению к публикациям в научных журналах².

С момента выхода в свет первого номера лондонского журнала «Философские труды» опубликовано более 50 миллионов статей в научных журналах³. И это число продолжает расти. Более того, сегодня журнальные научные статьи являются тем критерием, по которому оценивается успех ученого во многих научных дисциплинах. Во всяком случае, это является стандартной практикой в естественных, технических и отчасти общественных науках. А в последнее время проникает также и в гуманитарные дисциплины. Для многих применение данной практики для оценки гуманитарных исследований представляется не чем иным как данью сциентизму и попыткой навязать стандарты традиционной науки гуманитарному знанию. Я не берусь здесь оспаривать данную позицию или предлагать какие-то аргументы в ее защиту. Полагаю, что это тема для специального разговора. Хочу лишь напомнить, что, в отличие от Запада, где философия не ассоциируется с наукой в ее традиционном

¹ Так, например, Галилео Галилей использовал анаграмму для утверждения своего приоритета на открытие в 1610 г. спутников Сатурна. Он зашифровал латинскую фразу «*Altissimum planetam tergeminum observavi*» («Я наблюдал наиболее отдаленную планету тройною») в качестве «*Smaismrmilmepoetaleu mibuvne-nugttaviras*». См.: *Miner, Ellis D., Wessen, Randii R., Cuzzi, Jeffrey N.*, «The scientific significance of planetary ring systems». In: *Planetary Ring Systems*. Springer Praxis Books in Space Exploration. Praxis, 2007, p. 1–16.

² *Merton Robert*, «Science, Technology and Society in Seventeenth Century England», In: *Osiris*, vol. IV, part 2, p. 360–632 (Bruges: St. Catherine Press, 1938, reissued: Howard Fertig, 2001).

³ *Jinha A. E.*, «Article 50 million: An estimate of the number of scholarly articles in existence». *Learned Publishing 2010*, 23 (3), p. 258–263

понимании, в нашей стране мы продолжаем представлять философию в качестве науки¹. А если так, то тогда не совсем понятно почему мы ожидаем, что научные исследования в области философии должны оцениваться по критериям, отличным от тех, которые приняты в науке².

Однако вернемся к основной теме нашего разговора, а именно ценности журнальной статьи в философии. Прежде всего, следует вспомнить о том, что статья – жанр аналитический и как таковая носит научно-теоретический характер. И хотя статейный жанр часто применяется в журналистской практике, научная статья существенно отличается от журналистских публикаций, которые в большей степени ассоциируются с публицистикой. Для научной статьи характерны научная постановка темы и глубокая аргументированность. При этом научная статья нацелена на весьма специфическую аудиторию, состоящую из специалистов в данной конкретной дисциплине или области науки. А поскольку основная цель научной статьи – это предложить и передать на экспертизу научного сообщества полученные результаты научных исследований, сам стиль ее написания, а также тот словарь, которым пользуется ученый, часто менее яркий и выразительный, чем язык публициста. Для академических исследований характерен строгий научный стиль изложения, который, как правило, ассоциируется с четким структурированием самого текста, а также с применением специальной терминологии и другого инструментария (формулы, математические дока-

¹ См., например, один из наиболее распространенных учебников по философии, предлагаемый студентам в МГУ и других ВУЗах страны и ближнего зарубежья: *Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия: Учебник. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2003.

² Проницательный читатель, по-видимому, усмотрел в этом моем полемическом замечании определенную долю скептицизма в отношении все еще широко распространенной тенденции интерпретировать философию как науку. Я действительно не разделяю данную позицию, которая, по моему мнению, во многом является наследием нашего идеологического прошлого, когда верной объявлялась только *научная* идеология марксизма, а все остальное объявлялось «вне-научным» и «околонаучным» и клеймилось как ошибочное и вредоносное. По моему глубокому убеждению, философия не является наукой в традиционном смысле этого слова. Как особая форма познания мира, она есть тот инструмент, посредством которого мы постигаем наиболее фундаментальные принципы самой реальности, бытия человека, а также отношения человека и мира. Целью философии является выработка объективно-обоснованной системы знания о наиболее общих принципах бытия, познания и места человека в мире. В этом смысле философское освоение мира является научным.

зательства, описание результатов экспериментов и т.д.), специфического для данной конкретной дисциплины.

Это, однако, не означает, что все научные работы пишутся «сухим», штампованным языком. Пожалуй, именно стиль написания научного труда и выразительность языка изложения – это то, что отличает философское (и более широко – гуманитарное) научное исследование от научного исследования в области традиционных наук. Речь здесь идет не о простой констатации факта о том, что язык академических публикаций в области философии намного богаче, чем язык академических работ в естественных и технических науках. Это скорее следствие, нежели причина. Причиной является то, что в отличие от традиционных наук, которые в своих аргументациях апеллируют исключительно к разуму и потому, в стремлении рационально обосновать отстаиваемую позицию, используют объективный язык знаков и формул, философия апеллирует ко всей палитре чувств и духовных способностей человека, включающих не только разум, но также воображение, интуицию, переживания и другие его психологические состояния и проявления. Поэтому требования к языку в области философии значительно выше, чем в традиционных науках. Язык философа, как правило, более яркий и выразительный, нежели язык естествоиспытателя, инженера или даже социолога. В арсенале философа такие средства, как метафоры, философские афоризмы, обращение к философским сопоставлениям и развернутым сравнениям, а также ассоциациям и литературным образам. В этом смысле, по своему стилю философская публикация отчасти схожа с публицистической работой. И как уже было упомянуто ранее, имеется значительное количество добротных философских работ, выполненных в жанре публицистики¹. И все же научная философская публикация – это особый жанр философского творчества. Ее адресатом является не широкая читательская аудитория, а сравнительно узкий круг специалистов, именуемый философским сообществом. Роль философского сообщества – не только в утверждении и поддержании практик, укрепляющих интерес к философии, но и собственно в развитии философского знания. Это означает не только генерирование нового знания в области философии, но и выработку стандартов качества. Философское сообщество выполняет важную нормативную функцию: оно обеспечивает экспертизу полученных результатов философских изысканий и формулирует критерии оценок и требования к будущим исследованиям.

¹ Более подробно о философской публицистике см. статью Э.Ю. Соловьева, опубликованной в настоящем сборнике.

Это, однако, не означает, что философские научные публикации не должны отвечать тем общим требованиям, которые предъявляются к научным публикациям вообще. В этом смысле философская академическая публикация схожа с другими научными публикациями: она также должна соответствовать определенным стандартам и принципам, принятым в научном сообществе, таким как научный подход, четкость и теоретичность изложения материала, аргументированность, доказательность и т.д. И, пожалуй, именно в способности изложить результаты своих исследований ярким и выразительным языком в строгом соответствии с принципами научности и состоит отличительная черта успешной философской научной публикации. Однако важно не только уметь ярко (и одновременно доходчиво) выразить свою позицию, не скатываясь в иррационализм и псевдо-научные измышления, но и выразить ее в соответствии с теми требованиями, которые выработаны и приняты в данном философском сообществе и в рамках специфической философской традиции. На этой теме мне хотелось бы остановиться особо.

II.

Не секрет, что каждый период в истории философской мысли отличается не только по той проблематике, которая выступает на первый план, но также и по форме и стилю самих философских публикаций. Последние определяются как задачами, стоящими перед исследователями в определенную эпоху, так и самой традицией или специфическим философским дискурсом, в русле которого вырабатываются принципы философской работы и критерии, предъявляемые к научным публикациям в этой области знания. Мне представляется интересным рассмотреть корреляцию между дискурсом и стилем философского письма на примере двух главных традиций, существующих в современной западной философии: аналитической и континентальной. В то время как континентальная традиция обычно ассоциируется с Европой, в частности и особенности, с Германией и Францией, аналитическая традиция ассоциируется с англо-саксонской и англо-американской философией.

Прежде всего, несколько слов о самом различии. Различие между аналитической и континентальной философскими традициями представляется весьма странным уже в силу того, что здесь географическая характеристика (философия, как ей занимаются на Европейском континенте) противопоставляется методологической характеристике (философия, концептуально связанная с анализом понятий). Данное различие ока-

зывается еще более проблематичным, когда мы вспоминаем, что некоторые из основателей аналитической философии (как, например, Готлоб Фреге и Рудольф Карнап) были европейцами, что ряд ведущих центров «континентальной» философии находится в американских университетах (Stony Brook University в Нью-Йорке, Emory University в Атланте, Northwestern University в Чикаго/Эванстон) и что многие «аналитические» философы проявляют мало интереса к анализу понятий.

Краткое обращение к истории позволит прояснить существующие различия. В начале XX века ряд философов в Англии (такие как Бертран Рассел, Джордж Мур, Людвиг Витгенштейн), а также в Германии и Австрии (наиболее известные из них – Рудольф Карнап, Ганс Рейхенбах, Карл Гемпель)¹ выработали то, что они считали радикально новым подходом к философии, базирующимся на основе методов символической логики, разработанной Готлобом Фреге и Бертраном Расселом. Основная идея состояла в том, что философские проблемы могут быть решены посредством логического анализа ключевых терминов, понятий или суждений. Считалось, что такой подход должен был обеспечить ясность, точность и логическую строгость самого философского построения, а также открыть новые возможности для решения «вечных» философских вопросов. Позже были предложены различные формы логического, лингвистического и концептуального анализа. Они развивались как средство разрешения возникших трудностей в предшествующей философской мысли и были представлены в качестве примеров аналитической философии. В начале 1950-х годов Уиллард Куайн² и ряд других философов поставили под сомнение саму идею «анализа» как специфического философского метода. Однако аргументационная четкость, точность, логическая строгость изложения, а также существенная опора на логический инструментарий остались и продолжают определять стандарты того типа философствования, который именуется аналитическим и который по сей день является доминирующим в англоязычных странах³.

¹ Речь идет о неопозитивистах Венского кружка, а также представителях немецкой критики языка. Интересно, что Карнап, Рейхенбах, Гемпель, а также многие другие, принадлежащие к их кругу мыслители, после прихода к власти нацизма эмигрировали в США.

² Willard Van Orman Quine (1908–2000).

³ Замечу, что аналитическая философия, традиционно ассоциируемая с англосаксонской и англо-американской традицией, имеет сегодня широкую поддержку в Европе (в том числе и в Германии) и ряде азиатских стран (например, в Японии). Таким образом, географические характеристики перестают быть определяющими.

Примерно в то же самое время, когда формировалась аналитическая философская традиция, Эдмунд Гуссерль разрабатывал свой «феноменологической» подход к философии. Он тоже отстаивал высокие стандарты ясности и точности. Однако он стремился добиться ясности и точности, в большей степени, в описании феноменов нашего непосредственного опыта, нежели в логическом анализе концепций или языка. Гуссерль видел свою феноменологию как оперирующую на фундаментальном уровне познания, на котором, собственно, и должны базироваться любые структуры и сам аппарат концептуального или лингвистического анализа. Ученик Гуссерля, Мартин Хайдеггер, обратился к феноменологическому анализу «экзистенциальных» вопросов о свободе, бытии и смерти. Позже, под влиянием Гуссерля и Хайдеггера, французские мыслители Жан-Поль Сартр, и особенно Морис Мерло-Понти, разработали свои собственные версии экзистенциализма, основанного на феноменологии. Поэтому европейская философия первой половины XX века стала, в основном, ассоциироваться с феноменологией и экзистенциализмом.

Сам термин «континентальная философия», появившийся в середине XX века, был во многом изобретением философов-аналитиков, которые хотели отличить себя от феноменологов и экзистенциалистов континентальной Европы. Они считали характерное для европейской мысли обращение к непосредственному опыту источником субъективности и неясности, что противоречило их собственным идеалам объективности, логически обоснованной строгости и ясности. Разделение между аналитической и континентальной философией было «узаконено» в 1962 году, когда американские сторонники континентальной философии создали свою собственную профессиональную организацию, Общество феноменологии и экзистенциальной философии¹. Это Общество стало альтернативой основной профессиональной организации, Американской Философской Ассоциации², которая является преимущественно аналитической.

За последние 50 с лишним лет термин «континентальная философия» был распространен на многие другие европейские философские школы и учения, такие как гегелевский идеализм, марксизм, герменевтика, а также постструктурализм, постмодернизм и деконструкция. Многие из этих философских школ и движений находятся в явной оппозиции к феноменологии и экзистенциализму. Однако философы-аналитики

¹ The Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP).

² American Philosophical Association (APA).

считают, что всех их объединяет несоответствие стандартам ясности и логической строгости, которые, по их мнению, являются центральными для аналитического дискурса¹.

Значение понятия «аналитическая философия» тоже существенно расширилось за прошедшие десятилетия. В 1950-е годы, она, как правило, выступала в форме логического позитивизма или просто философии языка, каждая из которых отстаивала специфический модус анализа, а также строго определенные философские взгляды. Суть этих взглядов сводилась к отказу от большей части традиционной философии, которая объявлялась бессмысленной. Это, прежде всего, относилось к метафизике и этике, которые рассматривались как не имеющие своего предмета области философского исследования. В «классической» аналитической философии также не оставалось места для анализа религиозных убеждений или объективных этических норм. Следует заметить, что традиционно философы-аналитики больше тяготеют к естественным и точным наукам, нежели гуманитарным. Они считают, что, лишь развивая философские исследования по образу и подобию естественных наук, можно добиться необходимой строгости и ясности анализа, а также его продуктивности. Явно выраженный сциентизм является характерной чертой аналитических исследований, многие из которых посвящены проблематике философии науки. Кроме того, философы-аналитики активно занимаются исследованиями в области эпистемологии, последовательно применяя методы логического анализа к изучению познавательных процессов и их специфики. Однако, сегодня аналитические философы используют гораздо более широкий спектр методов, не сводящийся лишь к методу логического анализа. Кроме того, нынешняя аналитическая философия проявляет интерес к практически полному спектру традиционных философских тем, включая такие как существование Бога, дуализм души и тела, а также вопрос об объективном характере этических норм.

Это, однако, не сблизило аналитических философов с их коллегами на европейском континенте. И водораздел между аналитической и континентальной традициями продолжает существовать и, в той или иной

¹ Справедливости ради надо заметить, что столь высоко ценимая «четкость» становится все менее и менее характерной чертой публикаций в аналитической философии. Они не только полны излишнего философского жаргона, часто не доступного тому, кто не принадлежит к узкому кругу специалистов, но и само изложение позиции автора порой требует серьезных, не всегда обоснованных, усилий со стороны читателя.

степени, ощути́м на разных уровнях¹. Данное различие становится особенно явным, когда речь заходит о публикациях, и, в частности, о публикации статей в профессиональных журналах. Ибо стандарты, предъявляемые к журнальным статьям в аналитическом философском пространстве, отличаются от тех, которые приняты в Европе. На этой теме следует остановиться подробнее.

III.

Один из основных упреков, который философы, работающие в аналитической традиции делают по отношению своих коллег, работающих в континентальной традиции – это неясность изложения и неоправданная сложность, характерная для большинства континентальных работ. И упрек этот относится как к классической, так и к современной литературе. Я не берусь здесь обсуждать в деталях справедливость данного упрека, а также те последствия, которые вызваны нежеланием аналитических философов «продираться» через витиеватость языка континентальных авторов. Эта проблема требует специального обсуждения. Хочу лишь обратить внимание на два важных момента. Во-первых, нельзя не согласиться с тем, что в аналитической и континентальной философских традициях предпочтение отдается различным методам и средствам философской работы. Они также существенно различаются по их основ-

¹ Справедливости ради следует заметить, что в англо-американской философии в последнее время все чаще раздаются голоса о необходимости разрешения противостояния между аналитической и континентальной традициями. Некоторые считают, что само различие является весьма искусственным и что никакого концептуального различия между двумя традициями не существует. Если и можно говорить о двух традициях, то только в смысле разных стандартов строгости и ясности изложения, предъявляемых к публикациям на Европейском континенте и в англо-американском философском пространстве. См., например: *Leiter Brian, Philosophy Bites Podcast on «Analytic» and «Continental» Philosophy (2011)*. [<http://philosophybites.com/2011/12/brian-leiter-on-the-analyticcontinental-distinction.html>] Далеко не все соглашались с данной позицией. Однако ясно, что проблема существует, и она привлекает к себе все больше внимания со стороны профессионального сообщества. Свидетельством тому являются как публикации в философской и массовой прессе, так и организация многочисленных дискуссий и круглых столов на профессиональных конференциях. Одним из таких примеров является панельная дискуссия по данной теме, организованная на последнем XXIII Всемирном Философском Конгрессе (Афины, Греция, 2013), в которой мне повезло участвовать в качестве панелиста.

ным интересам, темам и подходам к философскому освоению реальности. Если для философов-аналитиков основополагающим является метод логического анализа, то континентальная философия характеризуется более описательными и менее аналитическими приемами, которые больше напоминают литературное, нежели научное, творчество. Если аналитическая философия в большей степени фокусируется на темах, относящихся к таким областям исследования как философия и методология науки, логика и система когнитивных знаний (философия мышления, психология познания и т.д.), то интерес континентальной философии связан с более глобальными проблемами культуры, истории, места человека в мире, его социальной и политической жизни, а также вопросами о всеобщих человеческих ценностях и идеалах. Спецификой континентальной философии является ее рефлексивный подход к исследованию сложных взаимосвязей, существующих в мире. Во-вторых, упрек философов-аналитиков в адрес континентальных авторов имеет прямое отношение к нашему разговору о требованиях, предъявляемых к публикациям в аналитической и континентальной философской традициях. Ибо сами эти требования отражают ценностные ориентиры тех философских сообществ, которые их вырабатывают.

Следует подчеркнуть, что в аналитическом философском пространстве, и особенно в США, большое внимание уделяется журнальным публикациям. Это, конечно, не означает, что публикация книг утратила какую-либо ценность. Отнюдь нет. Научные философские монографии и коллективные труды остаются здесь столь же значимыми для развития философской дисциплины, как и журнальные публикации. Однако для защиты, а особенно для получения академической позиции, а также для продвижения по «служебной лестнице» в американских университетах требуются публикации в профессиональных журналах. Это объясняется тем, что прежде чем быть опубликованными, журнальные статьи подвергаются серьезному рецензированию, значительно более жесткому, чем монографии. При этом речь идет о так называемом «слепом» рецензировании (*blind review*), когда тот, кто получает статью на рецензию не знает имя ее автора и, стало быть, оценивая текст, не находится под влиянием научных авторитетов. Такой подход обеспечивает определенную объективность рецензирования. А поскольку для публикации статьи в журнале, как правило, нужно 2-3 положительные рецензии, то это также (в большей или меньшей степени) гарантирует качество публикуемых статей. Ясно, что статьи низкого качества практически не имеют шанса быть опубликованными в профессиональных журналах с хорошей репутацией. Конечно, у данного подхода к публикациям статей в журналах

есть свои позитивные и негативные моменты. Достаточно вспомнить, что рецензенты – это люди и, как всем людям, им свойственно субъективное отношение к реальности. Кроме того, будучи исследователями, они не только работают в определенной традиции, но и имеют свое мнение относительно того, как следует подходить к той или иной философской теме. И, конечно, они не лишены предвзятости в оценке философских идей, методик и выводов. Более того, замечания рецензентов не всегда правомерны, а на них нужно как-то реагировать, соответствующим образом дорабатывая статью. Однако считается, что столь строгий институт рецензирования позволяет отобрать лучшие работы в соответствующей области философского знания и только они заслуживают быть опубликованными, т.е. вынесенными на экспертизу более широкого философского сообщества. Иными словами, публикация в журнале есть в каком-то смысле гарантия качества исследовательской работы автора. Именно этим объясняется требование наличия журнальных публикаций для получения академической работы или продвижения по академической службе. При этом опубликоваться в журналах, особенно молодому начинающему исследователю, очень трудно. Количество принимаемых на публикацию статей в лучших профессиональных журналах в США¹ часто не превышает 5–7% из числа присланных на рассмотрение текстов. Даже те журналы, которые имеют более низкий индекс цитирования и принадлежат к так называемому второму эшелону журнальных изданий, принимают для публикации порядка 20% присланных статей². Это примерно соответствует проценту успеха получения контракта для публикации книги (индивидуальной или коллективной монографии) в одном из лучших философских издательств (таких как Cambridge University Press, Oxford University Press, Routledge, Blackwell). Столь же сложно и попасть с докладом на конференцию. Например, на профессиональные конференции Американской Философской Ассоциации отбираются лишь 17–20% присланных текстов. При этом все они предварительно проходят жесткое («слепое») рецензирование. Интересно также, что материалы национальных профессиональных конференций не публикуются.

Несколько иначе обстоит дело с философскими публикациями в рамках континентальной традиции. Как правило, европейские жур-

¹ К лучшим философским журналам в США относятся такие как *Philosophical Review*, *Journal of Philosophy*, *Mind*, *Nous* и некоторые другие. Как нетрудно догадаться, практически все они публикуют тексты в аналитической традиции.

² Более детальную статистику см.: <http://certaindoubts.com/philosophy-journal-information-esf-rankings-citation-impact-rejection-rates/>

налы принимают порядка 40–50% представленных на рассмотрение статей. Хотя и среди них имеются издания, публикующие всего 10% присланных текстов¹. Что в континентальной Европе выигрышно отличается от англо-американского пространства – это возможность выступить с докладом на конференции. Обычно практически все присланные на конференцию доклады принимаются и позже публикуются в материалах конференции, что позволяет начинающим исследователям не только заявить о себе, представив свою позицию на суд философского сообщества, но и получить публикацию.

Однако требования к публикуемым статьям в аналитической и континентальной традициях принципиально различаются. В то время как среди континентальных авторов принят более литературный подход, их англо-американские коллеги, работающие в аналитической философской традиции, уделяют бóльшее внимание собственно технике изложения идей и концепций. Поясню, что имеется здесь в виду.

Как отмечалось выше, традиционным для аналитического дискурса является стремление к аргументированной четкости и точности. Считается, что эти стандарты могут быть успешно реализованы, если изложение выстраивается по правилам логики. Поэтому большинство работ аналитических философов выполнены по образу и подобию логического аргумента, с четко определенными предпосылками и выводами, следующими из строго выстроенной по принципу доказательства дискуссии. Такой подход к изложению философских идей и концепций делает сам текст очень техническим. И с этим связаны существенные преимущества и недостатки данного подхода. С одной стороны, благодаря весьма четкой логической структуре повествования, достигается ясность не только самого текста, но и изложения той идеи или концепции, которую отстаивает автор. Это, в свою очередь, позволяет читателю без дополнительных усилий следовать мысли автора и адекватно оценить ее новизну и значимость. Более того, внимание читателя не отвлекается на столь второстепенные для понимания отстаиваемой автором позиции вещи, как вычурность и метафоричность языка изложения, его публицистическая яркость, способность автора генерировать существенные психологические ассоциации, важные для понимания текста и т.д. С другой стороны, структурирование текста по типу логического аргумента часто превращает статью в чисто формальный технический документ.

¹ К ним относятся, например, такие специальные издания как Kant-Studien, Hegel-Studien, Hume-Studies, Fichte-Studien и т.д. См.: <http://certaindoubts.com/philosophy-journal-information-esf-rankings-citation-impact-rejection-rates/>

Кроме того, невнимание, и даже пренебрежение, к искусству языка, делает статью неинтересной и скучной для не-специалистов в той конкретной области философского знания, в которой работает сам автор. Не секрет, что многие публикации в аналитической философии полны педантичной, практически безучастной прозы, часто переполненной ненужным философским жаргоном, который остается не объясненным и в принципе не всегда понятным даже для весьма эрудированного читателя.

В отличие от своих коллег, работающих в аналитической традиции, континентальные философы делают упор на ту языковую форму, в которую облекается обсуждаемая идея. Поэтому лучшие континентальные философские работы являются, в свою очередь, яркими литературными произведениями. В этом смысле, они обладают бóльшей привлекательностью, нежели специальные работы в других областях знания, а также оказываются более широко включенными в общекультурный контекст. Однако значительное внимание к литературной форме письма часто оборачивается тем, что задача концептуальной ясности изложения отходит на второй план, или вообще оказывается нереализованной. В ряде случаев очень трудно извлечь четкие понятия и идентифицировать строгие аргументы при чтении произведений континентальных авторов. Достаточно вспомнить работы Гегеля или Хайдеггера, само чтение которых требует специальной (философской и общекультурной) подготовки. Я уже не говорю о понимании основных позиций и аргументов, представленных данными авторами. Постигание этих (а также многих других континентальных) работ предполагает значительные усилия со стороны читателя, причем данные усилия направлены, прежде всего, на то, чтобы реконструировать *логику* мысли авторов, тот центральный аргумент, который определяет авторскую позицию. И работы Гегеля и Хайдеггера отнюдь не являются исключением. Чего стоят деконструктивисты или современные феноменологи!

Очевидно, что обеим традициям есть чему поучиться друг у друга. Подобно тому, как ряд континентальных работ страдают от того, что они являются концептуально непонятными, или, во всяком случае, извлечение четких понятий требует здесь невероятного труда, многие публикации аналитических философов написаны прозой, которая часто концептуально ясна, но лишена других признаков хорошего письма. Нужно признать, что сколь бы ярким и выразительным языком не писалось философское произведение, если оно остается концептуально неясным, то работа автора вряд ли заслуживает одобрения. Отсутствие концептуальной ясности нельзя искупить красотой письма. В то же время, писать сочинение, которое скучно и неинтересно читать, по-видимому,

также является весьма непродуктивным и даже бессмысленным занятием. Ибо большинство философов пишут свои работы для того, чтобы иметь возможность поделиться своими идеями и взглядами с другими.

Однако моя задача здесь состоит не в том, чтобы указать на проблемы письма, характерные для философов, работающих в аналитической или континентальной традициях. Моя цель показать, что специфика философского письма, принятая в каждой из этих традиций, налагает важный отпечаток на те стандарты и требования, которые предъявляются к публикациям, и, прежде всего, к публикациям статей в рамках данных традиций. Поскольку для нас в России континентальная традиция является более близкой и знакомой, как в силу географии, так и в связи с существующими (историческими и современными) взаимовлияниями между российской и европейской – в частности и особенности немецкой и французской – философскими культурами, я остановлюсь, главным образом, на вопросе о стандартах журнальных публикаций в аналитической философской традиции. Хотя попутно я также выскажу ряд замечаний относительно критериев, предъявляемых к философским публикациям на континенте.

Важнейшим требованием для публикации в рамках аналитической философской традиции является требование строгого логического изложения позиции автора. Большинство статей, написанных в этой традиции, представляют собой развернутый аргумент с соблюдением всех необходимых правил логической аргументации. При этом общая структура статьи как аналитического текста, а также структурная функция основных разделов самого текста четко определены. Интересно, что философские статьи, написанные в англо-американской аналитической традиции, строго следуют той структуре текста, которая является общей для любого сочинения и которую американские школьники и студенты изучают в классах английского языка. Речь идет об общих правилах хорошего письма, в соответствии с которыми любое добротное эссе должно состоять из введения, разделов, где собственно раскрывается тема, которой посвящено данное сочинение, и заключения. Текст статьи философов-аналитиков состоит, таким образом, из трех частей: 1) краткого, но содержательного введения, 2) подробной дискуссии, где автор путем объяснения, ссылок и детального анализа представляет и отстаивает свою позицию, и 3) заключения, в котором подводятся итоги проделанной в статье работы. Следует особо остановиться на роли введения, которое является принципиальной частью статьи. Здесь автор не только обосновывает тему своего исследования, объясняет его новизну по сравнению с уже имеющимися исследованиями

по данной проблематике и представляет структуру своего изложения, но одновременно формулирует цели своей статьи, обсуждает методы исследования, а также кратко описывает основные результаты. Важность этой секции статьи определяется не только ее вводным значением. Еще более существенным является то, что введение – это «лицо» статьи, это та часть работы, которая первой предстает перед читателем. И автор должен суметь привлечь внимание читателя, заставить его не отложить текст в сторону, а продолжить читать. Поэтому введение должно быть хорошо выписанным и содержательно привлекательным. Не в смысле развлекательным; этого никто не ожидает, ибо речь идет о научной публикации. Введение должно быть привлекательным по самой постановке проблемы и (или) ее решению. Оно должно «зацепить» читателя и потому очень важно, чтобы оно было написано ясным и четким языком, т.е. быть доступным для читателя. В определенном смысле, степень доступности может рассматриваться в качестве критерия различения философских научных статей, написанных в аналитической традиции и в континентальной.

В то время как континентальные авторы обращают значительно большее внимание на красоту языка изложения, нежели их коллеги, работающие в аналитической традиции, континенталисты не очень заботятся о том, чтобы язык, которым написана статья, был доступным для читателя. Поэтому часто язык европейских философских публикаций перегружен массой ассоциаций, философских экскурсов, теоретических размышлений, что затрудняет восприятие самого содержания текста. Предполагается, что это дело читателя «продираться» через сложное содержание, с тем, чтобы понять позицию автора. Порой от читателя ожидается серьезное интеллектуальное усилие, прежде чем он сможет постичь всю глубину мысли автора. В этом смысле континентальные работы предполагают более активное вовлечение читателя, нежели работы философов-аналитиков¹.

¹ Пожалуй, в каком-то смысле это отражает основной пафос европейской философской традиции, который можно описать двумя понятиями – свобода и активность. Эти два понятия являются центральными для философии в Европе на протяжении, по крайней мере, последних пяти веков, начиная с эпохи Возрождения и до нашего времени. Свободное формирование человека, или процесс становления человека в направлении своей собственной свободы – это результат его собственной активности, посредством которой он развивает самого себя и мир, в котором он живет. Подобно этому и освоение философских идей предполагает активное (сознательное) участие не только автора, но и читателя.

Следует также остановиться на вопросе о типах философских статей. Как и в других научных дисциплинах, статьи в философии подразделяются на несколько типов, которые различаются по своему функциональному назначению. Естественно, что тип статьи накладывает отпечаток на стиль, в котором данная статья должна быть выполнена, с тем, чтобы иметь шанс быть опубликованной. В аналитической философской традиции обычно различаются три основные категории журнальных статей. Первая, основная категория – это так называемые *субстанциальные или концептуальные статьи*. По объему они самые длинные из всех типов журнальных статей, и примерно равны тому, что в отечественной академической среде обычно именуется одним печатным листом (22–24 страниц машинописного текста). Правда, в некоторых случаях они могут быть и короче, что определяется конкретным журналом. Цель этой категории статей, главным образом, в том, чтобы внести вклад в литературу по данному предмету исследования. Вторая категория – это *дискуссионные выступления*. Как правило, такие статьи значительно (чаще всего в два раза) короче по объему и менее претенциозны по своему содержанию, чем концептуальные статьи. Обычно дискуссионные статьи пишутся с целью прокомментировать или высказать критику по отношению к какой-то специфической работе определенного автора. Чаще всего предметом таких комментариев или критики являются статьи, опубликованные в предыдущих номерах данного журнала. И, наконец, последняя категория журнальных статей – это *критические заметки*. По своему замыслу критические заметки чем-то схожи с публикуемыми в отечественных журналах рецензиями на вышедшие книги, но заметки являются более обширными как по объему, так и по содержанию. По своему объему они часто приближаются к объему концептуальных статей. Что же касается содержания, то здесь речь идет о подробном обсуждении недавно опубликованной книги. При этом автор заметки имеет значительно больше свободы, нежели автор рецензии. Лучшие критические заметки включают в себя не только разговор о рецензируемой книге, но и новые оригинальные идеи, как имеющие отношение к теме, обсуждаемой в книге, так и выходящие за пределы данной проблематики. Сама обсуждаемая книга становится поводом для интересной и важной философской дискуссии. Ясно, что все эти три категории журнальных статей различаются не только по объему, но и по стилю или манере написания: от чисто повествовательной (традиционно академической) до более критической, чаще характерной для журнальной публицистики. Однако, несмотря на различия в стандартах, а также структурные и стилистические расхожде-

ния, требования, предъявляемые к философским публикациям остаются одинаково высокими. И это является общим как для аналитической, так и континентальной традиций.

* * *

Я начала свое повествование с напоминания о том, что философы выражают свои идеи, мысли и стремления в печатном слове. Философская печатная продукция обширна и многогранна, и не только по объему и содержанию, но также и по форме и по своему жанру. Мои заметки посвящены журнальной статье. Это отнюдь не означает, что книжные публикации не заслуживают внимания. Я считаю, что и философские книги и философские журнальные статьи выполняют важные функции, которые не сводятся лишь к исследовательской и просветительской. Здесь следует также упомянуть роль философской литературы в реализации общекультурной задачи трансляции знания, а также в формировании специфического интеллектуального дискурса и т.д. Однако, если говорить о значении философских публикаций для развития самой философской дисциплины, то мне представляется, что журнальная научная статья играет здесь, пожалуй, самую важную роль. Она генерирует дискуссию и тем самым стимулирует дальнейшие философские исследования. Почему именно статья, а не книга? Во-первых, по своему объему статья значительно короче, чем книга, и стало быть, ее можно прочитать быстрее, чем книгу. Во-вторых, процесс написания и публикации книги занимает годы, а журнальные публикации появляются значительно быстрее. Таким образом, статья может откликаться на наиболее актуальные вопросы, а также успешно поддерживать дискуссию. И, в-третьих, статья, как правило, посвящена не какой-то объемной теме, а конкретному аспекту данной темы. Что позволяет подойти к анализу данного аспекта в больших деталях и порой более всесторонне, чем это можно сделать в книге, которая, как правило, посвящена исследованию более широких тем и вопросов.

Конечно, настоящей дискуссией тема о роли научной статьи в философии отнюдь не исчерпывается. Как раз наоборот, мне бы хотелось, чтобы мои размышления послужили продолжению данного разговора. Я также надеюсь, что мои заметки помогут нашему читателю лучше понять место и специфику научной философской статьи в аналитической и континентальной философской традициях. Обе традиции – пусть и по-разному – но культивируют интерес к журнальной публикации в философии и отстаивают ее ценность. Кроме того, я попыталась поделиться своим опытом как редактор и как автор, публикующийся в обе-

их традициях, и не понаслышке знающий разницу двух философских курсов. Хочется верить, что мой опыт поможет другим.

Литература

- Алексеев П.В., Панин А.В.* Философия: Учебник. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: ТК Велби, Изд-во Проспект, 2003.
- Огурцов А.П.* Дисциплинарная структура науки. М., 1988.
- Петров М.К.* Социально-культурные основания развития современной науки. М., 1992.
- Eisenstein Elizabeth L.* The Printing Revolution in Early Modern Europe, Cambridge University Press, 1983.
- Jinha A.E.* «Article 50 million: An estimate of the number of scholarly articles in existence». *Learned Publishing* 2010, 23 (3), p. 258–263.
- Kronick David.* A History of Scientific and Technical Periodicals: the Origins and Development of the Scientific and Technological Press. Metuchen, NJ: Scarecrow Press., 1962.
- Leiter Brian.* Philosophy Bites Podcast on «Analytic» and «Continental» Philosophy (2011) [<http://philosophybites.com/2011/12/brian-leiter-on-the-analyticcontinental-distinction.html>].
- Merton Robert.* Science, Technology and Society in Seventeenth Century England. In: *Osiris*, vol. IV, part 2, p. 360–632 (Bruges: St. Catherine Press, 1938, reissued: Howard Fertig, 2001).
- Miner Ellis D., Wessen Randii R., Cuzzi Jeffrey N.* The scientific significance of planetary ring systems. In: *Planetary Ring Systems*. Springer Praxis Books in Space Exploration. Praxis, 2007, p. 1–16.
- Oldenburg, H.* Epistle Dedicatory. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, 1665, 1: 0
- Publishing the *Philosophical Transactions*: the economic, social and cultural history of a learned journal, 1665–2015. In: [Documents of] *Royal Society*. <http://certaindoubts.com/philosophy-journal-information-esf-rankings-citation-impact-rejection-rates/>



Нелли Мотрошилова История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве

Аннотация

Автор, защищая тезис о преимущественном и непреходящем значении лучших философских книг как для истории философии, так и для культуры в целом, посвящает свою публикацию философскому и историческому анализу некоторых статей, написанных великими философами прошлых столетий (примеры – статья Канта «Что такое просвещение?» и миниатюра Гегеля «Кто мыслит абстрактно?»), и некоторым известным философским статьям, написанным в так называемое «советское время» (проанализированные примеры: так называемая тройственная статья – авторы Мамардашвили, Эрх Соловьев, Швырев; публикация в «Вопросах философии» текста Гвардини с сопроводительной статьей Пиамы Гайденко). Особый фокус анализа автором выдающихся статей (как объектов «case studies») – проблемы происхождения шедевров такого жанра из «публичного пространства (мира)» и обратное трансисторическое влияние лучших философских статей на философию, культуру в целом и на «жизненный мир» (Lebenswelt).

Ключевые слова

лучшие философские книги, их преимущественное трансисторическое значение; лучшие статьи в истории философии; Кант и его статья «Что такое просвещение?» («Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?»); Ге-

гель и его статья «Кто мыслит абстрактно?» («Wer denkt abstrakt?»); «жизненный мир» или «публичное пространство», взаимовлияние «жизненного мира» и философских статей

**Предисловие: О тематике
и специальных поворотах предлагаемого анализа**

Изменившийся в последние годы статус научных статей в практике науки и вне ее породил немало оживленных споров и – что случается реже – специальных исследований. В частности, мне, как и ученым различных специальностей, довелось перед лицом трудностей и перекосов мирового, а в его составе и отечественного управления наукой, выступить в печати и устно, причем в различных аудиториях, против возникшей вне науки и по сути вздорной, весьма опасной тенденции, состоящей в принижении роли лучших научных книг как традиционной и, на взгляд многих специалистов, вполне эффективной современной формы определения наиболее весомого вклада ученых, мыслителей (особенно в гуманитарной науке, в культуре в целом) в сокровищницу научных исследований¹. Были продемонстрированы существенные изъяны как в международных, так и в отечественных системах отсчета количества публикаций, основывающихся на неудовлетворительных отборах основных журналов².

Абсурдность ситуации, которая создана в российской науке распоряжениями самых различных управляющих инстанций, может быть подтверждена таким конкретным примером: за очень короткое время число именно статейных публикаций в так называемых «лицензируемых» журналах, необходимых даже для выхода на защиту докторских диссертаций, возросло до 16 единиц. При этом книги, если они и признаны образцовыми в соответствующих дисциплинах, как бы не в счет! Ясно что, в соответствии с подобными требованиями провалился бы, скажем, Кант, профессор университета, уже опубликовавший бессмертную в веках «Критику чистого разума», ибо он не наскреб бы среди своих публикаций 16-ти статей... Один знакомый мне современный рос-

¹ См. подборки статей в сборнике «Измерение философии». (М.: ИФРАН, 2012).

² В своих статьях, помещенных в сборнике «Измерение философии», я придирчиво проанализировала список отобранных журналов Web of Science и «лицензионных» журналов РИНЦ по философии. Показана их несостоятельность в той части, в которой они включают много журналов, не имеющих серьезного отношения к философии и, наоборот, исключают немало журналов с признанными философскими публикациями (См. выше названный сборник, с. 76–98).

сийский профессор философии с международно признанным именем, автор ряда солидных книжных публикаций, в том числе зарубежных, доктор наук с более раннего времени, не знавшего подобных абсурдов, не насчитал именно шестнадцать своих статей, именно в российских в «лицензионных журналах» по философии!

В самом по себе повышении роли статей не было бы ничего опасного, если бы чиновные предложения и меры не были бы доведены до абсурда. (Нелишне, кстати, философски поразмышлять о том, почему современность преуспела в подобных «абсурдизациях»...). И потому неправильно не считаться с тем фактом, что значение статей в нашу эпоху ускорения, дефицита времени возросло также и в гуманитарных науках.

Вот почему объективно потребовалось ближе и конкретнее рассмотреть существенную, возможно, и возрастающую роль (высококласных, конечно) статей в гуманитарном научном поиске, в нашем случае в применении к философии вообще, к истории философии, в частности и особенности.

Так случилось, что в первые десятилетия XXI века возможности для включения в дискуссии по обширной совокупности релевантных проблем предоставили семинары, конференции, специальные встречи с молодыми учеными.

В предлагаемом очерке проблематика научных, главным образом философских статей (с уклоном в историю философии) будет рассмотрена в необычном, вместе с тем, как представляется, существенном ракурсе.

1. А именно: разбирая близкую мне тему статей, взятых в основном из истории философии, а также историко-философских статей (что не одно и то же), равно используя классический (в широком историческом смысле) и пост-классический мировой опыт, буду, во-первых, реализовывать «осовременивающее (историко-философское) воспоминание» (термин Э. Гуссерля) о некоторых славных, успешных феноменах статейного жанра.

Речь прежде всего пойдет о статьях, вышедших из-под пера великих мыслителей, которые получили всемирную трансисторическую известность *в первую очередь* как авторы влиятельнейших книжных публикаций – и которым, *вместе с тем*, удавались также шедевры малого объема и формата. Их статьи, трактаты, очерки, эссе и другие небольшие (в сравнении с книгами) сочинения тоже часто становились настоящими событиями, вписанными в человеческий духовный опыт, своего рода отдельными, яркими камнями в корону с крупными бриллиантами парадигмальных (книжных) произведений этих корифеев науки и культуры. Они, малые формы, также включались в богатейшую сокровищницу, которую оставляет в наследство всему человечеству та

или иная эпоха, накапливают отдельные страны, народы. (Эти констатации: «в первую очередь» и «вместе с тем», какими бы ясными и даже банальными они ни казались, по существу перечеркнуты современными горе-реформаторами, и не только в России...)

По ходу исследования классического материала, а потом и специально в кадр нашего анализа войдут в качестве примеров также статьи современных авторов (второй половины XX и XXI веков). Это, к примеру, упоминаемые или разбираемые работы тех отечественных философов (они же – историки философии), чьи сочинения прошли проверку в том смысле, что уже получили высокую оценку со стороны отечественного и мирового сообщества.

Разумеется, и по отношению к работам классиков философии, и применительно к статьям коллег советского и постсоветского времени приходилось осуществлять и отбор, и определенную критическую рефлексию. Конкретный же выбор отдельных статей в качестве объектов исследования (осуществляемого мною с позиций теории и метода социологии научного, в том числе философского познания), с одной стороны, определялся моими личными подходами, предпочтениями, знаниями. Но с другой стороны, не требуют особых обоснований идеи о высоком значении тех классических статей, которые разбираются в данном очерке. Что следует оговорить, так это полную оправданность для других авторов оперировать иными примерами, классическими или современными, ибо шедевров такого формата, достойных анализа в качестве своего рода парадигмальных образцов, история мысли, культуры всех времен и народов накопила во вряд ли обозримом количестве. Кроме того, рассмотрение той или иной статьи в качестве некоторого «образца» отнюдь не предполагает, что в ее адрес в свое время не были высказаны или не могут быть сделаны сегодня достаточно весомые критические замечания.

2. Внимательный анализ статей, избранных здесь для исследования, может, а по моему мнению, и должен показать, что они рождаются как в совершенно определенном социо-культурном, так и в общем духовном, а также специфическом именно для философии и для философских продуктов «публичном пространстве». Это как будто современное понятие, конечно же, имеет достаточно определенные смыслы для каждой эпохи, ситуации и для каждого крупного этапа развития цивилизации в целом, а также и особых, специфических форм цивилизации.

Внутри совокупной, поистине необозримой проблематики имеются специфические культурные социально-исторические блоки, воздействие которых в каждом отдельном случае надо принимать во вни-

вание. Например, это конкретная организация духовной жизни, роль идей, ценностей духа, культуры в той или иной стране, в то или иное время. Но это также и конкретные духовные в широком смысле констелляции (идей, ориентаций, императивов) каждого отдельного философа, о работах которого идет речь.

При этом некоторые позиции, изначальные и принципиальные, в сущности единые для разных эпох и несходных продуктов духа, должны быть хотя бы кратко определены еще до рассмотрения отдельных статей.

3. Под публичным пространством имеется в виду прежде всего «жизненный мир», если использовать термин Э. Гуссерля («Lebenswelt»), сегодня широко употребляющийся и подразумевающий области деятельности, возникшие еще до мира науки (включая философию), а потом располагающиеся вне ее. Активное взаимовлияние этих двух «миров» – равно исторический факт и большая, трудная проблема. Философы, какими бы различными терминами они ни пользовались, постоянно и неизменно имеют в виду – таковы цели, устремления философов и традиции философии всех времен и народов – также до-философское, вне-философское жизненное пространство и стремятся на него воздействовать. Но сам этот мир вне философии уже как-то повлиял и влияет на философию и философов.

4. Надо оговорить и принципиальную возможность, как и необходимость в случае анализа того или иного конкретно-исторического опыта философии (на примере отдельных статей) прочерчивать складывающиеся в определенный период трансисторические, впоследствии видоизменяющиеся, но и сохраняющиеся структуры и закономерности.

Теперь, когда особые углы зрения в осуществляемой здесь работе в целом определены, приступим к разбору отдельных статейных образцов классической, а потом и современной нам философии.

Первой будет рассмотрена – но в относительно новом исследовательском повороте – как будто бы известная статья И. Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?»

«Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (И. Кант)

Статья Канта с таким названием входит в достаточно обширный комплекс так называемых «Малых работ» («Kleine Schriften») великого философа. Каждая из таких публикаций имеет не малое, а очень большое значение, с поры их опубликования не исчезая из коллективной памяти и творческих сфер деятельности человечества. Если взять, к

примеру, знаменитый кантовский трактат 1795 года «К вечному миру», то сегодня нетрудно увидеть: это сочинение в конце XX и в XXI веках оказалось чаще других вспоминаемым и используемым произведением философии в ее истории, включая современную.

Никак не меньшее внимание современников и потомков приковала обсуждаемая статья о Просвещении.

В немецко-русском издании сочинений И. Канта мы посвятили I том (М., 1994) кантовским трактатам и статьям, написанным после «Критики чистого разума», в 1794–1796 годах. Были осуществлены тщательная проверка и корректировка существовавших к началу 90-х годов XX века русских переводов наиболее значительных статей и трактатов Канта критического периода. А отдельные статьи для этого издания были переведены вновь. Самым главным основанием для того, чтобы вынести именно в I том издания эти произведения, была уверенность в их непреходящем социально-историческом значении, включая, конечно, общекультурную и, в частности, *внутрифилософскую роль*. Двадцатилетие, прошедшее со времени выхода в свет I тома нашего издания, подкрепило эту уверенность.

Сама по себе статья И. Канта (оригинальное название – «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?») многократно обсуждалась в историко-философской литературе.

Для начала нам очень важно – и это общее требование для переведенных работ – определиться с тем, какой вариант ее перевода на родной язык используется интерпретаторами в каждом случае (в нашем случае – на русский язык). Ибо предпосылкой понимания статьи в ином культурном пространстве должны служить оригинальные тексты или их переводы, тщательно сверенные с оригиналами и максимально добротные. И хотя это требование как будто элементарное, оно весьма часто не соблюдается. Но ведь тогда ошибки, неточности перевода как бы множатся, а нередко становятся основой ложных интерпретаций.

Далее, самое лучшее, если конкретному изучению, тем более исследованию классических статей будет предшествовать осмысление именно: а) публичного духовно-исторического контекста возникновения обсуждаемой статьи; б) понимание специфики позиции, занимаемой данным мыслителем в целостности духовных (в их числе философских) позиций, значимых для той или иной страны.

Теперь будем анализировать само содержание статьи Канта «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?»

Она может служить ярким подтверждением ранее высказанной мысли: великий или выдающийся философ в совсем небольшой статье, от-

кликаясь на животрепещущие и «публично» значимые события своего времени, способен высветить проблемы и предложить решения обще-исторического смысла и значения.

* * *

...Одно актуальное замечание о совсем недавнем историческом контексте, учет которого свидетельствует: эта небольшая статья живет, именно живет своей исторической жизнью. Во время сравнительно недавних, 2014 года, юбилейных обсуждений этой статьи (ей исполнилось 220 лет) на конференции в Калининграде, в Балтийской университете им. Канта мы вместе с профессором РГГУ А. Кругловым были приглашены на встречу с философской молодежью. Темой стали как раз философские статьи и именно кантовская работа о Просвещении. Акценты в оценке и понимании кантовской статьи «Что такое Просвещение?» у Круглова и у меня оказались несколько различными, хотя (как я думаю) и взаимодополнительными.

Две статьи А.Н. Круглова, имеющие отношение к обсуждаемой малой работе Канта, опубликованы¹ – и я рекомендую современным читателям предварительно изучить их, особенно, конечно, советую это философам, тем более историкам философии, которые хотели бы глубже вникнуть как в оригинальный контекст всего массива релевантных публикаций конца XVIII века, так и в особенности публичного пространства, в которые поместилась статья Канта.

Исследование А.Н. Круглова – как всегда глубоко, тщательно и, пожалуй, несравненно для российской литературы, – обобщенно и конкретно принимает в расчет то широкое публичное обсуждение еще до Канта центральной, а потом и Кантом затронутой темы «несовершеннолетия» (Unmündigkeit), взятой в социальном смысле этого слова. А.Н. Круглов провел беспрецедентные для отечественной истории философии историко-лингвистические исследования этого термина как в литературе на немецком, так и даже на церковно-славянском языках. Далее, от анализируемой здесь кантовской статьи о Просвещении исследование А.Н. Круглова протягивает нить к другим работам И. Канта («Критика способности суждения», «Антропология с прагматической точки зрения» и др.).

¹ Круглов А.Н. Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления. Часть I // Кантовский сборник. Калининград, 2014. № 3 (49). С. 19–39; Круглов А.Н. Несовершеннолетие и задача истинного преобразования образа мышления. Часть II // Кантовский сборник. Калининград, 2014. № 4 (50). С. 39–53.

Одним словом, и в упоминаемых здесь статьях А.Н. Круглова запечатлелся его «фирменный» историко-философский стиль: тщательная работа с источниками (часто с архивными), собирание исследуемого материала в теоретическую целостность, релевантную обсуждаемой проблематике. (Возможно, из рассмотрения А.Н. Кругловым широкого, именно публичного контекста и из анализа сходных по теме философско-теоретических откликов вытекал его упрек Канту в том, что великий философ сузил поле философско-теоретических поисков по столь животрепещущим темам.) И такое сужение имеет право на существование. Но мне представляется, что поиски, запечатлевшиеся в кантовской статье, – на фоне больше ситуационно-определенных акцентов и в сравнении с работами мендельсоновского типа, – имеют то преимущество, что у Канта вырабатываются формулы, подходы, ответы и решения, приобретшие затем огромную *трансисторическую* значимость (что не исключало и особого значения основных тезисов кантовской статьи именно для того времени). Дальше, уже при текстологическом анализе статьи Канта, попытаюсь обосновать свои оценки.

* * *

Кант намеренно выносит в самое начало статьи и подчеркивает курсивом (в прямом и в переносном смысле) свое, именно свое, главное для него *определение Просвещения* – соответственно тому, что «Просвещение» можно было определять, да оно и определялось по-разному – в частности, в зависимости от того, какие аспекты, формы, что именно из исторической и содержательной целостности, раньше подведенное под это название, имелось в виду. Кант не входит во многие детали. Он сразу, что называется с места в карьер, дает *свое определение* – и им по существу ограничивается: «*Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия (Unmündigkeit), в котором он находится по собственной вине*»¹ [S. 035]. И поясняет, что под несовершеннолетием именно по собственной вине он в частности понимает такое (несовершеннолетие), причина которого «заключается не в недостатке рас-судка, а в недостатке решимости и мужества (der Entschließung und des

¹ Цитирую упомянутую статью в ее переводе, сделанном Ц.Г. Арзаканяном и отредактированном Т.Б. Длугач для двуязычного издания Сочинений И. Канта (см. *И. Кант. Сочинения* на немецком и русском языках, подготовлены к изданию Н. Мотрошиловой и Б. Тушлингом. Т. I. М.: Издательская Фирма АО «Ками», 1994. Далее страницы по оригинальному немецкому Академическому изданию указываются в скобках в моей статье – *Н.М.*

Mutes) пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого» [Там же]. Кант ссылается на слова Горация «*Sapere aude!*», что как раз и значит: «Имей мужество пользоваться *собственным* рассудком!» [курсив Канта]. Именно такое понимание (что документально доказал в своих ранее упомянутых статьях А.Н. Круглов) парадигмально и для значимых *книжных публикаций* Канта. Акцентируем еще раз существенный момент: здесь – лишь один пример, еще раз показывающий, что у великих и выдающихся философов их крупные книжные публикации и малые (статейные) формы, как правило, образуют нерасторжимое теоретическое целое. В силу чего приходится повторить: не учитывать малые публикации неверно, а пренебрегать значением фундаментальных книг полностью абсурдно...

В заключительной авторской сноске к статье Канта читаем: «В «*Wöchentliche Nachrichten*» Бюшинга от 13 сентября [тоже 1784 года – *Н.М.*] я прочитал сегодня, 30 числа сего месяца, ссылку на номер «*Berlinische Monatschrift*» [1784, 9.Stück, S.193–200. – *Н.М.*] за этот месяц, в котором опубликован ответ г-на *Мендельсона* по тому же вопросу. Я этот номер еще не получил, иначе воздержался бы от ответа, который здесь может [рассматриваться] только как попытка такового, когда случайно возможно совпадение мыслей» [там же, с. 041–042]. Это примечание Канта в очередной раз демонстрирует, сколь насущными и распространенными для культуры в целом, *для публичных дискуссий* были задаваемые временем вопросы и быстро предлагаемые ответы – и сколь настоятельно, а также обстоятельно и в постановке вопросов, и в нахождении ответов участвовали философы. Вопросы же буквально носились в воздухе публичного пространства.

Проведем оценку современного кантоведа Г. Иррлитца: «В ответе [на заданный вопрос – *Н.М.*] Мендельсон идет по совершенно другому пути, чем Кант в своей сжатой статье... Акценты Канта можно лучше всего понять через сравнение со статьей Мендельсона. *Кант концентрируется на одном пункте*. Мендельсон обдумывает, как бы взвешивая и положительное (*Gutes*), и вызывающее затруднения. Он исходит из триединства просвещения, культуры и *Bildung*¹, имея целью прове-

¹ «*Bildung*» обычно переводят как «образование». И это – по отношению к общедоступному языку – не является ошибкой. Но применительно к немецкой классической философии, что показано в соответствующей историко-философской литературе, простой перевод неполон и неточен, и наиболее заметные мыслители Германии анализируемого времени, употребляя это понятие, всегда имели в виду комплексное содержание, объединяющее и образование, и формирование индивидом самого себя как личности.

сти тонкие различия, а также расположить рядом с духовной культурой еще и материальную...»¹ (Далее у Иррлитца идет обсуждение целого ряда конкретных аспектов мендельсоновской статьи, в сравнении со статьей Канта, что само по себе очень ценно, но не входит в кадр нашего относительно лапидарного сопоставления).

Центральный, в данном случае, пункт – это уже наш ответ на вопрос, означает ли (верно отмеченное Г. Иррлицем) сосредоточение Канта на «одном пункте» – (в сравнении, скажем, с более многомерным анализом М. Мендельсона и других авторов) недостаток его статьи, как думают, по-видимому, некоторые интерпретаторы наших дней и как полагали отдельные их современники?

Далее предложу свой ответ уже на этот вопрос. Полагаю, дерзнуть в весьма краткой статье (в нашем двуязычном издании она занимает чуть больше 10 страниц) на многостороннее, многоаспектное осмысление было бы по меньшей мере наивно. Но главное, впрочем, не в этом, ибо упомянутая статья М. Мендельсона «Über die Frage: was heißt aufklären?» – «О вопросе: что означает «просвещать»?» в собрании его сочинений (Ges. Schriften Bd. 6/1, 1981) тоже занимает 5 страниц.

Основное вижу в следующей особенности разбираемого малого сочинения Канта: он намеренно сосредоточился на том «одном пункте», который конкретно увязал, как мы видели, лишь со способностью или неспособностью индивида, с его «решимостью и мужеством» – благодаря Просвещению – пользоваться своим рассудком (Verstand) «без руководства (Leitung) со стороны какого-либо другого».

Тем самым Кант достиг такого (заранее им обдуманного, запланированного) результата: он, во-первых, «отвлёкся» от всех специфических – исторических и каких-либо иных – *особенностей*, итогов просветительских процессов, от того, какие именно индивиды (взрослые или дети, молодые или старые, женщины или мужчины, какого они цвета кожи, к какой нации принадлежат и т.д.) проходят через процессы Просвещения.

Конечно, можно сказать о каких-либо конкретных итогах Просвещения – например, о том, что люди благодаря им, делаются более грамотными, более знающими, менее суеверными и т.д. Но по отношению к основному смыслу слова, к его звучанию подобные «разъяснения» явились бы своего рода повторами.

Также возможно говорить о связанных с Просвещением социальных процессах, например, о повышении уважения к человеку (это также отмечено в статье Мендельсона). Но это – тоже одно из социальных

¹ Gerd. Irrlitz. Kant-Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart. Weimar. 2002. S.416.

следствий. Кант же, избирая свои контрапункты, концентрируется на том, что, благодаря Просвещению, происходит в мире самого индивида, притом *инвариантно по отношению к различиям между индивидами, а также к различиям в социальных, исторических условиях*. Иными словами, Кант интересуется тем общим, даже всеобщим, что происходит постоянно, неизменно, инвариантно – независимо от того, называют ли эпоху, как это случилось в XVIII веке, «Просвещением», имевшим место в ряде стран, или именуют ее как-то иначе.

При этом Кант, как сказано, выделяет *самое для него важное, ибо постоянно и неизменно происходящее, коль скоро имеет место и удается* Просвещение – умение, решимость, отвагу отдельного человека пользоваться своим рассудком, причем делая это *совершенно свободно, самостоятельно*, а не (только) под руководством, тем более не под давлением других людей. Полагаю, его научно-философский выбор имел очень серьезный, большой трансисторический смысл, что стало яснее по прошествии веков, когда историей были опробованы, при объединении или противопоставлении друг другу, самые разные просветительские процессы и акции.

Только пунктиром, намеком могу высветить такой существенный исторический, в том числе историко-философский пункт: в своей гениальной «Феноменологии духа» Гегель тоже говорит о Просвещении как бы намеком, не конкретно-исторически, а типологически, зарисовывая «гештальт» (обобщенную форму) Просвещения обобщенно, также и «загодя» по отношению к будущей истории, к будущим просветительским процессам. А по отношению к прошлому (для Канта очень недавнему и все еще длящемуся в его настоящем) у Гегеля зарисовываются противоречия, даже «ужасы» бытования исторической эпохи Просвещения, соответственно своей эпохе, но также и «загодя» по отношению к будущей истории, к будущим просветительским процессам. А применительно к прошлому (для Канта очень недавнему и все еще длящемуся в его настоящем) у Гегеля зарисовываются противоречия, даже «ужасы» бытования исторической эпохи Просвещения, когда она перелилась в кровавые события революции...

Избрав свой особый угол зрения в определении (говоря уже по-гегелевски) гештальта Просвещения, Кант пролагает путь *анализа в специфическом жанре*, который в истории философии, к сожалению, недостаточно четко распознан и определен. Я его характеризую, акцентируя следующие основные черты.

Уже сказано о 1) его *концентрированности на мире индивида*, где в единстве предстают его рассудок, его самовосприятие, его деятель-

ность, и где 2) анализ, как сказано, все же ведется в трансиндивидуальном (или *всеобщем для индивидов*) ключе, в обращении к миру индивида как таковому, *в отвлечении от всех возможных индивидуальных или исторических различий*. Правомерны ли такие отвлечения в философии? Полагаю, что вполне правомерны, и они, по существу, имеют место в различных образцах философских размышлений и знаний.

Вместе с тем Кант отнюдь не склонен *полностью отвлекаться в своем специфическом анализе* от социально-исторического контекста индивидуальных «миров» (сознания, действия, чувств, аффектов и т.д.). Но и они взяты в сугубо обобщенном, по сути трансисторическом виде и значении.

Дальнейший анализ статьи подтверждает и иллюстрирует сказанное. Второй абзац, который можно озаглавить кантовскими словами «Ведь как удобно быть несовершеннолетним!», – текст остроумный, блестящий, жизненный, почти житейский – равным образом говорит об эпохе Канта и о язвах уже нашего времени. «Если у меня есть книга, думающая за меня, духовник, совесть которого заменяет мою, врач, предписывающий мне какую-либо диету и т.д., то я не нуждаюсь в том, чтобы утруждать себя. *Мне нет необходимости мыслить, если только я в состоянии платить*; другие займутся за меня этим докучливым делом» [курсив мой – Н.М.].

В тексте Канта часто встречается эта форма: говорится и о «каждом человеке», иногда повествование ведется от первого лица («если у меня...»). Она как раз и означает (для Канта, да и для нас): в делах, которые описываются, не было, нет и не будет исключений, ибо речь действительно идет о «каждом» из нас, о всех нас – во всеобщем срезе истории. (Потенциально это направлено против всех социально-утопических проектов, постулировавших возможность кардинальной «переделки» индивидов и «выведения», выращивания нового человеческого типа).

Рассматриваемые здесь мысли Канта о «несовершеннолетии каждого отдельного человека», из которого индивидам трудно выбраться (ибо оно стало для них «почти естественным» и даже удобным), подтверждаются историей, и опытом каждого из нас, если мы отнесем к делу объективно и добросовестно.

3) Кант прочно объединяет два центральных понятия своей статьи – это «совершеннолетие» и «свобода». Казалось бы, их объединению в реальной жизни должно способствовать следующее: «Для такого просвещения не требуется ничего, кроме *свободы*, причем самой безобидной из всего того, что может называться свободой, а именно свободы во всех случаях *публично пользоваться своим разумом*» [S. 036-037].

Кант лукавит: свобода в таком акцентированном им (здесь с помощью курсива) понимании, а именно – *«публично пользоваться своим разумом»*, вовсе не «безобидна». Что Кант, собственно, и подтверждает, когда набрасывает достоверные, до боли знакомые людям всех времен, включая наше, структуры социального мира, функция которых – *«внушить индивиду идеи и настроения прямо противоположного характера: «не рассуждайте, а верьте»*¹. Что такие «внушения» очень действительны, не требует доказательств.

Не буду пересказывать страницы статьи, на которых блистательно описаны такие структуры и их соответствующие главные идейные «спутники» («говорят») – со своими подопечными, подчиненными – типологически представленные офицер, советник министра финансов, духовное лицо...). *«Здесь всюду, – точно резюмирует Кант, – ограничения свободы»* [курсив мой – Н.М.]. Отношение Канта к подобным, во все времена распространенным, ограничениям неоднородное. Философ уточняет: «частное применение» индивидом своего разума (и рассудка) должно иметь ограничения, а *«публичное применение [индивидом – Н.М.] своего разума должно быть свободным»*.

Кант приводит интересное разграничение, которое тоже имеет трансисторический, а потому также современный нам смысл, и касается именно деятельности «ученого» (в кантовском, не узко институциональном понимании). Если ученый (по образованию и призванию) одновременно состоит на официальной государственной службе, он обязан, прежде всего, следовать государственным же установлениям и правилам. *«Здесь, конечно, не дозволено рассуждать, здесь следует повиноваться»* [037-037]. Аналогично – об офицерах. Они должны исполнять приказы. Однако и здесь, и там государственный чиновник или военный, состоящие на службе у государства, могут выступать, рассуждает Кант, также и в качестве ученых. И тогда им все равно нельзя, считает великий философ, публично делать некоторые послабляющие общие предложения (скажем, рассуждать о возможности невыполнения приказов на военной службе или неуплаты налогов в гражданской сфере). «Но все же, несмотря на это, его действия не противоречат долгу гражданина, когда он, если он ученый, высказывает свои

¹ Кант говорит об «одном – единственном на свете» повелителе тогдашнего мира, прусском короле, Фридрихе II, который как бы смягчал и варьировал этот призыв к «подданным»: «рассуждайте сколько угодно и о чем угодно, но повинуйтесь!» (там же). Звучит откровенно и ... современно (дескать, пишите и говорите, что вам угодно, а «мы» все равно будем поступать так, как угодно *нам*, властвующим).

мысли о неприемлемости или даже несправедливости подобных предписаний» [S. 037-038].

Эти рассуждения, неортодоксальные, смелые в эпоху Канта, не устарели и сегодня. Последующие страницы статьи и их формулировки, отнесенные к другим областям деятельности, тоже звучат вполне актуально. Для истории социальной действительности, для государств и народов современно звучат следующие слова Канта: «Критерий всего того, что может быть принято в качестве закона для народа, заключается в вопросе: принял бы народ сам для себя такой закон?» [S. 039]. Сколь многие «законы», принятые в разных странах и в разное время (в том числе в современной России), не отвечают этому простому, четкому критерию!

Заключительная часть краткой, но значимой на все времена статьи Канта связана со следующей проблемой: «Если задать вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* (aufgeklärten) век, то ответом будет: нет, но мы живем в век Просвещения (Aufklärung)» [039–039]. Аргументы просты и ясны, они вполне значимы и для нашего времени: «Еще слишком много недостает для того, чтобы при сложившемся положении вещей в целом люди уже были бы или только могли бы быть в состоянии надежно и хорошо пользоваться своим собственным рассудком в делах религии [добавим: и во всяких других социальных делах – *Н.М.*] без руководства со стороны кого-либо другого» [039–040]. Одновременно Кант не упускает из виду имеющиеся «явные» признаки «свободного совершенствования в этом...» [040–041].

Заключает Кант свою статью утверждением о том, что он «выделил основной момент просвещения», не забыв с горечью добавить: «Таков странный и неожиданный оборот дел человеческих, да и вообще, если рассматривать их в целом, то почти все здесь парадоксально. Большая степень гражданской свободы кажется предпочтительнее свободы духа народа, и все же первая ставит последней непреодолимые преграды...» [041].

Кант вполне мудро и трезво заканчивает свою небольшую, но емкую статью не бодрячески-утешительными словами, а горестным реалистическим утверждением о парадоксальности «дел человеческих», особенно когда речь заходит о соотношении свободы индивида и самих этих «дел», взятых в их общесоциальной, исторической совокупности. Все сказанное им хорошо вписывается в трудное осмысление острых противоречий между реализацией индивидуальных прав и свобод и тревожным состоянием общественно-исторических порядков, совсем несторонними свидетелями которых являются также и люди нашей эпохи.

Вечный вопрос – «Кто мыслит абстрактно?» (Гегель)

«Wer denkt abstrakt?» – так назвал свою краткую статью (она занимает чуть более 6 книжных страниц) великий Гегель. Но написал он ее тогда, когда еще не был признан «великим» философом, что случилось позже. С точным датированием написания статьи и ее опубликования в гегелеведении были свои проблемы. Ее относили то к йенскому, то к нюрнбергскому периодам. Теперь, после тщательной атрибутивной работы, проделанной выдающимся немецким гегелеведом Г. Киммерле, статью включают в бамбергский период становления Гегеля, а написание датируют приблизительно апрелем-июлем 1807 года. Что немаловажно: ведь в творческом становлении Гегеля, как известно, двигавшегося к вершинам философского развития относительно медленно (особенно в сопоставлении с блистательно-быстрым восхождением звезды Шеллинга), остро полемическая, можно сказать, задорная статья все же принадлежит перу «более молодого» Гегеля.

На русский язык статья «Кто мыслит абстрактно?» была впервые переведена Эвальдом Васильевичем Ильенковым и сначала опубликована в журнале «Вопросы философии» (1956, №6).

В жизни и становлении каждого человека, который даже в самых неблагоприятных для этого условиях выбирает *профессиональную философию* как свое дело и свою судьбу, бывают особые удачи. Одной из самых ранних удач на пути к философии ряда когда-то молодых представителей моего поколения (и меня самой) было то, что некоторым студентам философского факультета МГУ в середине 50-х годов XX века повезло учиться у молодого тогда преподавателя кафедры истории зарубежной философии Эвальда Васильевича Ильенкова. В специальных представлениях этот замечательный, яркий, страстный человек, философ по призванию и судьбе, не нуждается.

Но особо хочу отметить: в 1955 году он как раз и переводил эту статью Гегеля на русский язык. Так случилось, что я – среди других однокурсников занимаясь у Ильенкова, – в те годы, во-первых, уже интересовалась немецкой философией, а во-вторых, входила в небольшую команду студентов, под руководством Эвальда Васильевича переведившую отрывки из книги Г. Лукача «Молодой Гегель» (дальнейшая судьба этого перевода мне неизвестна).

Одним из первых вопросов Эвальда Васильевича, только пришедшего преподавать нашему курсу (а среди сокурсников были впоследствии известные философы – например, Г. Батищев, В. Межуев, В. Садовский, М. Козлова, Л. Науменко, А. Володин и др.) был такой: как у вас,

ребята, обстоит дело с овладением иностранным языком (в то время таковым для большинства из нас был немецкий)? Окончив хорошую московскую школу с преподавательницей-немкой, я в студенческой группе не испытывала особых трудностей с университетским обучением немецкому языку. Но вопрос Ильенкова имел специфический смысл. Он хотел выяснить, *способны ли мы читать немецких философов в оригинале и тем более переводить их тексты*. Сразу почувствовав, как высоко Ильенков поднимает эту планку для студентов с историко-философской ориентацией, я решительно изменила систему своих занятий языком и на выпускном пятом курсе, в 1956 году, не случайно выбрала для дипломной работы не переведенный к тому времени II том «Логических исследований» Гуссерля. Ее писала под научным руководством своего учителя профессора В.Ф. Асмуса.

А в 1955 году Э.В. Ильенков как раз и шлифовал свой перевод гегелевской статьи «Кто мыслит абстрактно?»; он знакомил нас, студентов, с этапами своей переводческой работы, уже тогда, в противоречивых условиях, описывать которые здесь нет места, да и специально не требуется, пришло первое понимание того, какой смысл, близкий нам, тогдашним молодым людям, несет эта маленькая статья, написанная автором, еще только обещавшим (да и то для самых прозорливых наблюдателей) стать великим философом.

Теперь кратко охарактеризую это понимание смысла гегелевской статьи, и не в таком виде, в каком оно сформировалось в середине 50-х годов XX столетия, а в том, каким оно мне представляется сегодня, в первые десятилетия XXI века. Кратко скажу о том, что считаю самым главным в этой статье Гегеля.

Статью пишет формирующийся философ, который – выражаясь современным языком – в широком публичном пространстве чуть ли не повседневно сталкивается с недоверием, подозрениями, если не с осуждениями философии со стороны окружающих людей, у которых иные занятия, профессии, жизненные цели. И такое вечное противостояние кратко и ярко зарисовано в зачине статьи: «Мыслить? Абстрактно? *Sauve qui peut!* – «Спасайся, кто может?» – наверняка завопит тут какой-нибудь наемный осведомитель, предостерегая публику от чтения статьи, в которой речь пойдет про «метафизику». Ведь «метафизика», как и «абстрактное» (да, пожалуй, как и «мышление»), слово, которое в каждом вызывает более или менее сильное желание удрать подальше как от чумы»¹.

¹ Статья цитируется по: *Г.Ф.В. Гегель. Работы разных лет в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С.389.* Далее страницы по этому изданию приводятся в тексте моей статьи.

Это жизненное, даже житейское размежевание хорошо знакомо чуть ли не каждому из тех, кто в молодости избирает уделом своей судьбы именно занятие философией. И мы, студенты, изучавшие гегелевскую статью в 50-х годах XX века, и тогда, и впоследствии сталкивались с подобным противостоянием. (Для людей философской профессии оно, в сущности, неизбывное.)

Обращу внимание и на такую специфическую деталь: Гегель сразу выводит на сцену многоплановых обвинений в адрес философов (далее обсуждаемых в статье) ... «наемного осведомителя»! И нам, московским студентам 1955 года, жившим через 150 лет после опубликования статьи Гегеля, не надо было объяснять, кто такие «осведомители». Ведь лишь за два года перед этим умер Сталин; до XX съезда оставался всего один год, – но каким же трудным он был для многих людей! «Пространство», в котором в советский период пришлось родиться, выживать именно философской мысли (к ней, в частности, имел прямое отношение Эвальд Ильенков), было густо заселено «наемными осведомителями», а также «осведомителями добровольными», осведомлявшими, что называется, по зову сердца... И не дай-то Бог нынешним молодым в своей жизни столкнуться с усилением влияния всяческих «осведомителей», в том числе тех, которые – как правило, философски невежественно, чисто идеологически, – «осведомляют» о таких тончайших вопросах философии, как «метафизика» или что-то подобное (но лишь с точки зрения идеологической «неблагонадежности»). Вернемся к гегелевской статье.

Гегель сразу же выводит на сцену обсуждения противостояние весьма широкого плана – притом опять-таки «вечное» с тех пор, как появляются особые «философские», да и вообще «мыслительные» профессии. Это – в самом общем виде – поистине «вечное» подозрение очень многих людей, внеинтеллектуальных, особенно внефилософских занятий в том, что именно «мыслители», прежде всего философы, но и вообще склонные к философствованию (и в то же время, как думают они, «неблагонадежных» рассуждений...), хотят завлечь обычных индивидов в дебри «абстракций».

Дальнейший стиль и характер гегелевской полемики предопределяется заведомым философско-теоретическим решением, которое уже в это время и особенно в дальнейшем становилось фундаментальным для учения Гегеля. В полном виде оно воплотилось в его знаменитой концепции восхождения от абстрактного к конкретному. Не случайно, кстати, что эта гегелевская теория располагалась и в центре гегелеведческих и марксоведческих исследований Эвальда Ильенкова.

В этой теории восхождения *абстрактное* изначально определялось Гегелем как мышление заведомо одностороннее, застревающее на своих упорных односторонностях и не принимающее в расчет необходимость *сложного движения к многостороннему, целостному пониманию*, которое Гегель как раз и именуется «восхождением от абстрактного к конкретному». Важно, что определение Гегелем того, что есть «абстрактное», а что – «конкретное», коренным образом меняется по сравнению с чем-то «общепринятым», с ходячими и до сего времени стереотипами. Гегель, кстати, не предупреждает об этом широких читателей. Не посвящает он их и в детали своих философских подходов и исходных определений. Он просто обрушивает на них некие результаты, способные ошеломить и обывателей, и иначе мыслящих философов. (Правда, в период создания разбираемой статьи гегелевская философская концепция «восхождения» еще только формируется).

Согласно «общему мнению» абстрактно рассуждают как раз «шибко ученые», «просвещенные», далекие-де от жизни философы. А вот вопрос и ответ Гегеля: «Кто мыслит абстрактно? Необразованный человек, а вовсе не просвещенный» [С. 391]. Вслед за этим лапидарно, тезисно набрасываются яркие, как бы срисованные с жизни картинки, пародирующие и бытовой спор некоей старой торговки с молодой модницей, и общение слуг с господами, и реакции людей из толпы, наблюдающих на улице за препровождением убийцы на казнь. Везде автор статьи движет один специфический замысел: он хочет как можно более ярко, раскованно, переходя на уровень сочного бытового «описания», что называется зримо, продемонстрировать сугубую односторонность и предвзятость тех позиций, которые он по-ученому, по-философски непривычно объединяет с помощью термина «абстрактное».

...В философский разговор вписывается язык улицы, подслушанный формирующимся мыслителем, и не просто на улице, но даже – о ужас! – на рынке. «Эй, старуха, ты торгуешь тухлыми яйцами! – говорит покупательница торговке. – Что? – кричит та. – Мои яйца тухлые?! Сама ты тухлая! Ты мне смеешь говорить такое про мой товар! Ты! Да не твоего ли отца вши в канаве заели, не твоя ли мать с французами крутила, не твоя ли бабка сдохла в богадельне! Ишь, целую простынь на платок извела! Знаем, небось, откуда все эти тряпки да шляпки! Если бы не офицеры, не щеголять тебе в нарядах! ... Дырки бы на чулках заштопала!» [С. 393]. Помню: когда Эвальд Ильенков зачитывал нам свой перевод таких пассажей, он был весел и ироничен. Казалось, он, талантливый сатирический художник, как бы видит персонажей статьи Гегеля и готов сделать к этой статье зарисовки-карикатуры. Этот свой талант он, к слову, развер-

нул позднее, влившись в талантливейшую группу художников, настоящих профессионалов, делавших крамольную стенную газету Института философии, впоследствии запрещенную РК КПСС (в эту группу карикатуристов, кроме Ильенкова, входили А. Зиновьев, Б. Драгун, Е. Никитин).

Вернемся к статье Гегеля. Гегелю было важно с помощью таких ярких образов показать глубокую жизненную и повседневную ускоренность того, что он называл «абстрактным», т.е. односторонним, предвзятым мышлением – причем укорененность равно и в среде простолюдинов, и в чиновном сословии, и в других социальных стратах. Но и рассерженная торговка для Гегеля – простой, но, однако, очень массовый пример: «Она мыслит абстрактно, и все – от шляпки до чулок, с головы до пят, вкупе с папашей и остальной родней подводит исключительно под то преступление, что та нашла ее яйца тухлыми» [там же]. Все абсолютно верно – причем применимо, разумеется, не только к спорам торговки всех времен и стран с покупательницами... А разве разговоры и ссоры именно в «публичном пространстве» на его различных уровнях, пусть и более приглаженные и как бы утонченные, не строятся по тому же шаблону? В обобщенный контекст хорошо вписывается ссылка на высокопарные, самоуверенные суждения (скажем, ответственных чиновников), носящие характер заведомых «приговоров», нередко смертельно опасных для тех, в чей адрес они выносятся. Один гегелевский пример особенно ценен для истории культуры – с точки зрения его ответа на основной вопрос статьи: «Кто мыслит абстрактно?». «Помню же я, – пишет Гегель, – как некий бургомистр жаловался в дни моей юности на писателей, подрывающих основы христианства и правопорядка; один из них даже осмелился оправдать самоубийство – подумать страшно! Из дальнейших разъяснений выяснилось, что бургомистр имел в виду «Страдания молодого Вертера» [С.392].

И опять-таки поистине вечная структура: сколько таких «бургомистров» и прочих радетелей, борцов (будто бы) за «основы христианства и правопорядка» еще до Гегеля выносили подобные вердикты, сколько их было при его жизни и еще будет в дальнейшей истории!

С Гегелем вполне возможна – да и полезна – заочная полемика. Например, о том, подходит и его особая терминология («абстрактное» – «конкретное») для обсуждения затронутой куда более специальной проблематики. Но не признать всей ценности этой работы, перемещающей темы философии в более широкий смысложизненный контекст, было бы несправедливо.

Но заканчиваются все эти как будто чисто бытовые, вроде бы пародийные зарисовки маленьким, но вполне серьезным, социального

значения пассажем о том, что происходит «среди военных»: «у пруссаков положено бить солдата... Посему рядовой солдат и выглядит в глазах офицера как некая абстракция субъекта побоев...» [с. 384]. Вот так и построена эта маленькая «проба пера» будущего великого философа.

В статье пленяют и другие беглые иронические рассуждения – о том, например, что в обществе, где представители разных слоев и занятий как будто бы насмеяются над «абстрактным» (в их понимании) – те же обыватели и «просвещенные люди» на самом деле питают к абстрактному мышлению «известное почтение, как и к чему-то возвышенному...», – и это почтение даже «имеет силу предрассудка...» [с. 391].

Кратко повествуя об этой статье великого Гегеля, я не склонна утверждать, что здесь перед нами – действительно великое произведение малого жанра и формата, по глубокомыслию и влиянию сопоставимое со статьями Канта, тем более критического периода. Но статью-миниатуру все же советую прочесть и обдумать – отнюдь не для того, чтобы забыть о ее недостатках, слабостях. А хотя бы для того, чтобы понять, сколь важны для философа, и формирующегося, и зрелого, самые разные отрезвляющие экскурсы его ума и чувства в сферы – выражаясь в терминах Э. Гуссерля – «жизненного мира», беспредельного мира жизни вне науки, в частности, вне философии, т.е. сферы, для философии и науки публичные.

**Философские журнальные статьи
(так же и как отражение путей развития
профессионального журнала –
на примере «Вопросов философии»)**

В этом небольшом экскурсе не предполагается давать подробный анализ связи – очевидной, но и постоянно требующей конкретного исследования – между работой, судьбами центрального для нашей профессии журнала «Вопросы философии» и характером, т.е. содержанием и формой напечатанных за его непростую историю статей отечественных философов. По этому вопросу, к счастью, существует обширная, добротная исследовательская и мемуарная литература, доступная широкому читателю. Впрочем, есть «широкие писатели» и ораторы, сегодня выступающие по любому поводу, например, в блогах. Их отличие: они не проводят сами никаких исследований и с уже существующими исследованиями, как правило, не знакомятся, добыванием фактов не занимаются и вообще с ними не считаются. Зато они «специа-

лизируются» на разгроме «советской философии», зачисляя в этот блок лучших, настоящих профессиональных мыслителей советского времени. Один из них сравнительно недавно в публичном выступлении на ТВ заявил примерно следующее: Мамардашвили работал в журнале «Вопросы философии» в советское время, а значит, он подавлял свободную философскую мысль! Оставим все на совести блогера (если, конечно, в данном случае можно говорить о наличии совести...).

Историческая проблема в том, что Мераб Мамардашвили (о личности и громадном научно-теоретическом, нравственном вкладе которого в отечественную и мировую философскую мысль существуют огромная и далее постоянно пополняемая масса исследований) считается, в силу сложившихся обстоятельств, мастером совершенно особого философского лекционного жанра. Важно, что Мераб Константинович читал для всегда большой аудитории постоянно преследуемые в несвободной стране лекции, – притом философские лекции высокого класса, что признано в нашей стране и за рубежом. Кстати, здесь еще один пример того, что профессиональная философия способна не просто выживать, но и развиваться, оказывать влияние также и в публичном пространстве «закрытых обществ», т.е. в эпохи и в странах с самыми неблагоприятными для этого социально-политическими условиями. Вместе с тем проблема статей в высшей степени релевантна и в разговоре о Мамардашвили. Во-первых, в том смысле, какие статьи он заказывал и «пропускал» в журнал, работая в нем в советское время.

Утверждение, будто Мамардашвили, работая в разные годы в журнале «Вопросы философии», «подавлял», «отвергал» настоящие философские статьи – столь же бредовое, столь и клеветническое. (Вряд ли существует хоть один достойный обсуждения реальный факт, которым можно было бы подтвердить этот бред блогера). Вместе с тем Мамардашвили осуществлял (знаю это по собственному тогдашнему опыту) настоящий контроль за философским качеством статей, невзирая на личные пристрастия и, наоборот, антипатии.

Что касается работ самого Мамардашвили, то среди них были также и образцовые, парадигмальные статьи – например, напечатанные в сборнике с названием кардинального, исходного для нашей профессии значения «Как я понимаю философию». В своей книге 2007 года «Мераб Мамардашвили: философские размышления и личностный опыт» я уже предложила свое толкование философии и личности Мамардашвили, прочерчивая линию непреходящей значимости его идей. При этом именно *статьи* Мераба Константиновича, объединенные в

различных сборниках, были основным материалом для анализа. В недавнее время последовали мои дополнения к текстам о Мамардашвили – например, была проанализирована, как документ эпохи, так называемая «тройственная статья» в «Вопросах философии», авторами которой были М. Мамардашвили, Э. Соловьев, В. Швырев (на деле были опубликованы две их статьи – в №12 за 1970 год и №4 за 1971 год; затем, доработанные и дополненные, они были перепечатаны в книге «Философия в современном мире». М., 1972. С. 28–94). Эта статья, что могут подтвердить многие философы из тогдашних и последующих поколений, вызвала широкий публичный резонанс, и не только в философии. Я уже разбирала «тройственную статью», подробно выражая свое мнение о специфике ее тематики, о ее исследовательской глубине и большой прогнозирующей силе¹. Если бы все авторы ее были живы, я бы пожелала им высказаться по тем же темам сегодня – но увы... Вместе с тем статьи на сходные обобщенные темы явно затребованы современной историей. Уверена, и в современных условиях не устарели ни проблематика тройственной статьи, ни расширяющееся доказательство возможностей «сложения» достаточно разных философских талантов, остроты, прозорливости взгляда каждого из авторов и эффекта совмещения несходных, но взаимодополнительных углов зрения. А сколь бы нужным, именно парадигмальным, могло быть исследование того, что уже для философии нашей эпохи является «классическим», а что совершенно новым, сейчас рождающимся – «неклассическим»! Но как бы повторить на сегодняшнем этапе коллективный научный подвиг трех выдающихся авторов советского времени очень трудно, если вообще возможно.

После этой преамбулы возьму – уже для конкретного анализа – один из номеров «Вопросов философии» постсоветского времени с целью подтвердить идею о тесной взаимосвязи трех высоких уровней духовного развития: а) зрелости «публичного духа», зависящего от истории, от традиций духа всего мира и (нашей) страны, от накала публичной мысли в тот или иной период истории; б) достаточно высокого уровня, на котором уже находится наш философский журнал; в) мировой уровень отдельных статей, что опять-таки подтверждает существование высокой планки реальных требований, предъявляемых благодаря всей работе журнала.

¹ См. по этому вопросу: *Н.В. Мотрошилова*. Тройственная статья, ее значение и акценты//Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. М.: Академический проект, 2012.С.269–275.

Case study: «Вопросы философии», № 4 1990 года как духовное зеркало своего времени

Недавно мне попался в руки № 4 журнала «Вопросы философии» за 1990 год. Анализ материалов использую как убедительный и репрезентативный пример (case study) того, насколько существенно требования, предъявляемые к журнальным статьям и выполняемые в них, зависят от заметных социально-исторических перемен, от зрелости – в данном случае – философской мысли в той или иной стране в определенное время, а также, наконец, от тех вполне конкретных лиц, которые определяют духовно-нравственное профессиональное лицо как того или иного журнала в целом, а так же и каждого его выпуска.

Итак, 1990 год. Всего несколько лет перестройке. Известно, какое это было трудное, противоречивое время – для всего бытия страны, и для повседневной практической жизнедеятельности, и для доменов духовной культуры. Можно ли было ожидать, чтобы в большой державе, целые десятилетия терзаемой дефицитами, ущемлениями свободы, идеологическими запретами и утеснениями, все в одночасье обустроилось в первые перестроечные годы? Если были люди, которые питали на это надежды, верили щедро раздаваемым либеральным обещаниям, то с ними – с болью, с разочарованиями, даже отчаянием – пришлось расставаться как раз в разрушительные, бандитские 90е годы. И вот показательный парадокс: с одной стороны, культура, включая науку и образование, в первую очередь страдала как от исторически неизбежной, так и от «рукотворной» разрухи, порожденной социально-экономической стихией и неспособностью лиц и объединений, которым в руки упала власть в огромной сложной стране, справиться с масштабными историческими вызовами. Но, с другой стороны, *именно в культуре были на удивление быстро и четко проложены пути, спасительные для возрождения и даже для обновления идей, ценностей, установок творческого духа.* Здесь, в очерке, пусть и посвященном периодическим изданиям, нет места подробно говорить, в частности, об огромной роли, которую в этом процессе духовного обновления сыграли журналы, как литературные, публицистические, так и специально-научные. Вот почему, кстати, профессиональный анализ (с точки зрения методов социологии познания и культуры, а также просто с позиций умных, тонких, объективных, а не ангажированных наблюдателей) обнаруживает в массиве литературных, политико-публицистических, научно-дисциплинарных журналов достаточно высокий уровень зрелости, критичности, профессионализма, массовости отдельных жур-

налов, а также их заметное влияние на расширяющееся публичное пространство. Но еще важнее понять, в каком историческом темпе и благодаря чему соответствующие научно-отраслевые журналы были способны – или, наоборот, неспособны – шагать в ногу со временем, тем более опережать его.

С моей точки зрения, «Вопросам философии», нашему главному философскому журналу удалось нащупать здоровый духовный пульс эпохи ранних 90-х, в ходе которых *преобразования духа, культуры по своему качеству далеко превосходили социально-экономические и политические преобразования*, если главными критериями считать позитивные воздействия на судьбы страны, на ее будущее.

Как оказалось, духовным сферам – искусству, литературе, гуманитарным дисциплинам (особенно в лице корифеев этих областей) и соответственно лучшим журналам – не потребовалось долгих сроков, чтобы во многом избавиться от идеологических нашлапок прошлого и заявить о себе как своеобразных центрах формирования новых духовных феноменов, подведения итогов такого развития духа, которое не прекращалось даже в наиболее мрачные годы советского времени. Оно, это в тенденции творческое развитие, оживлялось в периоды оттепелей, пусть и непрочных, так что к 90-м годам накопились потенциально плодотворные результаты, вряд ли явные для поверхностного взгляда, но уже готовые выйти к свету исторической рампы.

Названный номер «Вопросов философии» начала 1990 года, как я полагаю, способен полностью подтвердить и проиллюстрировать сказанное – применительно к нашим дисциплинам.

Достаточно присмотреться к содержанию (наугад взятого) номера журнала и к тому, творчество каких людей определило его содержание. Во-первых, его авторами стали: корифеи российской гуманитарной культуры; известные, признанные философы; молодые ученые, сравнительно недавно, но уже уверенно работавшие в философских дисциплинах нашей страны. Никому из них к этому времени не требовалось специально «приспосабливаться» к перестройке, к вызовам, предъявленным к свободе и новаторству духовного творчества. Скажу больше, здесь – одно из частых, но ярких проявлений особого феномена, который уже зафиксирован в мета-исследованиях постперестроечного периода: формы и результаты деятельности подобных личностей не только, разумеется, в сферах духовной культуры, но все более мощно и «чисто» именно в них, подталкивали в нашей стране к фундаментальным социальным изменениям. И еще действовала закономерность, фундаментальная для всей человеческой истории: как раз с

накапливающимся духовно-творческим потенциалом можно было связывать, особенно в России, и возможности, и будущие пути назревших перемен и обновлений. Но это вопрос, который во всей его конкретности требует специального внимания. Вернемся к обсуждаемому номеру журнала.

Выступают в нем авторы с тогда уже громкими, а впоследствии – с классическими именами. Это Д.С. Лихачев с его краткой (менее 4-х страниц) статьей «О национальном характере русских». (Статья представляла собой расширенный текст выступления Дмитрия Сергеевича в телевизионной передаче «Философские беседы», которая в те годы шла на центральном телевидении – по инициативе и под руководством И.Т. Фролова). Если представится возможность, перечитайте статью Д.С. Лихачева – она и сегодня не только не утратила, а повысила свою актуальность, нравственную и духовную ценность. Исходный посыл – слова Д.С. Лихачева: «Будем свободны в наших представлениях о России» [с. 3]. И другие его слова уже о XXI веке и сегодня заставляют о многом задуматься: «Я мыслю себе XXI век веком развития гуманитарной культуры, культуры доброй и воспитывающей, закладывающей свободу выбора профессии и применения творческих сил. Образование, подчиненное задачам воспитания, разнообразие средних и высших школ, возрождение чувства собственного достоинства, не позволяющее талантам уходить в преступность, возрождение репутации человека как чего-то высшего, которой должно дорожить каждому, возрождение совестливости и понятия чести – вот, что нам нужно в XXI веке» [с. 6]. XXI век в масштабах истории тогда был ближайшим будущим. Он оказался куда более жестким и опасным историческим временем, чем то предполагали – больше в мечтах и желаниях, чем в обоснованных предсказаниях, – даже светлые умы эпохи. И все-таки высказанные Д.С. Лихачевым требования к людям этого столетия (и не только к «нам», гражданам России), остаются, как и прежде, ценностными ориентирами, обращенными и к отдельным личностям, но также и к основам, устоям желаемой, затребованной государственной политики в сферах образования, науки, культуры в целом.

Остается вопрос, столь же трудный, сколь и горький: удалось ли России, ее государственной власти, ориентироваться на это «нужное» («нам» и всему миру) или, к историческому несчастью, произошла «перестройка наоборот», когда ценности, сформулированные Д.С. Лихачевым, классиком российской культуры и гуманитарных наук, все более утрачивали свое значение для практики, для повседневной жизни людей, для развития цивилизации в нашей стране? Начальные десятилетия

XXI века, увы, не внушают оптимизма. И то, что обо всем этом продолжают спорить в наше время, усиливает значение идей и тревог корифеев отечественной культуры, подобных Лихачеву.

Другой классик отечественных гуманитарных наук, выступивший в анализируемом номере журнала, – блистательный историк средневековой культуры А.Я. Гуревич. Его статья «Социальная история и историческая наука» в высшей степени глубока и важна. По критериям исследования, реализованным в этой работе, можно еще и сегодня мерить редко достигаемую добротность анализа, тонкость подходов, убедительность доводов, необычайную широту охвата релевантной литературы на нескольких языках – словом, все то, что отличает творческий стиль А.Я. Гуревича. И сама статья доказывает также всю неслучайность ее опубликования, как и других статей этого автора, именно в философском журнале. Статья методологическая, обусловленная «размежеванием исторического знания на множество дисциплин» [с. 28], а также поисками сопряжения между исследованием социально-исторических, экономических и т.д. структур – и «структурами ментальными, духовными», т.е. поисками их единства [с. 29]. Все это проблемы, которые постоянно вызывают интерес у специалистов в гуманитарных науках и обязательно вливаются в философское осмысление истории. В более конкретные проблемы высококлассной, как и все им сделанное, статье А.Я. Гуревича, я здесь не могу вдаваться. К слову, полагаю, что весьма весомый вклад этого автора в отечественную культуру недостаточно – сравнительно с ролью других видных ученых, мыслителей советского времени – исследован уже в наши дни, когда появилась, к счастью, объемная и качественная исследовательская литература о духовном наследии советского периода.

Не буду ни перечислять, ни тем более подробно характеризовать другие публикации превосходного номера «Вопросов философии», ставшего здесь предметом анализа. Перейду к характеристике материала, к которому хочу привлечь особое внимание коллег и всех интересующихся историко-философской проблематикой. Это именно историко-философская публикация и вводная статья, которые считаю образцовыми в своем роде и жанре. Статья написана блистательным автором – Пиамой Павловной Гайденок. Это фигура значительная, по-своему классическая в культуре, философии России второй половины XX и начала XXI века. П. Гайденок заслужила высокое признание в стране и за рубежом. Она – мыслитель, чье высокопрофессиональное, научное и личностное становление пришлось на послевоенные годы, а развитие происходило в последующие периоды. Особо распростра-

няться на эти темы излишне: Гайденко вообще-то в подобных представлениях не нуждается. А вот ее публикация в номере №4 (1990) «Вопросов философии» послужит для меня *примером, изящным образом особого вида историко-философского статейного жанра*, которым, с моей точки зрения, имеет смысл овладеть и молодым начинающим философам, опираясь на опыт признанных мастеров. Что же это за статья?

В журнале относительно краткая (6 убористых страниц) статья П.П. Гайденко скромно помещена в рубрике «Научные сообщения и публикации». Она называется «Философия культуры Романо Гвардини» и предваряет публикацию перевода, весьма объемного для журнала (36 страниц мелкого шрифта). Переведено извлечение из большой работы этого автора «Конец нового времени» – под специальным заголовком «Средние века: ощущение бытия и картина мира».

Этот единый материал, состоящий, как сказано, из вводного очерка П.П. Гайденко и упомянутого перевода (он выполнен Т.Ю. Бородай; сегодня она – видный историк философии с солидным филологическим образованием), и представляет собой образец историко-философского информирования интересующихся (а это не только философы, а люди разных интересов, именно «населяющие» широкое публичное культурное пространство) о духовных событиях, происходивших и происходящих в мире. Но по тем или иным причинам о «пропущенных», мало известных в России событиях, результатах, уже знакомых мировой культуре.

К слову, посильное выполнение такого рода задач информирования, обращенное как специалистам в других областях, так и широкой публике, считаю ответственной задачей тех философов, которые по тем или иным причинам раньше других добывают знания о захватывающих профессиональные миры актуальных событиях в сферах их научного интереса.

Можно привести остро актуальный современный пример. Среди таких дискуссий в наши дни – начавшиеся в 2014 году в зарубежном *информационном публичном пространстве* (газеты, телевидение, радио, интернет) дискуссии и профессионалов, и более широкой публики (в интернете, в печати) вокруг сенсационной публикации 94-96 томов Собрания сочинений М. Хайдеггера, которые содержат его сохранявшиеся до сих пор в глубокой тайне так называемые «Черные тетради». Представлялось необходимым быстро дать так же и русскоязычным читателям достоверную информацию о том, что именно тайно записывал в турбулентные 30-е и последующие годы этот выдающийся, по-

пулярный в нашей стране мыслитель, заключивший в 1933 году временный «пакт» с гитлеровской властью¹.

Возвращаюсь к обсуждаемому номеру «Вопросов философии» – в частности, к материалу о Романо Гвардини.

П. Гайденко правильно встраивает философию Р. Гвардини (1885–1968), этого достаточно известного на Западе, но у нас мало кому знакомого немецкого философа и теолога, в очень важный блок работ, по темам и глубине анализа сходным с «Закатом Европы» О. Шпенглера, «Восстанием масс» Х. Ортеги-и-Гассета, «Духовной ситуацией эпохи» К. Ясперса. Р. Гвардини (Guardini) – европейский мыслитель, родившийся в Италии, получил прекрасное образование в немецких университетах; он, в числе других выдающихся мыслителей, осевших в Германии, подвергался преследованиям со стороны нацистских властей и идеологов. Не стану пересказывать статью П. Гайденко – желая узнать о Р. Гвардини и его взглядах рекомендую найти и освоить обсуждаемый материал. В статье Гайденко ценны не только факты, данные, относящиеся к творчеству Гвардини, но и, например, собственные ее рассуждения о «трагедии эстетизма» (по-своему такую трагедию пережил и Гвардини). Здесь – своего рода продолжение ее же более ранних осмыслений той же темы, скажем, в прекрасной, до сих пор значимой книге об идеях и судьбе С. Кьеркегора. Что еще привлекает в обсуждаемой небольшой, но очень емкой по мысли статье-предисловии П. Гайденко, так это уместное (и характерное для 90-х годов) обращение к истории отечественной мысли, к ее страницам, содержательно пересекавшимся с одновременным (довоенным и послевоенным) творческим опытом культуры, философии Запада.

Что касается превосходного текста Р. Гвардини «Конец нового времени», то здесь один из примеров того, какое чутье, мастерство, какой вкус – и на всем протяжении как советского, постсоветского, так и сегодняшнего времени – проявляли и проявляют «Вопросы философии», постоянно публикуя на своих страницах высококлассные переводы лучших текстов мировой философии и предлагая их вниманию как философов-специалистов, так и широкого круга читателей, интересующихся философией.

* * *

Перед тем как мы, сотрудники сектора истории западной философии, собрались на наш открытый семинар, как раз и посвященный теме

¹ См. подборку статей о «Черных тетрадах» в №4 «Вопросов философии» за 2015 год (авторы: Н. Мотрошилова, Ж.-Л. Нанси, М. Габриэль).

философских статей, я устроила небольшой импровизированный опрос по этой теме ряда авторитетных коллег.

И вот в каком важном пункте они были по существу единодушны: среди самых ярких отечественных статей по философии и сегодня были названы – спустя полвека их опубликования – те, что были написаны в советское время! Так, все мною опрошенные сослались – как на до сих пор образцовые – на ранние статьи Э. Соловьева, все равно, были ли они посвящены экзистенциализму или творчеству Э. Хемингуэя («Цвет трагедии белый»). Над этим феноменом, действительно имевшим место в истории отечественной философии, еще требуется специально размышлять. Во всяком случае, здесь много общего для разных областей культуры (включая философию), что свидетельствует о высоком качестве и достоинстве, о непреходящем значении лучших творений духа, так же и тех, что были созданы в нашей стране в советское время. А значит, об относительной самостоятельности творческой мысли по отношению ко всем превратностям внешних влияний и внутренней способности к самосохранению.

Популярность статей молодых тогда философских авторов, которые, в частности, «открывали» для отечественных читателей самое важное и интересное из новых и новейших в то время направлений западной мысли, объяснялась их авторской смелостью и новизной анализа, но не только ими. Причин было немало, в том числе фон, неблагоприятный для старого и выгодный для нового творчества. Он сложился в более раннее советское время: привычными тогда были сухость, догматизм, стилистическая бледность, если не убожество типичных журнальных статей. На этом фоне лучшие философские статьи 1960–70-х годов, которые вспоминаются до сих пор, выделялись самостоятельностью, оригинальностью авторских концепций (пример: теория «стоического аисторизма», с помощью которой Э. Соловьев объяснял суть экзистенциализма), а также специальной работой над стилем, которая естественным образом была особенно успешной в случае таких литературно одаренных авторов, как Э. Соловьев, П. Гайденок, Ю. Давыдов, А. Гулыга, К. Кантор и др. Но и более скупые, что ли, по стилю и вместе с тем необычно четкие, содержательные статьи авторов, знакомивших отечественных читателей с ориентированными на науку неопозитивистскими философскими направлениями (И. Блауберг, В. Садовский и др.), читались, изучались не просто с интересом, а с воодушевлением. Особое место занимали статьи хорошо образованных молодых тогда авторов, которые писали – талантливо, содержательно, самостоятельно – о К. Марксе как философе (Ю. Давыдов, М. Мамардашвили, Н. Лапин

и др.) Я бы добавила еще один важный критерий успеха: эти статьи читали, больше того, ими зачитывались не только философы, а ученые других специальностей, и в точных науках, и в гуманитарных; часто это были творцы тоже популярных тогда произведений литературы, искусства. Суммарно предельно простой критерий отнесения любой статьи из прошлого или настоящего к статейной классике выразил В. Порус (кстати, некоторые его собственные статьи такому критерию вполне отвечают): если начинаешь читать подобную статью, то не оторвешься, пока не дочитаешь до конца...

Одним словом, лучшие журнальные статьи отечественных философов 1960–1970-х представляют собой особое историческое явление, яркое и поучительное как для истории мысли в целом, так и в особенности для тех молодых, которые сегодня только учатся, в том числе и этому авторскому жанру, так затребованному в наши дни.

И здесь вынуждена снова вернуться к уродливой форме, в которой сегодня выступает затребованность ни в чем не повинного статейного жанра.

Уродливость формы состоит, прежде всего, в том, что господство количественно-формальных, а не качественно-содержательных и просто спускаемых сверху (без учета мнений эффективно работающих ученых) «критериев» иногда склоняет и молодежь, вступающую в науку, и более зрелых (по возрасту) авторов буквально «лепить» статьи, напирая на их количество и часто не обращая внимания на качество, потом посылать их по журнальным и другим адресам, относительно которых уже известно, что там принимают все, что соответствует основному в данном случае «критерию» – предварительной оплате публикаций самими авторами...

Вот почему в наше время спокойно чувствуют себя многочисленные ловкачи (с «зарегистрированными электронными адресами и «самоаффилированием» не только с РИНЦ, но даже с Web of Science), которые через доступные электронные адреса назойливо предлагают авторам опубликовать статьи, но разумеется, на условиях предварительной оплаты. Я (конечно же, в числе многих других), регулярно получаю и отправляю в СПАМ такие письма липовых «контор» и индивидуальных «предпринимателей», в которых мне предлагают помочь с написанием как кандидатской, так и с докторской диссертаций, с написанием «нужных» статей – все, разумеется, за особую плату. Такие письма, как правило, бывают написаны предельно безграмотно. Но чего ожидать от жуликов...

Настоящая же беда в том, что из инструкций высоких управляющих инстанций (ВАК, Министерство образования и т.д.) отчетливо видно:

люди, их составляющие и постоянно вносящие «дополнения» (скажем, теперь 16 статей для защиты докторской, о чем уже говорилось), понятия не имеют о подлинной научной работе, обо всех ее особенностях и тонкостях. И также о том, как и какие статьи приобретают ценность в данной группе наук, в какой-либо особой науке и как они присоединяются, вернее, должны присоединяться к книжным публикациям. Полагаю, долг ученых, которым небезразличны судьбы науки, включая их дисциплину – всеми силами, активно бороться с этим «девятым валом» псевдодеятельности враждебных науке «менеджеров», закрепившихся сейчас в контролирующих образование и науку инстанциях многих стран, а в нашей стране действующих особенно нагло, непоправимо уродуя сферы образования и науки, которые в прошлом, даже в советском, были гордостью России.

Но – как было показано – высококачественные статьи, составляющие часть драгоценного наследия и действительный актив каждого актуального периода развития науки, за это не ответственны. Обогащение статейного наследия применительно к нашим дисциплинам – задача и цель каждого из нас. Не каждому из нас, и не в любом отдельном случае, дано этой цели действительно достигнуть. Вместе с тем, наука в целом не может, не имеет права упрощать основополагающие требования и критерии подлинного научного (в нашем случае – философского) труда. Если эти совокупные требования будут соблюдаться, лучшие статьи, вслед за самыми важными для той или иной профессии книгами, займут достойное их место в истории соответствующих наук, в сокровищнице человеческой культуры.

Возвеличение журнальных статей как фон для... дискредитации сборников статей?!

Фиксируя далее перекосы в сложившихся в последние десятилетия подходах к оценке научной продукции, нельзя пройти мимо ещё одной негативной тенденции – это практически оформившееся в последнее время заведомое недоверие к сборникам статей. Оно существует сегодня на разных уровнях.

Издательства – хотя они подчас и продолжают публиковать сборники – относятся к ним как виду научной продукции все более подозрительно. (Исключение, к счастью, составляют лучшие научные издательства, например, такие, как РОССПЭН, понимающие долговременную ценность добротных научных сборников, которую не отменя-

ет, как почему-то предполагается, а усиливает электронная эра.) Журналы всё реже рецензируют сборники.

Каковы причины сложившегося недоверия? Его оправданно вызывают некоторые сборники с невысоким качеством, собираемые наскоро, без высокого проходного балла для статей и без сколько-нибудь единого замысла.

Но я буду говорить далее о принципиально иных примерах – о вышедших сборниках статей, отвечающих самым строгим научным требованиям и критериям, а потому образовавших заметные вехи в соответствующих науках и их дисциплинарных областях.

Но сначала о том, насколько сумбурной и невразумительной стала ситуация, сложившаяся в научной практике как раз в связи возвышением журналов на фоне дискредитации научных сборников. Ни в коей мере не стану оспаривать значение качественных научных журналов (особенно если для контроля и учета они отбираются, например, через списки ВАК или РИНЦ, четко, строго, согласно единым критериям и в ходе профессиональной экспертизы – в чем, однако, как я показала в своих публикациях на примере философии, существует масса перекосов). Но если и когда настаивают на том, что журналы заведомо имеют научные преимущества перед сборниками статей, нельзя не высказать серьезные возражения.

Во-первых, журналы сами по существу являются «сборниками» статей (и других единиц работы ученого вроде рецензий – по существу малых статей). При этом в журналах помещают статьи на различные темы, а сборники по преимуществу имеют (относительно) единый тематический характер. Но это никак нельзя считать недостатком.

Во-вторых, если упоминают о неудачных сборниках, то справедливо вспомнить и о том, что разные номера журналов (как и разные сборники) могут быть то более удачными, иногда образцовыми, то совсем неудачными.

В-третьих, распространены утверждения о том, что журналы, дескать, читают «все», тогда как к сборникам обращаются единицы. Не стану спорить с тем, что отдельные (опять-таки не все) статьи в журналах, наиболее авторитетных в своих научных областях, находят достаточно большое количество читателей. Это подтверждается, в частности, большим количеством посещений сайтов наиболее качественных профессиональных журналов. Так, в журнале «Вопросы философии» это в настоящее время в среднем 3000 посещений в сутки!

В этом вопросе, однако, тоже накопилось немало трудностей. Сегодня почти невозможно (даже авторам) заполучить печатно-бумаж-

ную версию журналов, так что сколько-нибудь верифицируемое понятие тиража журнала, в сущности, перестало существовать. А вместе с этим исчезла особая процедура изучения, прочтения статей журнала. Знакомство с ними на основе электронных версий весьма отличается от того, что мы привыкли понимать под освоением журнальной продукции. Новым поколениям, пожалуй, вообще неизвестно, что это значило – «взять в руки» и прочесть журнал...

Допустим, верно, что сборники, как правило, находят меньше читателей, чем особенно авторитетные журналы. Но ведь предназначение таких сборников как раз и состоит в том, чтобы поддерживать в соответствующих науках специализацию, которая неотъемлема, что не нуждается в доказательствах, от прогресса в каждой научной области. И приток способных молодых ученых, выбирающих более специализированное, неизведанное, к счастью, не иссякает. Для них сборники, как будто «элитарные» – настоящая школа их профессии. Ибо лучшие из тематических сборников в конкретных научных дисциплинах (что на примерах из истории философии будет подтверждено далее) – те, которые отличаются самой тонкой, филигранной специализацией, а также те, что обращены к обобщению целостного опыта важных ответвлений соответствующих наук (скажем, истории философии или философии науки), взятых как в их историческом развитии, так и в состоянии, сложившемся в данную эпоху.

Что касается самой специализации, то её критерии для каждой отдельной области всякий раз задаются относительно небольшим количеством из общего состава ученых данной дисциплины. Должно быть ясно, что наука как раз на прорывных участках своей специализации, как правило, не руководствуется и не может руководствоваться критерием «расширения массовости читателей», оправданно считая известную элитарность самых продвинутых, поистине революционных для науки исследований неизбежной и по-своему продуктивной. «Массовость посещений» работ выдающихся ученых весьма часто приходит много позже, чем они совершают и объективируют свои открытия, подтверждений чего очень много в истории науки. Но более массовое, а иногда и всеобщее для науки признание все же приходит – тогда и «массовость» обеспечена... Вернемся к сборникам статей.

Приведу в пример те отечественные сборники статей из истории философии, которые уже признаны как принадлежащие к числу лучших произведений из историко-философской литературы XXI века.

Один ряд сборников (я не могу здесь рассматривать их подробнее) высоко оценен в разного рода профессиональных откликах – это те

тома из высококлассной многотомной серии «Философия России второй половины XX века» (издательство РОССПЭН), которые посвящены корифеям отечественной философии «нашего» времени. Отнюдь не случайно это именно коллективные сборники статей, ибо не под силу одному человеку всесторонне оценить выдающийся вклад каждого из ученых прошлого в философскую науку. Под силу это лишь тщательно, ответственно отобранной, как правило, интернациональной группе авторов-профессионалов, причем достаточно давно начавшими работать над соответствующими историческими материалами (наследие того или иного философа, литература о нем, иногда весьма обширная, имеющаяся в мировой мысли, оставшиеся документы, воспоминания и т. д.). На эти тома имеется, кстати, множество ссылок, подтверждающих их востребованность и популярность. К ним уже обращаются и несомненно будут обращаться – как к наиболее полным, систематическим исследованиям – специалисты-профессионалы из соответствующих областей знания, многие авторы и читатели, конкретно интересующиеся развитием отечественной философии в XX веке, в частности, в советское время.

Далее кратко выскажу свое мнение об одном из лучших тематических коллективных историко-философских сборников XXI века – о солидной во всех отношениях книге «Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века» (М. Прогресс-Традиция. М., 2005). В книге 880 страниц – но все они заслуживают внимания и изучения.

Высочайшее качество сборника определяется некоторыми предварительными условиями, качественно выполненными еще до его создания, а потом и в процессе работы над ним. Разберу их соответственно главным стадиям, направлениям исследований.

1. *Выбор темы.* Общая его тема – «Космос и душа» (учения о вселенной и человеке) применительно к философским учениям Античности и Средневековья является центральной, профилирующей. Она – в несколько ином виде – сохраняет неувядающее значение и для современности. Книга продолжает, и концептуально, и тематически, раньше вышедшую коллективную работу «Философия природы в Античности и Средние века» (М.: Прогресс-Традиция, 2000). Что важно: возник целостный проблемный блок исследований, где кирпичик за кирпичиком выстраивалось здание исследовательско-теоретических результатов, и сегодня приковывающее интерес, притом не только философов.

2. *Вдохновители и руководители, авторы издания.* Эдитаорами (как неточно выражаются у нас, ответственными редакторами) книги и также её главными авторами стали П.П. Гайденко и В.В. Петров, принад-

лежащие к высоко элитарному, не побоюсь этого слова, слою специалистов по истории античной и средневековой философии. Соответственно, успешным был и подбор других авторов статей, переводчиков (Т.Ю. Бородай, В.П. Гайденок, В.Н. Катасонов, С.В. Месяц, Ж.-Т. Нарбонна, А.В. Серегин, М.А. Солопова, Ю.А. Шичалин, А.М. Шишков – всё это признанные, авторитетные в своей области ученые).

3. *Структура сборника.* Статьи продуманно сгруппированы по проблемно-тематическим разделам: Космос; Единство и Множественность; Космос и душа; Душа и тело; Душа и ум; Космос и Абсолют.

4. *Выбор и анализ главных философских фигур и теоретических достижений эпохи.* Вклад выдающихся мыслителей анализируемого исторического времени (Платон, Аристотель, Максим Исповедник, Фома Аквинский, Плотин, Оригена и др.) представлены и в переводах, и в толкованиях.

5. *В надежности, добротности проделанной работы не возникает сомнений* – в силу многократно подтвержденной высококлассной квалификации и ответственности авторов, образующих (относительно) единую школу отечественных историков философии, античников и медиевистов.

Число примеров подобных же по качеству, по высокому и долговременному значению сборников статей, коллективных монографий с единым замыслом – не бесконечное, но все же солидное, убедительное. (Понятно, что подробно говорить о них, хотя бы и применительно лишь к историко-философской области, в статье ограниченного объема нет возможности).

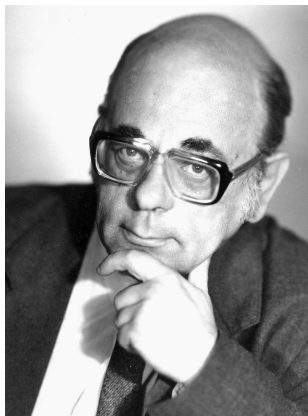
Здесь для примера взята лишь одна книга (кстати, красиво оформленная, прекрасно напечатанная на хорошей бумаге); она опубликована издательством с высоким реноме. В издательстве, видно, понимали, что вместе с авторами делают не какую-то однодневку, а книгу длительного исторического пользования – из тех, которые и далее сохраняют свое историческое значение. С высокой степенью вероятности можно предполагать, что такие книги поступят в распоряжение потомков – подобно тому, как в наше время (несмотря на электронный поток, куда часто попадает обреченный на забвение «мусор») мы «держим в руках» именно книги, пережившие свое время. Следовательно, и сегодня профессиональные, добротные исследования, соответственно, статьи, отличающиеся высокой точностью, достоверностью и глубиной анализа создаются и отбираются историей – независимо от того, где потом (в журнале, сборнике, интернете) статья или комплекс статей выйдут в свет и поступят в распоряжение транслисторического сообщества.

И потому я никак не могу взять в толк, почему мы сегодня должны оценивать существующие в виде статей исследования, опубликованные в (высококачественных) коллективных сборниках, много ниже, чем статьи, появившиеся в журналах... Думаю, что тут решают не сколько-нибудь здравые, рациональные доводы и что мы опять сталкиваемся здесь с одним из проявлений вздорных, иррациональных «инициатив», которым несть числа в сегодняшней практике и политике в отношении науки.

Разговор о философских (также историко-философских) статьях не закончен. В частности, большое значение имела бы *репрезентативная экспертиза* достаточно массового качества статей, которые «рождены» в новых условиях «массового» и преимущественного спроса именно на них и преимущественно количественных критериев эффективности, «спущенных» сверху...

Литература

- Габриель М.* Нацист из засады // Вопросы философии, 2015, №4. Электронный ресурс. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1147&Itemid=52
- Гегель Г.Ф.В.* Работы разных лет в двух томах. Т.1. М.: Мысль, 1970. – 641 с. Измерение философии. Об основаниях и критериях оценки результативности философских и социогуманитарных исследований // Рос. акад. наук, Ин-т философии; Сост. и отв. ред. А.В. Рубцов.– М.: ИФ-РАН, 2012. – 159 с.
- Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Сочинения на немецком и русском языках. Издание подготовлено Н.Мотрошиловой и Б.Тушлингом. Т. I. М.: Издательская фирма АО «Ками», 1994. – 498 с.
- Мотрошилова Н.В.* «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии, 2015, №4. Электронный ресурс. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1146&Itemid=52
- Мотрошилова Н.В.* Тройственная статья, ее значение и акценты // Отечественная философия 50–80-х годов XX века и западная мысль. М.: Академический проект, 2012. С. 269–275.
- Нанси Ж.-Л.* Хайдеггер и мы // Вопросы философии, 2015, №4. Электронный ресурс. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1142&Itemid=52
- Irrlitz Gerd.* Kant-Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart. Weimar. 2002. – 575 с.



Эрих Соловьев История философии в регистре публицистики

Аннотация

Статья подготовлена на основе выступлений ее автора на семинаре «История философии: наследие и проект» (сектор истории философии Института философии РАН). Статья знакомит с эволюцией отечественной публицистики последней трети XX – начала XXI века, акцентирует многозначность понятия «современность», обсуждает проблему актуальных исторических аналогий. Автор разъясняет и применяет методологические приемы биографического анализа и психологии творчества, рассматривает критерии влиятельности историко-философской публицистики, ее смысловую драматургию, организующую роль логических формул риторики. Впервые вводится и анализируется понятие реконструктивной импровизации как исследовательского поведения особого типа. Особое внимание уделено публицистическим актуализациям кантовского наследия, в частности – трактата «К вечному миру».

Ключевые слова

история философии, история идей, публицистика, просвещение, видимость, аллегория, метафора, аллюзия, кантоведение, экзистенциализм, массовая культура

Обсуждая тему «История философии в формате статьи», грех было бы обойти вниманием работу, которую редакция «Вопросов философии» проделала в 2007 году, к 60-летию журнала. После многих опросов и консультаций она выбрала 75 лучших статей, опубликованных в «Вопросах» за все время их существования, и объединила их в отдельном тысячестраничном издании¹. На сайте журнала они стоят под рубрикой «Золотой фонд».

Не более дюжины «золотых статей» могут считаться сочинениями историко-философской ориентации. До «оттепели» их просто нет. На конец 60-х – начало 80-х гг. (на времена застоя) приходится всего три.

Задумаемся над этими нерадостными свидетельствами и попробуем проложить путь к их объяснению.

В перестроечное время утвердилась легенда, будто в предшествующие, застойные годы история философии стала для наших философов занятием, в которое они сбегали от актуальных, прямо обозначенных идейно-теоретических проблем (сделалась, если угодно, зоной сравнительно уютной «внутренней эмиграции» в стране воинствующего диамата и истмата). Это было, пожалуй, отчасти верно в отношении тех представителей тогдашнего философского цеха, которые занимались историей философии факультативно, не выбирая ее своей профессией. Но что касается людей, воистину посвятивших себя изучению истории мысли, то о них, как это ни парадоксально, скорее, следовало сказать как раз обратное: из-под пера историков философии то и дело выходили тексты *шокирующе злободневные*. Причем не только по историко-культурному эффекту (по критерию переоценки идеологически обихоженной традиции), но и по смелости неожиданного вторжения в сам порядок целенаправленно и рутинно обновляемых диаматовских и истматовских проблем. Историко-философские тексты оказывались вдруг дрожжами или катализатором так называемых методологических дискуссий, сплошь и рядом впервые пробуждая и еще возможный для них собственно философский смысл и их потаенную публицистическую энергию.

В официально значимых философских изданиях подобные сочинения публиковались довольно редко. Место для них находилось либо в умеренно тиражных тематических сборниках (институтских, факультетских, кафедральных), либо в нефилософской периодике (такой, скажем, как «Знание – сила» и «Наука и жизнь», «Вопросы литературы» и «Декоративное искусство», тартуский «Контекст» или калининградский «Кантов-

¹ Философия, наука, культура. «Вопросам философии» 60 лет. М.: Вече. 2008.

ский сборник»). «Вопросы философии» отнюдь не жаловали их вниманием. Три «золотых» историко-философских статьи из времен застоя – это произведения, которые (а) несомненно были актуальны и читаемы в свое время, (б) еще и сегодня могут вызывать живой интерес, (в) с немалым трудом выходили в свет. Свидетельствую об этом как историк философии, которому довелось (а) возлюбить свое занятие, (б) неплохо его освоить, (в) самому поработать в «Вопросах философии» и увидеть, что такое подцензурная борьба за актуальность и публицистический эффект.

В наших секторских обсуждениях историко-философского дискурса тема актуальности и публичного признания обозначилась достаточно давно, причем сразу в соотнесении с моим именем.

В докладе Н.В. Мотрошиловой, посвященном феномену философской статьи и с интересом заслушанном нами на одном из семинаров 2015 года, я был представлен как мастер граждански влиятельной историко-философской журнальной публикации. Искренне и честно заявляю, что вовсе не чувствую себя скалолазом, добравшимся до вершины. Я знаком (или был знаком) со многими людьми, которые предъявили читателю недостижимые для меня образцы постатейного историко-философского творчества. Назову, например, очерки о молодом Марксе, которые вышли из-под пера М.А. Лифшица в страшное время, в конце 30-х годов минувшего века; назову известную статью Анатолия Ахутина «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)» (1990); статью Мераба Мамардашвили «Вена в начале XX столетия» (1990); очерки Александра Пятигорского о наследии самого Мераба Мамардашвили (1991–1996); очерк о стихотворении Александра Блока «Кант», виртуозно выполненный Алексеем Кругловым (2012) и совсем недавно появившуюся статью Анатолия Яковлева «Бритва Локка» (журнал «История философии», Т.20. №1 за 2015 г.).

Вместе с тем, я все-таки готов признать, что достиг известного уровня философско-публицистического мастерства, и достиг уже достаточно давно. Подтверждением тому может служить сборник, выпущенный Валентином Толстых в 2009 г. и озаглавленный «Так сейчас не пишут». Моя публикация соседствует здесь с раритетными текстами Эвальда Ильенкова, Петра Палиевского, Льва Аннинского.

На старости лет это ставит меня перед обязанностью провести что-то вроде урока писательского мастерства. По инициативе Юлии Синеокой я предлагаю вашему вниманию пространный очерк, который имеет неожиданный для методологических дискуссий исповедально-наставительный характер и содержит неизбежные при этом элементы учительского бахвальства.

Нелли Васильевна провела небольшой опрос, выявляющий *примету успешности* историко-философской публикации малого жанра. Такой оказалась *увлекательность* («когда читают и не могут оторваться»). Я не могу предъявить заверенных свидетельств того, как мои тексты переживались читателем. Кроме, разве, одного. В оригинальном очерке, написанном по поводу моего 75-летия и опубликованном в журнале «Философия и культура» (2009, № 9 (21)), П.С. Гуревич писал: «Этим летом на недолгое приобщение к морю я предусмотрительно захватил крутой детектив и последнюю книгу Э.Ю. Соловьева. К приключениям платиновой блондинки я остыл на десятой странице. Сочинение же Эриха Юрьевича превратилось для меня в интеллектуальный детектив. Уже с утра я думал не о том, как загореть со спины: меня влекло желание узнать, чем закончится теоретическое препирательство между Кантом и Гегелем, как Канту в изложении Соловьева удастся устоять перед ироническими выпадами Гегеля» (С.12).

Прекрасная реплика, ярко и умело выполненная. Спасибо Павлу Семеновичу.

Но ведь это, увы, всего лишь субъективное впечатление. Оно может быть плодом настроения. Оно непредставительно, если это не впечатление академика, Иосифа Кобзона или председателя одной из думских фракций. Оно неслышимо, если опубликовано малым тиражом.

Поэтому более надежной приметой успеха, нежели увлекательность, приходится признать просто рецепиентскую востребованность текста: его разыскиваемость, читаемость, цитируемость.

Управляться с компьютером я научился сравнительно недавно. Готовя нынешнюю публикацию, я основательно обследовал, как моя литературная продукция представлена в Интернете.

Оказалось, что едва ли не все хоть сколько-нибудь значимые тексты, вышедшие из-под моего пера за последние тридцать лет, выложены в достаточно посещаемых блогах.

Наибольший интерес проявлен к книге «Прошлое толкует нас» (1991), которая (это важно для нашей темы) представляет собой сборник статей по истории философии и культуры. Самая читаемая из них – очерк «Знание, вера и нравственность», посвященный философии Канта. Он не просто сам мелькает до навязчивости часто: он вызвал к жизни десятки рефератов, разъясняющих тему «Знание, вера и нравственность» для участия в студенческих и аспирантских семинарах. Некоторые рефераты платные. У меня есть счастливая возможность купить для внука,

студента философского факультета «Вышки», готовый реферат, сделанный по одному из любимых моих сочинений.

Хочу подчеркнуть, что я никогда палец о палец не ударил, чтобы книги и статьи Соловьева были выложены на сайтах Интернета: мои тексты отслеживались и разыскивались самим читателем (или, выражусь более корректно, – выложены в соответствии с уверенно ожидаемым читательским запросом).

Прежде, чем двигаться дальше, я должен предупредить о следующем: ответ на вопрос, что такое историко-философская статья вообще и каковы ее виды и подвиды, не входит в мою задачу. Я буду говорить о том, чем по преимуществу занимаюсь сам, то есть о философской и историко-философской публицистике.

Нелли Васильевна подчеркнула, что статьи этого жанра по самой сути своей должны адресоваться *не только философской аудитории*. Я совершенно с нею согласен и могу признаться, что, как правило, готовлю свои тексты *для любого гуманитария, интересующегося философией*. По опыту знаю, что читательские отклики нефилософов порой поражают своей адекватностью и смысловой плотностью.

Хочу рассказать о моем друге-однокласснике Эвире Ивановиче Муравьеве.

Он окончил факультет журналистики УрГУ, некоторое время работал в газетах, а затем посвятил себя призванию, опробованному с юности. Он выбрал изнашивающе трудный удел актера, играл на многих провинциальных подмостках и окончил жизнь в Бийске, на Алтае, почитаемым артистом тамошнего драматического театра.

Вот что он писал мне в открытке, отправленной 19 марта 1994 г.: «... читаю “Прошлое толкует нас”. Из твоих персонажей мне больше всех понравился Кант, сам же ты восхитил меня в очерке о Хайдеггере. Как мне показалось, твоя оценка “разных философий” зависит от того, в какой мере в каждой из них присутствует “моральное сознание”».

Далее Эвир добавляет: «Сартр вызвал у меня отвращение». И как бы спрашивает: «Ты этого добивался?».

Я никогда не получал рецензии, которая по краткости и точности могла бы сравниться с этим читательским откликом актера из Бийска. Подивитесь, как оригинален и надежен «двойственный индикатор», с помощью которого он определяет качество публицистической статьи: удался ли в ней герой, состоялся ли ее автор. И как правильно (это уж я сам удостоверяю) выделен им критерий, по которому я оцениваю достоинство сопоставляемых философских концепций: степень строгости и задействованности «морального сознания».

* * *

Литературоведы давно подметили, что публицистическая статья производит эффект лишь в том случае, если она оставляет впечатление сочинения, написанного на одном дыхании, а впечатление это легче всего достигается тогда, когда автор действительно работал по вдохновению. Нелли Васильевна напомнила нам об этом.

Известен ряд приемов стимулирования и поддержания литературного вдохновения. Два из них я знаю по опыту.

Первый – это удачный заголовок.

Многие писатели признавались, что даже тогда, когда сюжет повести или рассказа уже сложился, им не пишется, если не найден, не прозвучал в ушах «первый абзац». Надо отыскать и услышать устойчивую, воспроизводящуюся языковую форму заготовленного смысла.

Заголовок произведения играет, мне кажется, подобную же роль. Он не просто приманивает читателя, хотя сплошь и рядом придумывается именно для этого. Он еще стимулирует и дисциплинирует самого автора и, если удался, подзадоривает его, напоминая ему о его таланте. Я настоятельно рекомендую вам ни в коем случае не откладывать поиски точного заголовка на конец работы и не относиться к нему как к привлекательной упаковке, в которую вы завернете свой завершённый труд.

Первый удавшийся заголовок, который мне вспоминается – это название моей статьи о Хемингуэе (статья, историко-культурной по проблематике, социально-политической по сюжету и экзистенциально-философской по главному смыслу). Она была опубликована в одном из последних номеров старого «Нового мира», подцензурно оппозиционного журнала Твардовского и Лакшина. Статья называлась «Цвет трагедии – белый». Разъясняя эту формулу, я писал: «Обычно считается, что подходящая для трагедии обстановка – это ночь, темнота, пугающая таинственность и призрачность. На самом деле темнота есть прибежище убийства, предательства, трусости и путаницы, а таинственность – дешевый интерьер мелодрамы. Трагедия совершается открыто, при ясном свете дня. Цвет трагедии – белый».

В тексте статьи это разъяснение появляется лишь на 30-й странице, во фрагменте, посвященном фиесте. Но его набросок (я хорошо помню) сложился уже в начале работы и, как сегодня говорят, позиционировал мое воображение. Вспоминая о заголовке, я как бы снова и снова говорил себе: не забудь, что ты пишешь о XX веке, столетии настолько подлом, банально злом, что даже настоящая трагедия стала в нем невозможной. И эти напоминания раздували вдохновение, когда оно угасало.

Не могу не рассказать о досадном, но на редкость выразительном обстоятельстве.

На страницах «Нового мира» заголовок «Цвет трагедии – белый» не появился. Статья была названа просто «Цвет трагедии (о творчестве Хемингуэя)». Формулу «Цвет трагедии – белый» снял Твардовский.

Мой редактор И.И. Виноградов, замечательный литературовед и литературный критик, с 1992 года – главный редактор журнала «Континент», рассказывал об это так: «Когда я положил перед Твардовским твою статью, он раздраженно заметил: “Название не пойдет!” Я показал твоё разъяснение. “До этого пассажа, – проворчал Александр Трифонович, – ещё надо добаться. А заголовок – он вот, он на виду! И среди противников наших всегда найдётся такой, который раньше всего подумает о контрасте *белого и красного*. И уж ухитрится сообщить куда надо, будто «Новый мир» намекает на трагедию *белого движения*”».

Из XXI века опасение Твардовского выглядит комичным. В действительности оно было трезвым и даже прозорливым. Александр Трифонович хорошо знал, что такое многолюдная партийная цензура и (это важно) – как она изобретательна, когда дело доходит до подозрения в аллюзиях¹.

Я считаю хорошей находкой следующие формулировки:

– заголовок книги – «Прошлое толкует нас»;

– заголовок статьи о генезисе и смысле прав человека – «Намордник для Левиафана» (журнал «Політична думка», Киев, 1993 г.);

– заголовок философско-правовой публицистической статьи – «Момент дикости: права человека, правосудие и водка» (журнал «Индекс: досье на цензуру», М., 2003);

– заголовок очерка об антропологии старого Канта – «Не дай мне Бог сойти с ума» («Историко-философский ежегодник», М., 2012).

Случается, что заголовок готовится сугубо впрок.

Был в старшем поколении, в плеяде «пятидесятников» неповторимо талантливый мыслитель – Карл Моисеевич Кантор, сын замечательного отца и отец двух замечательных сыновей: Владимира и Максима, работы которых, я надеюсь, многим из вас известны. Карл Кантор пред-

¹ Под неусеченным заголовком «Цвет трагедии – белый» моя статья о Хемингуэе все-таки вышла в свет. – Год спустя, в сборнике «Искусство нравственное и безнравственное» (ред. В.И. Толстых), для которого она еще прежде потихоньку и готовилась.

ложил одну из оригинальных, реформаторских интерпретаций философии Карла Маркса. Пару лет назад я решил, что непременно о ней напишу, и повязал себя хорошим проективным заголовком: «Карлов Маркс». Под такой заголовок нельзя не соорудить текста: слишком досадно, если он пропадет. Я уже сумел кое-что сделать¹. Но заголовок все еще не использован. Он при мне, как памятный узелок, завязанный на носовом платке. Он остается моим вдохновителем.

Разговор о заголовках, возможно, затянулся – и все-таки нуждается в продолжении.

Напомню две формулировки: «Цвет трагедии – белый» и «Прошлое толкует нас».

Напомню и добавлю к ним третью, совсем не броскую, не метафорическую: «Наследие Герцена как проблема западноевропейской истории философии» (таково название доклада, зачитанного мною на институтской конференции, посвященной 200-летию со дня рождения А.И. Герцена).

У трех этих заголовков одна и та же риторическая интенция – интенция провоцирующего парадокса. Я сам не сразу это увидел, но это так.

В развернутом виде мои заголовки должны были бы звучать следующим образом:

1. Сколь это ни парадоксально, но подлинная трагедия совершается не под покровом темноты, как принято думать, а при свете дня.

2. Сколь это ни парадоксально, но не только мы толкуем прошлое, как принято думать, но и прошлое толкует нас.

3. Сколь это ни парадоксально, но наследие Герцена – проблема не только отечественной, как принято думать, но еще и западноевропейской философии.

Эта констатация позволяет поговорить о второй компоненте философско-публицистического вдохновения – об общей *риторической драматургии*, которой подчиняется философская публицистика.

Давайте запишем две логические формулы:

Р есть S

и

Р есть не Z, а S

Сразу поясню, что символ Z выбран потому, что в фонетике обычной речи буква Z похожа на S и может приниматься за S.

¹ См. Соловьев Э.Ю. Трагедия красоты в книге «Красота и польза» // Вопросы философии, 2012, № 12. С. 112–124.

«Р есть S» – это логическая формула утвердительного высказывания; ей так или иначе подчиняются все научные определения.

«Р есть не Z, а S» – это известное правило риторики. Есть два типа мышления, в которых оно организует целые смысловые массивы. Таковы поэзия и философствование.

Выдающийся филолог-парадоксалист Георгий Гачев показал, что множество русских стихов начинается с выполнения формулы «Р есть не Z, а S».

Нет, я не Байрон, я другой,
Еще неведомый изгнанник,
Как он (!) гонимый миром странник,
Но только с русскою душой.

Нет, не тебя так пылко я люблю,
Не для меня красы твоей блистанье:
Люблю в тебе я прошлое страданье
И молодость погибшую мою.

То не ветер ветку клонит,
Не дубравушка шумит,
То мое сердечко стонет,
Как осенний лист дрожит.

Или совсем просто:

Не ветер бушует над бором,
Не с гор побежали ручьи,
Мороз-воевода дозором
Обходит владенья свои...

В 1985 г. я перевел для нашего «Историко-философского ежегодника» статью одного из лучших восточногерманских кантоведов Рудольфа Кленнера. В статье этой по ходу дела демонстрировалось, что для Канта чрезвычайно характерны высказывания типа «Р есть не Z, а S». Кленнер полагал даже, что «Р есть не Z, а S», возможно, было для Канта формулой открытия и выражения философских истин в отличие от специально-научных (в личной беседе он отстаивал это с полной решимостью).

У предположения Кленнера были серьезные основания, и все-таки, как мне думается, суть дела заключалась не в этом.

Кант догадывался о том, что «Р есть не Z, а S», – это формула *философского просвещения* и смысловая схема *публичного предьявления истинных содержаний*. Не для всякого рассуждения она нужна, но для философской публицистики крайне желательна.

Философская публицистика в точном смысле слова – это, конечно же, плод Просвещения. Она расцветает на базе основного стратегического убеждения английских и французских энциклопедистов: истина овладевает людьми (можно сказать «общим сознанием») только благодаря беспощадному обличению их обманов и самообманов. Обман – разъясняющее понятие для таких исконно-просветительских терминов-поризаний, как «суеверие», «предрассудок», «иллюзия».

Эпоха Шиллера и Гёте, романтиков и Гегеля – эпоха размышлений об образовании (*Bildung*) в его отличии от всего лишь просветительства – добавляет к этой стратегии обличения чрезвычайно важное новое представление. Речь идет о видимости (*Schein*): об обмане, за которым нет обманщика, о заблуждении, в котором никто не повинен. Классики немецкой философии привлекают внимание к видимости, непременно требующей таких предикатов, как «объективная» и «естественно-заданная»¹. Легче всего она разъясняется через феномен *миража*, кажимость которого принципиально отличается от кажимости бреда, грезы, субъективной фантазии и ставит примитивных различителей материального и идеального перед курьезными трудностями². Можно сказать, что где-то с середины XIX века в литературе, не отказавшейся от фундаментальных установок Просвещения (в философской публицистике прежде всего) началась – и продолжается по сей день – впечатляющая борьба с миражами, но не просто природными (оптическими), а с миражами социальными, социокультурными и даже экономиче-

¹ Один из лучших знатоков немецкой философской классики замечает: «Рассуждая в духе Платона, можно сказать, что видимость – существующее, которое в действительности не существует. Но, возражая Платону, следует признать действительную, а не мнимую реальность мира видимости, его существенность и безусловное жизненное значение» (Ойзерман Т.И. Размышления. Изречения. М.: «Языки славянской культуры», 2013. С. 28).

² Где-то в восьмидесятых у меня в гостях был старейший из моих друзей-коллег – Ю.М. Бородай, которого я склонен считать мудрецом от рождения. Компания смотрела по телевизору научно-популярную передачу о миражах. Когда на экране, над раскаленным асфальтом шоссе появилось озерцо с обольстительной зеленью по берегу (оазис), Юрий Мефодьевич ткнул пальцем в экран и запустил туда ленинское определение материи: «Вот объективная реальность, данная нам в ощущении».

скими. (Вспомните Марксово – политэкономическое! – понятие «превращенной формы», выявлению философской значимости которого мы обязаны Мерабу Мамардашвили).

Можно сказать, что отчетливое осознание понятия видимости достраивает доверху элементарную культуру публицистической работы.

На языке учительном, который я выбрал для нынешнего разговора, это означает следующее.

(1) Автор философско-публицистического текста должен подчинить формуле «Р есть не Z, а S», конкретное содержание которой уловлено в заголовок, всю его (текста) смысловую драматургию.

(2) Философско-публицистический текст лишь в том случае выполнит именно для него специфичную задачу, если Z имеет онтологический статус *видимости*, а S – онтологический смысл *реальности*, *какова она есть*.

(3) Автор должен постоянно иметь в виду (и акцентировать), что и он, и его читатель заняты опровержением известного широко признаваемого заблуждения. Последнее необходимо обрисовать ярко, выразительно и приманчиво: только в этом случае заявляемая истина обретет модус доказанного парадокса.

(4) Читатель философско-публицистической статьи должен в какой-то момент ощутить, что он не свободен (или по крайней мере не застрахован) от заблуждения, опровергаемого автором. Философско-публицистический эффект нельзя считать достигнутым, если текст не вызвал в читателе хотя бы минимальной реформации его умственно-го склада (говоря популярно – перестройки мировоззрения).

Не спрашивайте с меня образца философской публицистики, который бы вполне отвечал только что сформулированным требованиям. Я такового не создал.

И все-таки мне думается, что в 1966–1967 годах я сумел понять и дать почувствовать другим, что такое риторическая смысловая драматургия философско-публицистического текста. Речь идет о статье «Экзистенциализм (историко-критический очерк)», которая была опубликована в «Вопросах философии», сделалась бестселлером и принесла мне первую литературную известность.

Статья была подготовлена двухлетним обсуждением проблемы объективной видимости, которое мы с Мерабом Мамардашвили вели в рамках еще любезной нам в ту пору марксистской традиции.

Резюме статьи легко могло бы уложиться в форму «Р есть не Z, а S»: «Экзистенциализм – это не «философия отчаяния и страха», как стало

принято думать, а парадоксальное стоическое сопротивление пессимизму и резиньяции».

Статья напрямую оспаривала всего лишь наспех насажденную иллюзию политпросвета. О каких-либо «видимостных структурах» вроде бы и речь не шла.

Однако у статьи был еще и иной, глубинный смысл. Его осматрительно (по-видимому, оберегая меня) обходили рецензенты (Е.Богат и И.Виноградов), но его слышал читатель.

Вот что в личной беседе, состоявшейся в 1968 г., сказал мне выдающийся этик О.Г.Дробницкий, мой коллега по Институту философии и однокурсник по МГУ: «Ты заставляешь задуматься над тем, что экзистенциалисты – это, возможно, единственно последовательные противники *всяческого коллаборационизма*».

Эта реплика поразила меня своей простотой, точностью и проникновением в существо дела.

Да, в статье «Экзистенциализм» под коллаборационистами понимались не только французы, в годы войны сотрудничавшие с немецкими оккупантами (этому был посвящен самый драматичный и прямолинейный фрагмент). Статья целила в социально нередуцируемый феномен, – «во всяческий коллаборационизм»: в любое трусливое приспособление к современным институтам репрессивного величия и оккупантской наглости. Я добивался этого с помощью экзистенциальных шифров, иносказаний и окольно-косвенных свидетельств. В смысловом поле читателя присутствовали и нацистские манифестации, и режим Виши, и Освенцим, и ГУЛАГ, а главное – массы людей, капитулировавших перед ранее неизвестным «преступным государством» (термин К.Ясперса). Коллаборационизм получал смысл едва ли не повсеместной стандартной ситуации, принудительно заданной формы повседневного поведения и «объективной мыслительной формы», как выражался М. Мамардашвили. Речь шла о *полновесной «видимости»* с которой не может справиться никакая рациональная добровольная активность и которую даже осмыслить нельзя, не отказавшись от религии прогресса и историцистского образа мысли (подзапретное попперовское понятие «историцизм» я, разумеется, употребить не мог).

Так (или примерно так) статья была понята многими читателями. Осмелюсь утверждать, что она оказалась философско-публицистическим провозвестием (разумеется, прикровенным, разумеется, робким и мелкомасштабным) романа Василия Гроссмана «Жизнь и судьба». На это незадолго до смерти с одобрительной улыбкой обратил мое внимание В.С. Библер.

Позвольте теперь перейти к узкой теме моей статьи и поговорить о публицистике *историко-философской*.

Отставив в сторону дефиниции и логические формулы, я хотел бы прежде всего дать себе отчет в том, как публицисты нашего цеха жили и работали в позднесоветское и постсоветское время.

И тут, как это ни удивительно, мне придется раньше других вспомнить о человеке, который к цеху историков философии не принадлежал. Речь идет о Н.Я. Эйдельмане.

Натан Яковлевич был просто историком, но относился к редким представителям той нравственно ориентированной гуманитарной историографии, которая была исключительно щедро представлена в дореволюционной отечественной литературе и которую в советское время просто извели.

Его более всего интересовала *история идей*.

Если предельно коротко определить, что сделал Эйдельман в 60–70-х годах, то придется сказать так: он поставил перед глазами общества, присвоившего себе титул развитого социализма, его гнетущее и трудно оспоримое подобие – николаевскую Россию. Он сумел перевести суждения исповедников, отщепенцев, страдальцев, горьких обвинителей николаевской России в такой смысловой регистр, что они зазвучали как адресованные непосредственно нам, обитателям России брежневской. Пушкин, Чаадаев и Вяземский, Белинский, Анненков и Герцен стали звучно и гласно высказываться по поводу нашей действительности и по-новому осветили ее проблемное поле.

Какими же были суммарный диагноз и приговор, вынесенные этими мыслителями российской действительности 70-х годов XX столетия? Их можно уложить в одно слово, до перестройки не употреблявшееся, – *застой!* Да, это ситуационно-историческое понятие-порицание уже присутствовало в публицистике Н.Я. Эйдельмана.

Но, пожалуй, самое любопытное заключалось в том, что описания застоя, которые предъявил Эйдельман, были очень далеки от пессимизма и квиетизма. Эйдельмановский «застой» – это застой *перед реформами*. Реформ *можно ждать* и не по некоему закону повторения, а потому, что застой не в силах подавить и элиминировать прежде начавшееся духовное возрождение.

Подлинный герой Эйдельмана – это, конечно же, не сам николаевский режим: это декабристское поколение и выстрадавшие им нравственные установки. Декабризм – важнейшее для России *этическое событие*: на свет родилось поколение людей, которые отрелись от жиз-

ни бесчестной, послабительной, придворно-рабской и барски-иждивенческой. Социальные и политические решения его представителей могли быть совершенно неправильными, даже пагубными для страны, которую они вознамерились спасти. Они могли тускнеть и меняться. Но однажды установившуюся в них нравственную независимость (автономию, дух самозаконности, если воспользоваться категориальным словарем Канта) уже не могли поколебать ни застенки, ни ожидания приговора, ни сибирские рудники.

Все это с удивительной ясностью высказала книга «Лунин» (1970), на мой вкус – лучшее произведение, вышедшее из-под пера Натана Эйдельмана.

Быть человеком чести по-лунински значило не страшиться исторически восторжествовавшей силы и не терять сознания собственного достоинства ни перед каким внешним величием, вплоть до имперски-государственного.

Статьи и книги Н.Я. Эйдельмана сыграли немалую роль в моем профессиональном (да, возможно, и гражданском) самоопределении. Где-то в начале 70-х я понял, что обязан попробовать силы в историко-философской публицистике, то есть попытаться говорить о современности, прямая оценка которой все более подпадала под цензурно-идеологические запреты, «на косвенном языке», с помощью актуального профилирования событий и мысленных усилий, принадлежащих прошлой истории. Я не один примеривался к этому нелегкому занятию.. То же самое, как нетрудно было заметить, делали в ответ на начавшуюся ресталинизацию и такие историки философии (люди одного со мной поколения), как Е.Г. Плимак, Ю.Ф. Карякин, А.А. Лебедев, А.И. Володин, В.Ф. Пустернаков. Правда, они обращались прежде всего к отечественному духовному наследию, его речью пытались возместить прогрессирующую нравственную немоту. Я же (по характеру моей профессиональной подготовки и моих интересов) видел свою задачу в том, чтобы вовлечь в толкование российской советской действительности западную, новоевропейскую историю общества и мысли.

Как я понимал и понимаю историко-философскую публицистику, можно видеть из моей статьи «Теории общественного договора и кантовское моральное обоснование права». Она была опубликована в 1974 г., в пору уже начавшегося интеллигентского осознания застойных процессов, в книге «Философия Канта и современность». Сугубо академическая в значительной части собранных в ней исследований, книга все-таки отвечала своему названию, порой даже со скандальной точностью. Последнее следует прежде всего отнести к моей публикации. Подго-

товляя ее, я не вспоминал о публицистике Эйдельмана (и даже знал ее в ту пору еще недостаточно хорошо). Однако суждение, к которому я через аллюзии вел себя и читателя, оказалось тем же, которое формировал Эйдельман: современная Россия, толкуемая прошлым, – это застой перед реформами.

Вот как я излагал наблюдения итальянского правоведа Чезаре Беккариа за жизнью стагнирующих абсолютных монархий последней трети XVIII века: «При деспотическом режиме [...] рано или поздно складывается такая форма общежития, где “у большинства людей отсутствует мужество, одинаково необходимое как для великих преступлений, так и для великих подвигов”». От них нельзя уже ожидать ни граждански-патриотических начинаний, ни даже сколько-нибудь значительной деловой энергии. Они либо безынициативны, либо цинично-безнравственны во всем, что касается общих интересов. Лишь в сфере межличных отношений еще сохраняются какие-то проблески морального образа мысли. «При наиболее тяжелом деспотизме, – замечает Беккариа, – дружба является наиболее драгоценной, а семейные добродетели, всегда посредственные, становятся наиболее распространенными или скорее единственными. Слава этого общества постепенно меркнет, а богатство оскудевает. Что же, по мнению Беккариа, может спасти общественный организм от такого стихийно наступающего оцепенения? Его ответ предельно ясен: необходимо *принудительное ограничение самой принуждающей власти*»¹.

Напомню историю, которую однажды уже рассказывал моим читателям.

Издательский редактор книги «Философия Канта и современность» Л.А. Финкельберг трижды проставлял на полях только что процитированного текста предупредительные знаки. Однако на его сигналы не откликнулись ни я, автор, ни ответственный редактор всей книги Т.И. Ойзерман (сейчас, в год, когда отмечается столетие Теодора Ильича, я лишний раз выражаю ему за это уважение и признательность). В июне 1973 года Финкельберг, не поднимая тревоги, сдал книгу в набор. В августе 1973-го он уволился из издательства, а в середине 1974 – отбыл в Израиль.

Редактора Финкельберга, конечно же, тревожила игра в аллюзии, – тревожило появление нежелательных социально-исторических аллегорий. Да, аллюзии образовались, они были налицо. Но имела ли место «игра в аллюзии»? – Искренне в этом сомневаюсь. Я сел за тексты Беккариа вовсе не для отыскания легко опознаваемых исторических по-

¹ Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 194–195.

добий; не в этом состоял мой исследовательский интерес. Подобия пришли сами и, надо сказать, в наличной современности они сплошь и рядом высвечивали и проявляли то, что до обращения к Беккариа *не было видно*. Говоря языком литературоведения, подобия, по строгому счету, работали здесь вообще не как аллегории, выразительно оформляющие то, что мы уже знаем, а как *метафоры*, расширяющие наши восприятия и догадки¹.

Еще более неожиданный эффект вызвало чтение философско-правовых размышлений Канта. В этом случае исторический материал просто выводил за пределы того, что я, как свидетель своего времени, переживал и понимал: тексты XVIII века подсказывали известные проектные представления, известные суждения о будущем.

Так, анализируя взгляды Канта на кризисную и застойную абсолютистскую государственность, я *чувствовал себя вынужденным* обобщать его программу в следующих выражениях: «Кант требует, чтобы мероприятия, обеспечивающие правовую справедливость, непременно опережали и приуголаживали все другие правительственные акции, имеющие в виду, скажем, развитие экономической самостоятельности населения, рост благосостояния государства и т.д. Концепция Канта с логической неизбежностью приводит к следующему важному выводу: ни одна затеваемая властью крупная социальная реформа не будет иметь успеха, если ей не предшествует ряд строго правовых мер, направленных на искоренение основных злоупотреблений деспотизма, на создание условий для широкой гласности, на пресечение преступлений, наиболее соответствовавших сущности деспотического режима. Только выполнив этот свой “первичный долг” и полностью рассчитавшись со своим “доправовым” прошлым, принуждающая власть может рассчитывать на то, что ее инициатива сможет встретить одобрение и поддержку...»².

Можно ли сказать, что этот текст, опубликованный в 1974 году, был просто аллюзией, что он шифровал, «аллегоризировал» уже повсеместно лелеемые проекты и программы и позволял передовой интеллигенции перемигиваться по поводу ее подзапретных надежд? – Да не было в ту пору никаких надежд! Тоска стояла зеленая. Текст, конечно, перекликался с некоторыми горько-ироническими суждениями, которые вызывала захлебнувшаяся экономическая реформа (косыгин-

¹ Талантливый киновед и кинокритик Даниил Дондурей затронул эту тему в одной из февральских передач телеканала «Культура» (2014) при обсуждении парадоксального *творческого потенциала подцензурной мысли*.

² Там же. С. 219.

ская, как ее тогда называли). Но, по строгому счету, он вообще не имел в середине 70-х годов сколько-нибудь определенных идейно-психологических аналогов. Скорее, можно было бы сказать, что через мое толкование *Кант пророчествовал о перестройке и демократизации*, которых еще предстояло ждать и ждать. Да и в перестроечном процессе он предвещал не доминирующие настроения, а как раз наиболее проблематичный, острый, спорный его мотив (идею примата политико-правовых решений над экономическими и социально-патерналистскими, которая ведь и сегодня, во втором десятилетии XXI века, многими встречается в штывы).

* * *

Здесь необходимо акцентировать следующее, возможно, наиболее существенное обстоятельство. Когда мы просто сравниваем политические режимы (например, Францию при последних Людовиках и брежневскую Россию), мы, в общем-то остаемся при отдаленных подобиях, при аналогиях, которыми опасно было бы увлекаться, поскольку они склоняют к практике повторений.

Иное дело, когда мы обращаемся к наследию масштабного, самостоятельного, нравственно независимого *мыслителя*, жившего в социальной ситуации, похожей на нашу. Мы, нынешние, сталкиваемся в нем со свободой и решительностью суждений, которые сплошь и рядом значительно превосходят наши собственные. Мы находим в нем готовность к терпеливому убеждению, самокритичность, последовательность, культуру ведения спора, до которых, к стыду своему, сами еще не доросли.

Хочу акцентировать выражение «мы» («мы, нынешние»), которое я только что употребил. В дальнейшем оно иногда будет использоваться мною как *термин*, замещающий «современность».

Зададимся наиболее общим вопросом: «Что мы, нынешние, ищем в выдающемся мыслителе прошлого?»

(1) Невозможно отрицать, что чаще всего в нем надеются найти просто *подсказку*, то есть ответ на вопросы, формулировка которых установилась и вполне удовлетворяет.

В 1961 г. состоялся XXII съезд КПСС, принявший третью программу партии. Закрывая его, Н.С. Хрущев провозгласил: «Наши цели ясны, наши задачи определены, за дело, товарищи!» Эти слова заслужили того, чтобы сделаться хрестоматийным примером идеологического фарса: за ними стояло обещание построить коммунизм при жизни одного поколения, за ними последовали серьезные бедствия села, общее

вздорожание жизни, неудачи при космических запусках, карибский кризис, выставка в Манеже и заговорщическая смена власти.

Вместе с тем, формула Хрущева с директивной краткостью и точностью обозначила *известный тип переживания современности*.

Периоды социального оживления и относительной стабильности обычно порождают уверенность в отношении целей и задач и, как следствие, – сознание однозначной определенности исторического проблемного поля. Более того, этот образ мыслей (программный) может обеспечивать достаточно внушительные и длительные практические успехи.

А что общество, тяготеющее к программному образу мысли, разыскивает в культурном наследии? – Надо сказать, весьма немного. Во-первых, добываются свидетельства об успехах, которых предки достигли в преследовании подобных же ясно определенных целей (то есть голоса одобрения из прошлого). Во-вторых, – просто дельные советы. Авторитетные одобрения и дельные советы – таковы, на мой взгляд, две важнейшие категории исторических посланий, которые извлекаются из культурного наследия в формате подсказок.

А теперь зададимся вопросом: как общество, тяготеющее к программному образу мысли, должно относиться к выдающемуся мыслителю прошлого?

Чаще всего в нем видят просто конденсатор былого опыта, который недостаточно известен, а потому еще не в полной мере вовлечен в практику.

Но существует ли такое явление, как конденсация совокупного опыта в чем-то индивидуальном сознании?

Думаю, что обоснованный утвердительный ответ здесь едва ли возможен.

Но тогда правильнее было бы искать авторитетного одобрения и дельных советов не у истории идей, не у ее незаурядных героев, а просто у хороших врачей, естествоиспытателей, строителей, художников, правителей, военачальников. – Выдающийся мыслитель – фигура малоподобная и избыточная для подсказок.

(2) Существует, однако, второй уровень (и второй тип) вопрошающей апелляции к прошлому. Мы нынешние поднимаемся на него тогда, когда начинаем сомневаться в определении самих целей и задач, когда испытываем тревогу (пусть смутную, пусть прячущуюся) по поводу постановки нами наших проблем. У нас появляется потребность взглянуть на себя со стороны, потребность в *иномыслии*, оптимальным вариантом которого надо признать проницательный взгляд *из другого времени*.

В 1984 году Ю.В. Андропов дошел до полной программной растерянности, сорвался и возопил: «Мы не понимаем общества, в котором живем». С директивной краткостью и точностью Юрий Владимирович обозначил крайнее расстройство программного образа мысли, известное не одной только коммунистической идеологии. Ситуация комически безнадежна: стране требуется иномыслие, а где его взять, если чужое закрыто «железным занавесом», а свои инакомыслящие – безмолвствуют за сто первым километром? В этой ситуации выдающийся мыслитель иной эпохи лучше, чем кто-либо другой, может удовлетворить запрос на иномыслие. И не потому, что он конденсирует неизвестный нам исторический опыт (последнее, как я уже отметил, сомнительно). Он отвечает этому запросу благодаря качествам, которые я назвал и акцентировал выше – благодаря масштабности, самостоятельности и нравственной независимости его мышления. Эти качества позволяли ему быть иномыслящим уже в его собственное время.

Выдающиеся мыслители как правило выходили за пределы своей социальной ситуации, ставили под сомнение утвердившиеся определения целей и задач и меняли все преднайденное проблемное поле. Они имели мужество считать злободневное суетным; они сплошь и рядом уходили из жизни, оставшись непонятыми; их теоретические открытия, как недавно прекрасно выразился В.С. Степин, были «открытиями в отсрочку, открытиями на будущее».

Именно способность выдающихся мыслителей отвлекаться от прагматики их собственного времени делает возможным обращение их взора на нашу сегодняшнюю жизнь.

Здесь необходимо существенное пояснение.

Было бы неправильно утверждать, будто в период расстройтва программного образа мысли в нас непременно рождается *осознанная потребность* в иномыслии, а культурное наследие *удовлетворяет* эту потребность. Нет, в отношении выбора целей и задач не может быть никаких исторических подсказок, готовых к употреблению. Тексты выдающихся мыслителей прошлого, скорее, *лишь пробуждают* потребность в иномыслии, открывают его возможность и запрашивают, чтобы *мы сами* наново, по-другому определили свои цели и задачи. Случается, что они (великие тексты) безжалостно вторгаются в расшатанное здание проектных представлений, разваливают его и стимулируют *metanoia* (коренную *умоперемену*).

Вместе с тем, эффект этого вторжения, как правило, существенно отличается от резиньяции и паники. Иномыслие выдающихся мыслителей не переживается как обрушившееся на нас бедствие, потому что вместе с по-

ниманием сомнительности (даже *негодности*) наших планов и ожиданий оно приносит еще и утешающее понимание их *суетности*. Оно подводит наше мышление к состоянию *экзистенциального философствования*.

В 60-х годах прошлого века М. Хайдеггер, размышляя над этим понятием, написал краткий, но весьма выразительный очерк, посвященный немецкому глаголу *«besinnen sich»*.

В буквальном пересказе на русский *«besinnen sich»* звучало бы причудливо: «[заново] осмыслиться». По словарям мы переводим его как «опомниться», «прийти в себя», «припомнить что-либо». Но семантически щедрый русский язык подсказывает еще и «очнуться», «очухаться», «оглянуться», «одуматься», «остановиться, чтобы помыслить». Он как бы пытается вдохнуть в немецкое слово эзотерический смысл *еврейской субботы*, – дня, когда от всего житейски-практического надо отрешиться как от греховной суеты и, задержав действие, духовно вслушаться в смысл Божьего Слова.

И всё это может уложиться в хайдеггеровское разъяснение эзистенциального философствования через глагол *«besinnen sich»*. Немецкое *«besinnen sich»* – достаточно точный аналог уже упомянутого мною греческого *metanoia* (умоперемена), подразумевающего страдательное обновление всего образа мысли. В латинских текстах Библии *metanoia* стала передаваться понятиями раскаяния и покаяния. Но «умоперемена» заставляет вспомнить и о ренессансно-реформаторском понятии «второго рождения», которое применительно к философствованию начинал обсуждать М. Мамардашвили ...

Круг понятийных ассоциаций, которые вызывают эти смыслоёмкие слова, необычайно широк. Суждения выдающихся мыслителей прошлого обостряют кризис сносившегося программного образа мысли, но одновременно помогают освободиться от его суетливой путаницы. Они позволяют встать на якорь безусловных и надвременных моральных достоверностей и заняться терпеливой и основательной, исторически корректируемой «переоценкой ценностей». Этот мотив честной задержки, необходимой для открытия и выстраивания нового проблемного поля, уже в 70-х годах минувшего века зазвучал в нашей публицистике, освещавшей историю идей. Он слышен в работах Н.Я. Эйдельмана, Ю.Ф. Карякина, Л.М. Баткина, а позже – в замечательных лекциях профессора Ю.М. Лотмана о русской культуре. Он встретил особое сочувствие и понимание в контексте громких (сперва самоуверенных, затем почти истеричных) партийных призывов к прагматической спешке.

В начале 80-х в интеллигентских кругах широко ходило гениальное четверостишие поэта Леонида Мартынова:

Это почти неподвижности мука:
Мчаться куда-то со скоростью звука,
Зная при этом, что есть уже где-то
Некто летящий со скоростью света.

Четверостишье читалось как вызывающая иронико-поэтическая отповедь партийному «Догнать и перегнать!», да, пожалуй, и как ответ на оба вышеприведенных слогана, брошенных генеральными секретарями: на хрущевский (бравурный) и андроповский (панический).

(3) Высвобождая нас сегодняшних из идейной суеты, останавливая для длительной и углубленной работы над смыслами, тексты выдающихся мыслителей прошлого все чаще заставляли задумываться над тем, как мыслители эти рассуждали, доказывали, отстраняли, строили гипотезы. Тексты уже не только обеспечивали экзистенциальное «опоминание», но вдруг намекали на будущее и задавали известные проектные представления (как это получалось, я пытался показать, рассказывая о своей работе над философско-правовой концепцией Канта).

Но этого мало. Мыслители минувших эпох поражали и поражают нас культурой общения с читателем, культурой спора и обсуждения, обладающей явными преимуществами перед нашей нынешней.

В подцензурно робкой беллетристике 70-х годов их тексты звучали вдруг как манифесты свободной речи – доказательной, уверенной и терпимой.

В пору масс-медиа, при засилии митингового дискурса и запланированно безрезультатных дискуссий, участники которых стравливаются уже самими их названиями: «К барьеру!», «Поединок», «Особое мнение», – и регулярно учиняют свары, эти же тексты смотрятся как образцы монологически развертывающегося диалога, направленного на достижение вполне определенного конечного вывода или минимально возможного содержательного согласия.

Есть немало свидетельств того, что историко-философская публицистика способна помочь формированию не только самостоятельного познающего мышления, но еще и цивилизованной *гражданской публичности*, о которой так много говорится сегодня. Однако выполнять подобную работу может не всякое историко-философское исследование.

Какие же установки, методы, жанры для этого требуются? Что надо делать историку философии, чтобы поднять веки на глазах почившего мыслителя, обратить эти глаза на нас нынешних, а затем заставить его аргументированно обсуждать современную проблемно неоформленную жизнь?

* * *

Два года назад на конференции «История философии: вызовы XXI века» я представил небольшой доклад, называвшийся «История философии как музей и театр». М.А. Маслин проаннотировал его в следующих любезных выражениях: «Мне понравились две интересные метафоры, которые предложил и образно обосновал Э.Ю. Соловьев [...] Метафора театра, как я ее понимаю, вовсе не подразумевает “идолы театра” Бэкона, а указывает на своеобразную театральность философа-профессионала, который действует подобно режиссеру и актеру (одновременно), создавая свой текст, предназначенный для представления на философской сцене»¹.

Размышляя над феноменом «история философии как театр», я позволил себе ввести понятие *реконструктивной импровизации*. Напомню и поясню, о чем идет речь.

Реконструктивная импровизация – исследовательское поведение особого типа.

Оно от начала определяется тем, что историк философии пытается судить о выдающихся мыслителях прошлого так, как если бы они «были свехисторичны по характеру своих свершений и вследствие этого являлись вечными современниками» (К. Ясперс). Теодор Ильич Ойзерман недавно так отчеканил эту позицию: «Разграничение новой, новейшей и старой, даже древней философии носит главным образом хронологический характер, ибо старая, даже самая древняя философия не стареет. Платонизм, аристотелизм, стоицизм, скептицизм, эпикуреизм и, конечно, не только они одни – современны»².

Как свехисторичное в истории, высказывания выдающихся мыслителей образуют «аналог кокона священных текстов» (К. Ясперс) и их изучение не должно принципиально отличаться от работы богословов-экзегетиков над текстами Писаний.

Этот предельно уважительный *взгляд в прошлое из современности* делает возможным самое существенное – оценочно-критический *взгляд на современность из надвременной мудрости*. В историке философии развивается способность к «актуальным вариациям на мотивы философской классики» (М.К. Мамардашвили). Историк пытается понять:

(а) как выдающийся мыслитель прошлого (например, Аристотель, Декарт, Кант или Маркс) откликнулся бы на наши сегодняшние проблемы;

¹ История философии: вызовы XXI века // Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. – М.: «Канон+», 2014. С. 325.

² Ойзерман Т.И. Размышления. Изречения. М.: Языки славянской культуры. 2013. С. 24.

(б) какие неведомые нам вопросы он поставил бы перед нашей современностью. Или: какие из проблем, именуемых актуальными и чтимых в качестве таковых, он признал бы суетными, толкая нас к глубокой реформации нашего образа мысли.

(4) Однако не менее существенна и оборотная сторона задачи: творчески вовлекая выдающихся мыслителей прошлого в обдумывание нашего теперешнего насущного бытия, реконструирующий импровизатор сплошь и рядом делает это через самостоятельное достраивание их концепций, через попытку выявить и осилить своим умом не обозначенные ими противоречия, неувязки, смысловые конфликты (именно это прежде всего имеет в виду термин «реконструктивный» в выражении «реконструктивная импровизация»).

Историк философии берет на себя (под свою творческую ответственность) глубинный смысл трактуемого философского учения и оказывается перед интеллектуальным заданием, по поводу которого Ф. Шиллер однажды высказался дерзко, заносчиво, но совершенно точно: попытаемся мыслить по Платону лучше, чем сам Платон.

Но спрашивается, есть ли у нас для этого способность и право?

На данный вопрос утвердительно ответил В.В. Васильев в тезисах, представленных на нашу конференцию (в книгу «История философии: вызовы XXI века» тезисы, к сожалению, не вошли).

Историк философии вправе претендовать на более адекватное выражение и развитие концепции, которую он изучает, уже потому, что живет *позже* ее создателя. Историк лучше, чем его философ, знает о несовершенстве учения, отстаивавшегося последним, о его поучительной судьбе, о том, как оно *испытывалось* в науке и культуре и в какой мере осталось *не понятым* чередою потомков.

(5) «Реконструктивная импровизация» открывает совершенно удивительные возможности истории философии, всегда привлекавшие публицистов.

Она позволяет, например, выстраивать свободные композиции на следий, не детерминированные никаким «естественно-историческим процессом». Таковы знаменитые «три К» Мераба Мамардашвили: Картезий, Кант, Кафка. Таково сопряжение Декарта и Киркегора, блестяще выполненное в одной из статей А.Л. Доброхотова. Таков давний историко-этический замысел А.А. Гусейнова: Аристотель, Кант, Бахтин.

Широкие горизонты смыслов (в том числе и самых актуальных) мог бы открыть написанный в XXI веке ответ Канта на критику Гегеля, или ответ Гегеля на критику Маркса. – Или, скажем, отклик античных киников на разгул современного цинизма (причудливый, но весьма ин-

тересный замысел, вчерне прорисованный в немецком бестселлере 90-х годов, книге П. Слотердайка «Критика цинического разума»).

(6) Важно помнить далее, что никакого завершеного канонического списка «вечных современников» не существует. В начале девятнадцатого века в число надвременно великих включили Спинозу, в начале двадцатого – Киркегора. Сегодня я все чаще думаю о том, что презумпции величия (исходно-позиционного признания сверхисторичности) заслуживает К. Ясперс.

В 60-х годах, в книге «Экзистенциализм и научное познание» я пытался разобраться с ним как с идеологическим современником. Я стоял тогда на позициях марксистской критики, а это предрасполагало к суждениям односторонним и тенденциозным¹. Но некоторые из тогдашних констатаций и оценок я готов был бы повторить и сегодня.

Впрочем, не будет ни упрямого повтора, ни оговорок, ни покаянно-искупительной коррекции ранее написанного. Не будет потому, что к концу минувшего века Ясперс идеологически иссяк, канул в Лету для митингового дискурса всех видов (то же самое, между прочим, надо сказать и о Сартре)². Значит ли это, что Ясперса следует трактовать как философа, который умер и в мертвых пребудет? Мне думается, нет. Чем дальше идет время, тем яснее делается, что меж канувших в Лету Ясперс, возможно, – один из лучших, один из самых достойных *во все времена*. Его связи с экзистенциалистской средой порваны и забыты, но он по заслугам пребывает в круге Платона, Канта, Гёте, Гегеля, Шеллинга, Киркегора.

Ясперс был слишком связан дискурсом романтики, чтобы социально-критически осилить сложнейшую ситуацию второй трети XX века. Вместе с тем, он сумел, ничем себя не запятнав, трансцендировать за пределы своей ситуации в грандиозное и новаторское вопрошание о духе и духовных болезнях.

И немало мог бы сделать тот, кто увидел бы, что наследие Ясперса требует реконструктивной импровизации и через нее способно просветить нас нынешних. Этому *просвещению из Леты* поддадутся, мне кажется, многие из ныне насущных мировых и российских проблем, начиная с философско-правовой тематики Евросоюза, кончая повсеместно вспыхивающим вопросом об историческом величии и исторической вине;

¹ Особенно в теме «экзистенция и коммуникация».

² В 1967 году я уже как бы предчувствовал это, говоря о философской моде на экзистенциализм. Моя статья в «Вопросах философии» заканчивалась метафорой, многим казавшейся странною: «Круги все дальше бегут по воде, но тело, падением которого они вызваны, уже опустилось на дно».

начиная с размышления *об отношении религии и философии*, которое сопутствует ныне многим конфессиональным раздорам, кончая темой оптимально эффективного *отношения философии и науки* в проектах реформы РАН. Только мыслить по Ясперсу нам придется самим.

* * *

В нижеследующих разделах я, искупая вину за былые критико-полемические прегрешения, попытаюсь воздать должное заслугам Ясперса в выявлении возможностей *публицистического кантоведения*, которому отдаю немало сил на протяжении вот уже более четверти века.

* * *

Регулярно повторяющиеся реактуализации кантовского наследия можно считать особой и особо интенсивной областью историко-философской публицистики.

Заметное место в их ряду занимают попытки предъявить Канта как *политологического и философско-правового современника*. Рекордной по числу политико-юридических актуализаций является пятидесятистраничный текст «К вечному миру» (1795), – по нынешней беллетристической мерке – статья для «толстого журнала».

Замечательное сочинение Канта само имеет по крайней мере две отчетливые приметы философской публицистики. Во-первых – заголовок, парадоксалистский и шокирующий для немецкого языкового слуха. «К вечному миру» («Zum ewigen Frieden») – это надпись над воротами немецких кладбищ. В тексте кантовского трактата она получает такое разъяснение: *либо вечный мир между народами, либо всеобщий кладбищенский покой* («P есть не Z, а S» в предельном смысле «либо S, либо Z»). Во-вторых, – общая смысловая динамика трактата: движение от академического обдумывания формул только что заключенного мирного договора (Базельского договора между Францией и Пруссией) к теме «политика и мораль» и далее – к прояснению ключевого значения гласности (публичного обсуждения) для достижения исторически возможного единства политики и морали. Силою кантовского воображения международное право ставится перед опасностью *современной войны* и делается таким проблемным полем, на котором философ не может не быть публицистом¹.

¹ См. подробнее: Соловьев Э.Ю. Государство, гражданский правовой порядок и права человека в глобально-историческом проекте Канта // Государство. Общество. Управление. Под ред. С.А. Никольского и М.Б. Ходорковского. М., 2013. С. 271–293 – <http://iph.ras.ru/uplfile/philec/gou/soloviev.pdf>

Девятнадцатый век не проявил должного публичного интереса к трактату Канта. Полемика с ним, порой глубокая и острая, обреталась либо в факультативных фрагментах господствовавших системных осмыслений права и истории (у И.Г. Фихте, Гегеля, Шеллинга), либо в рецензиях, направлявшихся в малотиражную академически-философскую периодику (Ф. Гентц, Ф. Шлегель).

Двадцатое столетие обнаружило и продемонстрировало удивительное публицистическое дальное действие трактата «К вечному миру».

Первая мировая война заставила расслышать его безжалостно предостерегающее звучание. Подготовка и обсуждение Версальского договора сопровождалась взрывом злободневного кантоведения. Настоящим историко-философским бестселлером стала брошюра Карла Форлендера «Кант и идея союза народов» (1919). Один из лидеров марбургского неокантианства, первопроходец этического социализма, доходчиво обрисовал скрытую драматургию кантовского проекта: трансцендентальный идеал международной политики обнаруживает свою реалистичность (неутопичность) с того момента, как осознана угроза всеобщей катастрофы. Делу трансцендентально-критического просвещения политиков немало содействовало и приложение к брошюре, озаглавленное «Кант и Вильсон». Форлендер показывает, что известнейшее публичное выступление двадцать восьмого президента США: «Четырнадцать пунктов Вильсона», представленных Конгрессу 8 января 1918 г., – в сущности говоря, содержит в себе конспективную актуализацию кантовского трактата. Сам Вильсон никогда прямо не ссылаясь на Канта, но ряд убедительных признаков указывает на то, что он был хорошо знаком с текстом «К вечному миру»¹. Заветные кантовские идеи угадываются за такими президентскими инициативами, как открытое обсуждение мирных договоров, пресекающих тактику тайных межправительственных соглашений; нестесненная торговля для всех наций, стоящих за мир; справедливые гарантии того, что национальные вооружения сократятся до минимума, соответствующего государственной безопасности. Голос Канта особенно хорошо слышен в финальном, четырнадцатом пункте Вильсона: «Должно быть образовано общее объединение наций на основе особых статусов в целях создания взаимной гарантии политической независимости и территориальной целостности как больших, так и малых государств».

Наконец, сам институт, в учреждении которого Вудро Вильсон склонен был видеть свое высшее жизненное достижение, а именно – Лига

¹ См. об этом: *Beestermöller G. Die Völkerbundidee. Stuttgart. 1995. S. 101–104.*

наций, может трактоваться как импровизация на кантовскую тему, осуществленная средствами практической политики.

Время обсуждения Версальского договора и формирования Лиги наций было временем первого публицистического триумфа кантовского трактата: об этом сочинении вспомнили сотни беллетристов на всем пространстве Европы.

Но, пожалуй, еще больший интерес оригинальная смысловая драматургия кантовской идеи вечного мира вызвала после второй мировой войны, – в контексте формирования концепции открытого правопорядоченного общества, которое клятвенно отрекается от тоталитаризма и авторитарно-полицейских режимов.

Невозможно назвать другого философа прошлого, идеальные проектные построения которого были бы столь же близки политическим реальностям Нюрнбергского процесса, Организации Объединенных Наций, Всеобщей декларации прав человека, дипломатии детанта, осуществляемой под угрозой мироразрушительной термоядерной войны. То же можно сказать о последующих десятилетиях, например, о реальности ЕС. Актуализация кантовских идей занимает серьезное место в философском осмыслении его насущных проблем.

Среди десятков сочинений, вовлекающих в это осмысление высокообразованного политически ангажированного читателя, пожалуй, прежде всего следует вспомнить книгу Юргена Хабермаса «Расколотый Запад» (2004). Она убедительно показывает, что Кант, которого власти дум разобщенной и воюющей Европы легко и охотно зачисляли в разряд визионеров, в дискуссиях Европы объединяющейся играл и продолжает играть роль прозорливого и трезвого советчика.

Не иначе обстоит дело и в случае современных споров о миссии, структуре и уставных принципах Организации Объединенных Наций¹.

После кантовского проекта мира, заявил в 2003 г. известный немецкий писатель и философ Р. Сафранский, не было предложено ничего, что по богатству мыслей и (я прошу расслышать это) *по реализму* можно было бы поставить с ним рядом².

¹ Не могу не отметить, что суждения и ожидания в отношении ООН, которые президент В.В. Путин высказал 28 сентября 2015 г. на тридцатой, юбилейной сессии Генассамблеи, вполне отвечают кантовскому образу мысли: «ООН – структура, которой нет равных по легитимности, представительности и универсальности». Вместе с тем было бы утопией предполагать, что «в ней будет царить единомыслие». Это организация, суть которой «заключается в поиске и выработке компромисса, а ее сила – в учете разных мнений и точек зрения».

² См. *Safranski R. Wie viel Globalisierung verträgt der Mensch. Wien, 2003. S. 47.*

Полный и ответственный русский перевод трактата «К вечному миру» появился лишь в семидесятых годах минувшего века. Его актуально публицистическое освоение было многоплановым и быстрым. Важную роль при этом сыграла исследовательская работа И.С. Андреевой и особенно – издание ею сборника трактатов о вечном мире, ключевое положение в котором заняло сочинение Канта¹.

На Международном кантовском конгрессе в Москве, приуроченном к 200-летию со дня смерти и 280-летию со дня рождения философа (май 2004 г.), тема проекта вечного мира была затронута не менее, чем в десяти докладах, и едва ли не каждый из них содержал публицистическую компоненту. Доклады эти, сделанные кантоведами из Германии, Франции, США, Украины и России, стали одним из поводов к формулированию следующего резюме, вынесенного нами на суперобложку издания, которое объединило материалы Конгресса: «В XIX веке не было недостатка в рассуждениях на тему “Кант устарел”. В советах и ориентирующих идеях создателя трансцендентально-критической философии видели едва ли не эталон “кабинетных построений”, от начала и навеки мечтательных. Двадцатое столетие с изумлением засвидетельствовало дальновидность Канта, – занялось парадоксом его отсрочено реалистического идеализма. Чаше, чем любое другое учение, относимое к разряду классических, кантовская философия вовлекается в современность в статусе непонятого (или, по крайней мере, недооцененного) проекта. Она из прошлого говорит о возможных сценариях будущего»².

Но есть еще одна область кантоведческой публицистики, по увлеченности и страсти сопоставимая с политико-правовыми актуализациями кантовского наследия. Я имею в виду обсуждение самого *историко-философского процесса* и его расчленения на духовные формации, этапы, периоды и господствующие течения. Где-то с последней трети XIX века мышление Канта превращается в камень преткновения для истории философии, проникнутой благодушною верою в прогресс и ориентированной на модели поступательного, кумулятивного развития, которые получили признание у историков науки.

Начало соответствующей (никогда уже не прекращавшейся) полемики можно маркировать 1865 годом, когда появилась нашумевшая

¹ Трактаты о вечном мире. СПб.: Алетейя, 2003.

² Иммануил Кант: наследие и проект / Под. ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой, Э.Ю. Соловьева. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2007.

книга Отто Либмана «Кант и эпигоны» (с этого же года отсчитывают обычно и неокантиантское движение). Сочинение Лейбмана читалось как резкий, критико-аналитический отклик на амбициозные спекулятивные панорамы истории философии, выходявшие из-под пера немецких профессоров-гегельянцев¹.

Панорамы тяготели либо к изображению поступательного шествия философии как «науки наук», либо (в романтическом варианте) к выявлению сменявших друг друга органических стадий в развитии «германского духа». Канту здесь, как правило, отводилась роль зачинщика триумфального немецкого системосозидания, – роль великого первооткрывателя, идеи которого вместе с тем как бы самим Провидением предназначались для поэтапного восполнения, преодоления и «снятия»².

Собственные амбиции Отто Либмана (его претензия на устранение понятия «вещи в себе» как «ответа на вопрос, который нельзя задавать»; его стремление к разворачиванию последовательно феноменалистской онтологии) не получили сколько-нибудь широкого признания. Но глубокое впечатление произвело обнаруженное Либманом кричащее несоответствие между спекулятивным дискурсом гегельянцев и языком экспериментальной психологии и новых логических исследований. На этом фоне делалась слышимой и убедительной основная историко-философская тревога Либмана, – его обеспокоенность тем, что трансцендентально-критическая философия, возможно, остается непонятой как раз в наиболее продуктивных и значимых, наиболее современных ее догадках. Каждый раздел книги Либмана завершался призывом «Назад к Канту!», и слова эти воспринимались как формула обновляющей реконструкции. Последнее хорошо понял Вильгельм Виндельбанд. Выступая от лица развивающейся науки (но уже не экспериментального и логического, а гуманитарного знания – с его впервые уловленной методологической спецификой), он следующим образом переиначил призыв Либмана: «Понять Канта – значит превзойти Канта».

¹ Нельзя не признать, что в их ряду были систематические исследования, отмеченные высокой общекультурной эрудицией и философско-исследовательским талантом (таковы, например, работы Куно Фишера, посвященные выдающимся мыслителям XVII–XIX и сложившиеся затем в десяти томную «Историю новой философии»). И все-таки основная масса этой продукции подпадала под понятие, найденное Либманом, – под «эпигонство».

² Во Франции аналогичная работа проделывалась Виктором Кузеном в его пятитомной «Истории философии», соединявшей спекуляцию Гегеля с лукавыми позитивистскими построениями Огюста Конта.

Апелляции Либмана и Виндельбанда инициировали множество выступлений в журналах, академических альманахах и вестниках. Их податели с публицистической смелостью ставили себя в положение научно-теоретических продолжателей Канта, участвующих в особом, возвратно-поступательном развертывании трансцендентально-критического учения. Подлинно оригинальными и новаторскими можно было признать немногие из этих усилий. Однако господствующее понимание философии Канта как лишенного самодостаточности, всего лишь первостадийного звена в предопределенном шествовании «Кант – Фихте – Шеллинг – Гегель», было навсегда поставлено под сомнение.

Подробное рассмотрение того, как это сомнение развертывалось, разрешалось и сменялось новыми, не входит в мою задачу. Но есть в последующем немецком кантоведении событие, которое я, при выбранной мною теме, не могу обойти вниманием.

В 1955 г. увидело свет замечательное сочинение К.Ясперса «Кант: жизнь, труды, влияние»¹. Давайте заглянем с смысловым заключением этой работы, достойное быть отдельной публикацией в формате статьи.

«В неокантианстве, – вспоминает Ясперс, – имели силу два девиза: «Необходимо возвратиться к Канту» (Либман) и «Понять Канта – значит превзойти Канта» (Виндельбанд). И то, и другое имелось при этом в виду в некотором неадекватном смысле. Возвратиться: как если бы у Канта можно найти установленные истины, которым нужно вернуть подобающее им значение, отделив от ложных положений. Превзойти: как если бы мы шли дальше Канта, обретая более глубокие познания, чем он. Однако оба эти положения следовало бы соединить более верным смыслом: «назад» означало бы – прийти, собственно говоря, не назад, а в исток; «превзойти» значило бы – не познать нечто лучше Канта, но попасть в кантово движение мысли, позволить рождающему мышлению обрести новую действенность в нас самих»².

Ясперс, мне думается, обозначает здесь следующее: наследие Канта едва ли требует обновляющего реконструирования, осуществляемого по модели концептуальных перестроек конкретной научной теории (хотя, возможно, и не исключает такового).

Наследие это уже давно (может статься, уже со времен обессиления гегельянских панорам идейного прогресса) запрашивает *полнокров-*

¹ Только что на книжные прилавки лег его добротный русский перевод: *Ясперс К. Кант: жизнь, труды, влияние* / Пер. И.К. Судакова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. Настоятельно рекомендую всем читателям ознакомиться с этим изданием.

² *Ясперс К. Указ. соч. С. 408.*

ного возрождения. «Назад к Канту!» должно читаться как ренессансно-реформационное «Ad fontes!» («Назад к истокам!»), – как экзистенциально ответственное восстановление самого духовно-мысленного усилия Канта в нашем конкретном и неповторимом «здесь и теперь». «Кант, – заявляет Ясперс, – предстает нам как узловая точка современной философии. Его труд заключает в себе бесконечность возможностей, как сама жизнь [...] Он по сей день полон неосознанного [...] и непосильно предвидеть, что еще может быть пробуждено к жизни Кантом»¹. Далее кантовед Ясперс делается больше, чем кантоведом, и, без всякой заботы о беллетристических эффектах, подымается до пафоса публицистики, акцентирующей предельно общие проблемы историко-философской преемственности. Вопрос о Канте, провозглашает он, «является одновременно вопросом о судьбе философствования вообще. Что такое Кант и что он думал, нельзя знать с однозначностью и объективно. Он оказался рождающим мыслителем, который был и остался больше того, что им порождено. Он не был вмонтирован в нечто более обширное, не был преодолен, не был уничтожен до значения варианта рядом с другими возможными вариантами»².

Кант выведен здесь уже не просто из-под историцистских редуций к понятию «родоначальника немецкого классического идеализма»; он высвобожден из предопределенных стадийности всего историко-философского процесса и далее – из переменчивой временности социокультурных «наследований и отвержений», всегда отмеченных печатью идеологичности.

На последних страницах своей книги К. Ясперс предлагает читателю удивительную разъясняющую метафору. Тот, кому посчастливилось усвоить мысль Канта, ощущает себя на высочайшей горной вершине и видит вокруг другие высокие вершины. Вот Спиноза и Лейбниц, вот Гегель и Шеллинг, а вдалеке – но в той же горной стране, не знающей экономических, социальных и этнокультурных временных горизонтов – и Платон, и Аристотель, и Конфуций. И видно, как на них правильно взойти.

Живописная метафора Ясперса предрекает одно из его последних масштабных свершений, – сочинение «Великие философы» (1958), о котором я упомянул выше³. Книга «Кант: жизнь, труды, влияние» может рассматриваться как прямой пролог к «Великим философам». Кант –

¹ Там же.

² Ясперс К. Указ соч. С. 409.

³ Между прочим, оно представляет собой собрание портретов выдающихся мыслителей прошлого, публиковавшихся впоследствии в качестве отдельных статей.

первый из выдающихся мыслителей прошлого, трактуемых Ясперсом так, как если бы они «были свехисторичны по характеру своих свершений и вследствие этого являлись вечными современниками». Так, как если бы они составляли сообщество, для характеристики которого годится лишь иносказательно употребленное средневековое выражение *unia mistica* («мистический союз»). В книге о Канте Ясперс уже предугадывает возможность подобного сообщества, но, правда, лишь в применении к нравственной философии. «Поскольку свобода вневременна, – пишет он, – *царство духов* постоянно присутствует там, где добрая воля действует морально в силу умонастроения и в этом обнаруживает свое единство со всеми добрыми духами *в некотором союзе, не поддающемся учреждению во временном порядке*»¹. Помещение мыслителя в такой союз – это, если угодно, топологическое обозначение для презумпции безусловного уважения и любви, которые питают историко-философскую реконструктивную импровизацию.

Эволюция отечественного кантоведения в последние полвека многим походила на ускоренную и сокращенную историю немецких кантоведческих исканий, только что мною обрисованную.

Уподобление философского генезиса поступательному движению науки (при настойчивой идеологизации их обоих) было давней, строго оберегаемой установкой «марксистской теории историко-философского процесса». Особенно сильное воздействие теория эта, одновременно социал-детерминистская и лукаво телеологическая, оказала на восприятие немецкой философской классики, возведенной в сомнительный идеологический ранг «одного из источников марксизма». Эволюция классической немецкой философии приняла вид предзаданно-поступательного идейно-теоретического движения, где каждая последующая система преодолевает и устраняет предыдущую. При этом наибольший урон причинялся как раз ценности и достоинству *кантовского учения*. Трансцендентально-критическая философия получала статус робкого, ограниченного и противоречивого предварения немецкого спекуля-

¹ *Ясперс К.* Указ. Соч. С. 276. – Курсив мой. – Э.С. От оккультного понимания «царства духов» оберегает немецкий язык, где выражение «духи» (*die Geister*) используется не только для обозначения обитателей потустороннего мира. В сочинениях поздних немецких романтиков Клопшток, Гёте и Шиллер нередко именуется «духами времени».

тивного идеализма. И наоборот, концепции Гегеля приписывалась стройность и мощь финального аккорда всей предмарксистской прелюдии.

Первый прорыв этой практики методичного кантоумаления совершился в 1967 г. В замечательной книге Ю.М. Бородая «Воображение и теория познания» философия Канта была предъявлена читателю в качестве самоценного духовно-теоретического образования, прямо вовлекаемого в злободневные гносеологические споры и не содержащего в себе никакого страдательного запроса на появление Фихте, Гегеля и самого Маркса. Акция была столь дерзкой, столь странной и непредусмотренной, что осталась в «слепом пятне» окологензурной критики, да и публицистического продолжения не получила¹.

Заметные идеологические перемены наметились лишь в юбилейном для Канта, 1974-м году. Во введении к книге «Философия Канта и современность», о которой я уже немало говорил выше, Т.И. Ойзерман (в ту пору член-корр. АН СССР), инструктивно оповестил: «Содержание и значение Канта не исчерпывается тем, что он был предшественником Гегеля»; последний «в некоторых отношениях не только не пошел дальше Канта, но, напротив, возвратился к воззрениям, которые Кант убедительно опровергал»².

Без иронии утверждаю, что это был акт историко-философского мужества. Он положил начало своего рода «кантоведческой оттепели», – открыл полосу уважительной, а иногда и покаянной, марксистской реабилитации Канта.

Тактике реабилитации соответствовали статьи О.Г. Дробницкого, реформаторские для этической теории; биографическое исследование А.В. Гулыги «Кант», с тяжкими начальственными вздохами разрешенное в 1977 г. для издания в популярной серии «ЖЗЛ», и монография А.П. Скрипника «Категорический императив Иммануила Канта», выпущенная Издательством МГУ в 1978 г. В начале восьмидесятых уже многие российские авторы проигрывали кантовские мелодии без аккомпанемента гегельянски-марксистских критических назиданий.

Вот в этой-то обстановке, в сборнике «Этика Канта и современность» (Рига, 1989) появились фрагменты «Кантианских вариаций» М.К.Ма-

¹ Серьезный публицистический потенциал книги выявился, однако, в ходе кандидатской защиты Ю.М. Бородая (1966), где прозвучали, с одной стороны, резко полемическая (но вместе с тем удивительно доброжелательная) речь Э.В. Ильенкова, с другой – поощрительное выступление логика П.В. Таванца, которое прямо могло бы быть подставлено под лозунг «Назад к Канту!».

² Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 9,8.

мардашвили. Они прозвучали как антиисторицистский манифест: пора, замечал Мамардашвили, вообще отвыкнуть от того, чтобы трактовать Канта «как ступеньку к чему-нибудь»; надо научиться видеть в нем «ценность саму по себе», одноразовое явление творческой мысли, а не цепное звено в длинном ряду философских систем. Кант «не тот Авраам, который родил Исаака. Он не занимает место бабочки на какой-то ступени эволюции, где предыдущее порождает последующее»¹.

Мераб Мамардашвили первым позволил себе вольное импровизирование на кантовские темы и, прибегая к приемам деконструкции, превращая понятия Канта в понятийные метафоры, привлек трансцендентально-критический язык для оформления своего собственно-го переживания современности (как глобальной, так и российской). «Оттепель» в кантоведении кончилась, началась перестройка.

Кант оказался первым великим мыслителем прошлого, который был выведен из-под цензурно-идеологического досмотра «марксистской теории историко-философского процесса». Он перестал быть «нашим Кантом», которого сперва дружно осуждала, а затем оправдывала,

¹ *Мамардашвили М.К.* Кантовские вариации // *Этика Канта и современность.* Рига: Авотс, 1989. С. 197–198.

Не могу не заметить, что та же основная мысль еще в 1984 году была высказана П.П. Гайдено, но только не по поводу Канта, а в связи с Фихте, и не с Мерабовой публицистической страстью, а академически сдержанно. Нынешний подход к изучению немецкого идеализма, писала Пиам Павловна, «объясняется укоролившимся представлением о том, как развивается научное знание: господствующая сегодня теория рассматривается как целиком “снямая” в себе все предшествующие, а потому только и может претендовать на значение истинной. Не говоря уже о том, что философия не может быть без серьезных оговорок отождествлена с наукой, но даже применительно к математическому естествознанию такая точка зрения подвергается сегодня корректировке [...] Тем более неправомерно представление о некоей «столбовой дорожке», по которой идет развитие философской мысли и на которой одно философское учение передает “эстафету” следующему, так что последнее по времени есть и вершина человеческой мудрости». А.А. Россиус, на прекрасную философско-публицистическую статью которого я в данном случае ссылаюсь, так комментирует эти высказывания: «Речь идет об историко-философской позиции, в принципе не допускающей возможности оценивать участников философского диалога по их месту в строю, а не по мерке индивидуального прозрения каждого из них». В реальном историческом времени философы «не выдумывают новые теории один по следам другого, а стремятся подойти, каждый по-своему, к истинам, которые больше возможностей одного человека» (*Россиус А.А.* *Время и труды П.П. Гайдено* // *Вопросы философии.* № 4, 2009. С. 108).

приближала и одобрительно похлопывала по спине «самая передовая (марксистская) историко-философская партия». Родилась решимость брать толкование Канта под личную творческую ответственность и переносить его уникальное и никем не снятое интеллектуальное усилие на *современное проблемное поле*.

Далее должна была последовать череда логически неизбежных вопросов. Если Кант как великий философ не есть цепное звено в поступательном историко-философском процессе, то не следует ли допустить, что его мышление *существенно независимо* и по отношению к «естественно-историческому процессу», который, согласно марксизму, определяет смену и постадийное отрицание («снятие») философских систем? Не обнаруживается ли в самом этом мышлении способность *противостояния* «историческому самотеку» (замечательное выражение А.И.Герцена)? И, наконец, – не может ли оказаться, что противостояние стихии, фатальности, вновь и вновь оживающему варварству социальной эволюции есть собственная и важнейшая *смысловая тенденция* трансцендентально-критического учения?

Определенные отклики на эти вопросы можно найти в «Кантианских вариациях» Мамардашвили и в его книге «Как я понимаю философию» (1989). Но исследователем, который их глубоко выстрадал и осознал в качестве единой масштабной проблемы, оказался А.А. Гусейнов.

Будучи исследователем осторожным и сдержанным и не ставя под сомнение понятие поступательного историко-философского развития, Абдусалам Абдулкеримович следующим образом формулировал для себя проблемный вызов, брошенный М.К. Мамардашвили: «...Последующая философская система не снимает предыдущей, а если и снимает, то очень странным образом, в результате чего она, будучи снятой, и даже, может быть, вследствие этого сохраняет свою самостоятельную ценность и становится неиссякаемым источником философской мысли»¹. Какова же эта несгораемая смысловая материя философии? Как она может транслироваться в культуре? Какое интенциональное усилие, известное не одним только философам, обеспечивает сохранение этой материи?

Ответ на вопросы содержался в статье «Сослагательное наклонение морали», появившейся в 2002 г. Ответ – в концепте *морали*, найденном А.А. Гусейновым в итоге долгих раздумий над трансцендентально-практическим толкованием нравственных феноменов. Последнее, трудно различимое назначение морали, разъясняет Гусейнов, состоит в том,

¹ Сто этюдов о Канте. Общ. ред. В.В. Васильева. М.: КДУ, 2005. С. 143.

чтобы быть «страховочным механизмом по отношению к авантюре истории»¹. Мораль выполняет эту миссию, нормируя отношения цели и средств и добиваясь состояния, при котором, с одной стороны, «свобода не была бы настолько большой, чтобы цели потеряли всякую связь с реальностью, стали пустой фантазией, тем более сумасбродством, разрушительным для человеческой природы», с другой стороны – «риск свободы не был бы настолько малым, чтобы цели растворились в реальности и потеряли свое качество сил, возвышающих нас над ограниченностью природного существования»². Кант первым приблизился к пониманию того, что мораль нормативно блокирует «мотивы и поступки, которые являются абсолютно недопустимыми, и тем самым как бы очерчивает условный круг, внутри которого только и может состояться “игра” истории и разрешается строить искусственный мир культуры»³.

Подспудная ориентация на нормативную блокировку варварства и авантюры истории, на понимание морали как *механизма страхующего цивилизационного контроля* над социальной эволюцией, не может не быть одновременно и стремлением к усмотрению неумирающих истин, – пусть элементарных, негативных, формальных, но истин на все времена.

Статья Гусейнова «Сослагательное наклонение морали» заслуженно включена в «золотой фонд» журнала «Вопросы философии». И знаменательно, что в ней оригинально иллюстрируется по сей день не принимаемый, но правильный тезис, впервые предьявленный в одном из шедевров отечественного и мирового «постатейного философствования». Я имею в виду энциклопедическую статью «Кант», которую В.С. Соловьев подготовил когда-то для словаря Брокгауза и Эфрона.

Владимир Соловьев иронически относился к попыткам некоторых кантианцев представить кантовское учение в качестве уже достигнутой вершины мировой философской мысли. И вместе с тем он признавал: «Такая завершительная роль принадлежит Канту на самом деле только в области этики (именно в «чистой» и формальной ее части)»⁴.

Если в конце семидесятых годов минувшего века (скажем, в биографическом исследовании А.В. Гулыги) советскому читателю был представлен «наш Кант», как бы выпущенный из мест отбывания наказания; если со страниц «Кантианских вариаций» впервые появившийся

¹ Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001, № 5. С. 100.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 441.

«мой Кант» горько заговорил о насущных проблемах планеты и России, то А.А. Гусейнов отважился предъявить Канта «ничейного и надвременного», который из вечности оценивает и судит заплутавшую брентную современность.

В 2005 г. в Предисловии к книге «Категорический императив нравственности и права» я напишу: «Последнюю четверть века я осознаю себя кантианцем. Являюсь ли я таковым на деле, решить трудно. Кантианство – высокий философский чин, и не мне самому судить, заслужил ли я его.

Я далек от того, чтобы видеть в Канте мыслителя, через которого в известный момент истории “сам Бог говорил с людьми”. И все-таки мне хотелось бы, чтобы в общении с его сочинениями мы в некоторых случаях брали пример с богословов-экзегетиков, которые полностью доверяют скрытой мудрости толкуемого текста. Я стремлюсь к тому, чтобы Кант толковал нас с нашими проблемами и именно на это направляю мое усилие, порой вовлекая в свет кантовского текста такие вопросы, которые Канта не волновали и не могли волновать.

И разумеется (такова оборотная сторона проблемы), свет этот должен исходить не от буквы, а от духа – от скрытых смыслов кантовского рассуждения. Чтобы это случилось, с Кантом приходится обходиться не менее, а может быть, более свободно, чем при написании критико-уличительных сочинений. Речь идет о свободе предваряющего доверия к чужому уму, о той свободе любви, которая так много позволила сделать, скажем, лучшим пушкиноведам [...]»¹.

Презумпция предваряющего доверия к чужому уму различима во многих новейших толкованиях трансцендентально-критической философии. Мы слышим ее не только в «Кантовских вариациях» Мераба Мамардашвили, но и, скажем, в удивительной статье Ю.М. Бородея «Телологические истоки категорического императива И. Канта», помещенной в том же рижском издании 1989 года, и в оригинальных философско-эстетических этюдах Л.А. Калининкова, рассказывающих о взаимодополнительности Канта и Э.Т.А. Гофмана (вспоминая метафору К. Ясперса, можно сказать, что гора по названию «Гофман» обзревается здесь с облюбованной вершины «Кант», а гора по названию «Кант» – с облюбованной вершины «Гофман»)»².

¹ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 5–9.

² Этюды были опубликованы в «Кантовском сборнике» (№ 28–29, Калининград, 2009) и составили основу монографии «Э.Т.А. Гофман и Кант», увидевшую свет в 2013 г.

Но главное, разумеется, не в кантоведении как таковом. Предваряющее доверие – *условие возможности* всякой реконструктивной импровизации. Без этой презумпции нельзя высвободиться из стандартов безразлично объективистского, изобретательно дотошного пересказа Платона, как и Аристотеля, Августина, как и Эриугены, Гегеля, как и Шеллинга, Леонтьева как и Бердяева, – нельзя начать мыслить, до срока не истратив все умственные силы на освоение высокоточного оружия, выпускаемого современной *историко-философской справочной индустрией*.

Смею предположить, что в ближайшие годы развитие культуры реконструктивной импровизации, умножение ее видов и жанров будет самым живым и впечатляющим ответом истории философии на вызов XXI века.

Классическое философское наследие обладает неограниченными ресурсами, чтобы отправить нам, грешным, блистательные (и, как правило, совершенно неожиданные) послания: предостережения и утешения, панегирики и убийственные критические рецензии на происходящее. Но, конечно, сами философы-классики посланий этих учинить не могут. Они молчаливо призывают к сегодняшним историкам философии (прежде всего – к публицистам по регистру, по умственному тембру), требуя от них таланта, старания и готовности к риску. Они нуждаются в заботе особого рода – в творческом сбережении хотя бы тех живых и оригинальных опытов философствования, которые однажды уже состоялись.

Литература

- Гуревич П.С. «Позволь смиренно...» Послесловие к 75-летию юбилею выдающегося отечественного философа Э.Ю. Соловьева // *Философия и культура*. 2009, №9(21).С. 9–36.
- История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: «Канон+», 2014.
- Мамардашвили М.К. Кантовские вариации // *Этика Канта и современность*, Рига: «Авотс», 1989. С.196–225.
- Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990.
- Ойзерман Т.И. Размышления. Изречения. М.: Языки славянской культуры. 2013.
- Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991.

Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974.

Ясперс Карл. Кант: жизнь, труды, влияния /Перевод А.К. Судакова. М.: «Канон+», 2014.

Ясперс Карл. Великие философы. Будда. Конфуций. Лао-Цзы. Нагарджуна/ Перевод Г.Б. Шаймухамбетовой. М.: ИФ РАН, 2007. С.8–92.

Хабермас Юрген. Расколотивый Запад. М.: «Весь Мир», 2008. С.103–135.

Хабермас Юрген. Концепт человеческого достоинства и реалистическая утопия прав человека /Перевод и комментарии Соловьева Э.Ю. // Вопросы философии. 2012, №12. С.117–142.

Heidegger Martin. Vortraege und Aufsaeetze. Muenchen: R.Piper –Verlag, 1959.

Jaspers Karl. Die groeßen Philosophen (Vorrede. Einleitung). Muenchen: R.Piper – Verlag,1957. S.3-84.



Алексей Кара-Мурза Откуда рождаются философские статьи? («Философское краеведение» как метод и жанр историко-философского исследования)

Аннотация

«Философское краеведение» – сравнительно новый метод историко-философского исследования, когда философский текст анализируется в контексте своего замысливания, обдумывания и исполнения в конкретном пространстве и в конкретный промежуток времени. Автор показывает возможности «философского краеведения» при изучении статей русских философов – Петра Чаадаева, Александра Герцена, Владимира Соловьева, Федора Степуна, Николая Бердяева.

Ключевые слова

русская философия, философская статья, философское краеведение, публицистика

Выявить и проследить истоки, уловить первоимпульсы и понять последовательную авторскую логику философского произведения – «высший пилотаж» историка философии. Сделать это непросто: еще

памятны времена, когда многие тексты были вообще недоступны – что уж тут мечтать о потаенных источниках, позволяющих понять историю создания тех или иных произведений! Однако чаемый еще совсем недавно спокойно-углубленный *текстологический* период в изучении философских идей прошлого, похоже, затянулся; подлинная история мысли всё более очевидно несводима к работе над итоговыми текстами. Специалистам по истории философии еще предстоит многое сделать для овладения разнообразным инструментарием исторического исследования.

Речь в данной статье пойдет о методе и жанре «*философского краеведения*» (термин мой – А.К.) – когда философский текст анализируется в контексте своего замысливания, обдумывания и исполнения в конкретном пространстве и в конкретный промежуток времени. В этом смысле именно *статья*, как наиболее оперативный жанр воплощения первичного авторского замысла, становится идеальным объектом «философско-краеведческой» работы. И, в свою очередь, именно жанр статьи оказывается оптимальной *формой* самого историко-философского исследования, которое в моей личной практике чаще всего принимало форму оперативного историко-философского *расследования*¹.

Я до сих пор не перестаю удивляться целому букету любопытнейших открытий, связанных с изучением мной русско-итальянских культурных, в первую очередь, философских связей. Назову лишь некоторые приоткрывшиеся мне обстоятельства из истории русской мысли – настолько, мне кажется, интересные и значимые, что мимо них не должен снисходительно пройти ни один уважающий себя исследователь отечественной философии. Посвященные этим сюжетам тексты (в основном, именно в жанре *статьи*) либо уже изданы, либо находятся в работе.

...Первоимпульс к созданию своей оригинальной философско-исторической концепции, изложенной впоследствии в серии статей под общим названием «Философические письма», Петр Чаадаев получил в 1824–1825 гг. во Флоренции, во время короткого общения с возвратившимся из Иерусалима и путешествующим по Италии английским

¹ С благодарностью отмечаю, что авторитетный журнал «Философские науки» завел у себя специальную рубрику «Философское краеведение», в которой уже опубликованы несколько статей автора. (См.: Кара-Мурза А.А. Бердяевская Москва (Опыт философского краеведения) // Философские науки, 2014, № 4. С. 65 – 78; Кара-Мурза А.А. Москва Федора Степуна // Философские науки, 2014, № 8. С. 60 – 77; Кара-Мурза А.А. Флоренция В.В. Вейдле (Опыт философского краеведения) // Философские науки, 2015, № 7. С. 45 – 52.

методистским священником... По словам самого Чаадаева, не было потом в его жизни дня, чтобы он не благодарил судьбу за ту мимолетную, но решающую для него встречу...

Александр Герцен, вырвавшись из николаевской России в Париж, при первой возможности отправился со всей семьей в Италию – страну своей юношеской мечты. Богатый наследник отцовского состояния, Герцен в ноябре 1847 г. снял в Риме, никак это не афишируя, апартаменты в доме на Корсо, где почти за шестьдесят лет до него жил великий Иоганн Вольфганг фон Гёте, с которым томящийся в русских ссылках молодой литератор Герцен любил выстраивать «мысленные диалоги». Даже верный друг и первая жена Герцена Наталья Захарьина («моя Беатриче», как Герцен любил ее называть на дантовский манер) не была посвящена в сокровенный замысел мужа... Но мы, потомки Гёте и Герцена, просто сравним их итальянские адреса и читая блестящую герценовскую серию статей «Письма с виа дель Корсо», способны оценить, насколько плодотворна оказалась эта *встреча в пространстве* великого немца и великого русского...

Свои наброски под общим названием «София», наметившие контуры грандиозной философской концепции (пока в зашифрованном виде и на французском языке) Владимир Соловьев написал в одном из приморских отелей в пригороде Сорренто Сант-Аньелло под Неаполем, после возвращения в Европу из Египта, где, со слов философа, ему последовало очередное видение «Софии – Премудрости Божией». Обстоятельства написания «Софии», как и смысл самого трактата, станут намного более отчетливы, если знать, что Соловьева тогда, сильно расшибшегося во время конной прогулки на склоне вулкана Везувий, лечили наркотическими обезболивающими, а за раскрытыми настежь окнами пышно цвели пахучие растения...

Сознательно направился именно в Италию в 1911 г. и Николай Бердяев, задумавший свой «Смысл творчества»: где же еще писать о *творчестве*, как не во Флоренции – на родине Ренессанса! Гостиница «Луккези» на берегу Арно с видом на горный монастырь Сан-Миниато (к слову, превратившаяся за прошедшее столетие из скромного пансиона в элитный отель) заслуживает того, чтобы на ее фасаде установили мемориальную доску...

А Федор Степун, амбициозный выпускник Гейдельбергского университета, приехавший в Италию в 1912 г. с намерением договориться с европейскими знаменитостями об издании русско-европейского философского журнала «Логос», был настолько увлечен идеей личного «погружения» в западный «философский контекст», что поселился во

Флоренции в том самом пансионе, где незадолго до него жили уже прославившие свои имена Генрих Риккерт и Эдмунд Гуссерль!

Перечень подобных, до поры сокрытых от исследователей русской философии обстоятельств, можно множить и множить...

Между тем оказалось, что делать философско-краеведческие открытия, принципиальные для понимания глубинного смысла того или иного произведения, можно и не выезжая в далекие края из нашей, лишь внешне скучноватой Москвы. Покажу это на примере лишь одного русского мыслителя и только одного прожитого им года, до предела наполненного обдумыванием и написанием ставших знаменитыми философских статей.

В первую военную зиму 1914–1915 гг. Николай Александрович Бердяев и его жена Лидия Юдифовна (урожденная Трушева, в первом замужестве Рапп) жили в основном в трушевском имении Бабаки под Харьковом. Приезжая по делам в Москву, они останавливались в доме близких друзей – поэтессы и переводчицы Аделаиды Казимировны Герцук и ее мужа – ученого и издателя Дмитрия Евгеньевича Жуковского в Кречетниковском переулке¹.

В очередной раз Бердяевы приехали в Москву 6 (19) февраля 1915 г. Этот приезд – как предполагалось, очень краткий – в силу обстоятельств растянулся на несколько месяцев и в полном смысле «прославился» целым букетом философско-публицистических статей Бердяева, смысл и стилистику которых трудно понять вне философско-краеведческого контекста его пребывания в Москве.

Обстоятельства тех недель и месяцев позволяют понять, например, идейные импульсы, породившие известную статью Бердяева «Русская и польская душа», опубликованную спустя несколько месяцев в газете «Утро России»². Большинству читателей, и (судя по позднейшим историко-философским публикациям) многим «исследователям» осталось не вполне ясно, почему Бердяев, раньше мало интересовавшийся межнациональными проблемами, во время войны разразился статьей, посвященной даже не «германской душе» (в условиях войны с немцами эта тема была как раз весьма популярна), а «душе» польской: ««Народы родственные и близкие менее способны друг друга понять и более отталкиваются друг от друга, чем далекие и чужие. Родственный язык звучит неприят-

¹ Этот дом по адресу Кречетниковский переулок, д.13 просуществовал вплоть до начала 1960-х гг. и был снесен, как и весь окружающий его квартал, при прокладке Нового Арбата.

² Бердяев Н. Русская и польская душа // Утро России, 25.03.1916. С. 2.

но и кажется порчей собственного языка. В семейной жизни можно наблюдать это отталкивание близких и невозможность понять друг друга. Чужим многое прощают, но своим, близким ничего не хотят простить. И никто не кажется таким чужим и непонятным, как свой, близкий»¹.

Между тем мемуары близких Бердяеву людей позволяют приоткрыть завесу над историческими приоритетами мыслителя. Так, друг Бердяева, Евгения Казимировна Герцык, также жившая в те месяцы в доме сестры в Кречетниковском переулке, вспоминала: «Квартира в переулке у Новинского <бульвара>, снежные сугробы во дворе. Жили мы тихо, притаясь, оглушенные совершавшимся. С приездом Бердяевых хлынули люди, закипели споры. В один из первых дней Николай Александрович, возвращаясь с какого-то собрания, поскользнулся и сломал ногу. Когда его вносили в дом, он деспоривал с сопровождавшим его знакомым на какую-то философскую тему. Потом два месяца лежания, нога во льду, в лубках, сращение перелома затянулось. Друзья и просто знакомые навещают его. Телефонные звонки, уходы, приходы, все обостряющиеся споры... Приезжие из Петербурга, с фронта»².

Евгения Герцык свидетельствует: в те недели неожиданно дали о себе знать польские «корни» и полонофильские симпатии Бердяева; многие близкие впервые узнали, что его крестной матерью была графиня Елизавета Красинская (в девичестве Браницкая), жена знаменитого польского поэта Сигизмунда Красинского, наследника таланта и политических убеждений Адама Мицкевича. «Новыми были хлынувшие из Варшавы беженцы-поляки, у некоторых из них создается живой контакт с Бердяевым, разговор переходит на французский язык, на очереди вопросы польского мессианизма. На нашем давно молчавшем пианино играет Шимановский, талантливый композитор-новатор... Николай Александрович глубоко переживал трагическую судьбу этого народа. Вообще, в это время у него обострился интерес к вопросам национальностей. Не так, как у славянофилов или тогдашних эпигонов их, чувствующих только одну свою народность – он же остро вникал в особенности каждой нации...»³ Итак, замысел «польской статьи» Бердяева вынашивался несколько месяцев...

Но случается и по-другому: импульс для той или иной философско-публицистической статьи рождается практически «мгновенно», и от замысла до реализации проходят буквально дни, если не часы. Понятно,

¹ Там же.

² Герцык Е.К. Воспоминания. Париж, 1973. С.132–133.

³ Там же. С. 133.

что в этом случае исследуемый историком генезис философской статьи должен иметь более точную и очень конкретную пространственно-временную «привязку». Подлинное откровение в этом смысле случилось со мной в одном из дворов скромного московско-арбатского переулка, и связано оно с написанием тем же Н.А. Бердяевым еще одной знаменитой статьи все того же 1915 г.¹

... В конце сентября 1915 г. Н.А. Бердяев поселился по своему последнему перед высылкой из большевистской России московскому адресу: Большой Власьевский переулок, д. 14, кв. 3². Этому предшествовали долгие поиски подходящей квартиры: ведь там предстояло разместиться не только Николаю Александровичу (с разросшимся архивом и библиотекой), его жене Лидии Юдифовне и свояченице (сестре жены) Евгении Юдифовне Рапп, но и больному отцу Бердяева Александру Михайловичу, который после смерти в 1914 г. старшего сына Сергея остался в Киеве один. Наконец, нужная квартира из шести комнат была найдена: она состояла из трех спален, кабинета (где Бердяеву на ночь стелили на диване), гостиной и столовой. Часть окон выходила в переулок; дру-

¹ Подробнее см.: *Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских мыслителях XIX – XX вв.* Москва, Институт философии РАН, 2014. С. 20–34.

² Именно этот адрес Бердяева стал, увы, предметом уникальной в своем роде путаницы, не делающей чести некоторым «биографам». Так, во вкладке иллюстраций к очень добротной в целом книге О.Д. Волкогоновой о Бердяеве из серии «ЖЗЛ» (вкладке, сделанной, по утверждению автора, без согласования с ней) помещена фотография с подписью, являющейся верхом некомпетентности: *«Власьевский переулок в Москве. Церковь Успения на Могильцах. Рядом, в доме 4, жили Бердяевы»*. На самом деле, Бердяевы жили в доме № 14 по Большому Власьевскому переулку рядом с церковью св. Власия, т.е. весьма далеко от изображенного на фото храма Успения Божьей Матери на Могильцах. Путаница с адресами Бердяева перекочевала и в «Хронику жизни и творчества Н.А. Бердяева», приложенную к совсем свежему тому о Бердяеве в серии «Философия России первой половины XX века». Автор «хроники» почему-то относит к 1916 (?) г. *«переезд в Москву, в квартиру в Малом (?) Власьевском переулке, 14, кв. 3»*. (См.: Николай Александрович Бердяев. М., Росспэн, 2013. С. 508). Здесь, в одной строчке, сразу две ошибки: в *Большом* Власьевском переулке Бердяев поселился в конце сентября 1915 г. Мой тезис очень прост: если исследователь перепутал дом или время, когда там жил тот или иной автор, он многое не поймет из того, что в этом доме было написано. Чтобы поставить окончательную точку в этом вопросе, достаточно посмотреть материалы двух арестов и последующих допросов Н.А. Бердяева в 1920 и 1922 гг., где везде значится один и тот же официальный адрес: «Большой Власьевский переулок, д.14».

гая часть, в том числе окна кабинета Бердяева – во двор, где стоял (и стоит сейчас) другой примечательный дом, имеющий свою историю.

В литературе о Бердяеве часто можно встретить утверждение, что последние перед высылкой годы он жил «в бывшем доме Герцена» (детали варьируются). На самом деле, дом, действительно связанный с семьей Герцена, находится во дворе «бердяевского» дома (сейчас он, надстроенный одним этажом, значится по адресу «Большой Власьевский, д. 14, корп. 2). А.И. Герцен, как известно, родился в 1812 г. в доме дяди на Тверском бульваре; в 1824 г. отец Герцена, И.А. Яковлев, приобрел, наконец, собственный дом в обширном дворе между двумя Власьевскими переулками. Здесь юный Герцен прожил с родителями почти десять лет, до 1833 г., когда отец купил у графини Растопчиной особняк на Сивцевом вражке – т.наз. «Большой дом».

То, что «дом Бердяева» и «дом Герцена» не следует путать, убеждают многочисленные мемуары. Ограничимся здесь лишь воспоминаниями литератора Б.К. Зайцева, часто посещавшего квартиру Бердяева в послереволюционные годы и хорошо знавшего настроения «бердяевского кружка»: «Раз меня поразило определенно отрицательное отношение к Герцену. Дело было так. Окно кабинета Николая Александровича во Власьевском переулке выходило в глубь двора. Там стоял дом. Во время европейской войны там помещался госпиталь. Затем туда вселился неизвестно кто. Домик подвергался разграблению, кажется, был частично пожар, а затем дом стал разрушаться, стоял без окон и дверей. Это был дом, в котором одно время жил Герцен, его только не следует смешивать с домом, в котором родился Герцен, на Тверском бульваре. Все стояли у окна кабинета. Бердяев сказал, смотря на остатки здания: “Вот плод взглядов Герцена – достойный пример того, к чему вели Россию Герцен и иже с ним”. Букштин (?) и Грифцов сочувственно подхватили слова Бердяева»¹.

Дом Бердяева в Большом Власьевском переулке находился совсем рядом с Церковью св. священномученика Власия Севастийского, активным членом приходского совета которой Николай Александрович являлся (Лидия Юдифовна, принявшая летом 1918 г. католичество, стала прихожанкой греко-католической общины В.В. Абрикосова).

А между жилищем Бердяевых, бывшим домом Герцена и оградой храма св. Власия росли великолепные вековые дубы, каждый из кото-

¹ См.: Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1. СПб., 1994. С.64. Добавим только, что «Букштин» у Зайцева – это наверняка Яков Михайлович Букшпан, экономист, участник (вместе с Бердяевым, Франком и Степуном) известного сборника 1922 г. «Освальд Шпенглер и Закат Европы» (расстрелян в 1939 г.)

рых имел свое имя и, несомненно, помнящие еще юного Герцена. Так вот: автор данной статьи склонен с большой долей уверенности утверждать, что именно эти дубы (а, возможно, какой-то из них конкретно) воодушевили Бердяева на написание одной из его самых знаменитых статей тех лет.

Дело в том, что одной из первых работ Н.А. Бердяева, написанной в квартире в Большом Власьевском, стала статья «Дух и машина», первоначально опубликованная в газете «Биржевые ведомости» за 12 октября 1915 г. и включенная затем Бердяевым (в качестве завершающей) в сборник «Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности»¹.

Эту статью, направленную против ставших популярными в первые месяцы мировой войны неославянофильских утверждений о превосходстве «русского духа» перед «германской машиной»², Бердяев начинает словами: «Никогда еще так остро не стоял вопрос об отношении духа и машины, как в наши дни. Мировая война очень заостряет эту тему. Наши споры о германизме вращаются вокруг темы – дух и машина. Нельзя отрицать, что в Германии было много духа, и Германия же пришла к самым совершенным образцам механизации и машинизации. Германская машина, как бы выброшенная из недр германского духа, идет впереди, она задавала тон в жизни мирной, а теперь задает тон в войне»³.

«Но можно ли сказать, что дух погибает в этой материализации, что машина изгоняет его из жизни?» – задается вопросом Бердяев. И отвечает: «Я думаю, что это слишком поверхностный взгляд. Смысл появления машины и ее победоносного движения совсем не тот, что представляется на первый взгляд. Смысл этот – духовный, а не материальный. Сама машина есть явление духа, момент в его пути»⁴.

И далее Бердяев разворачивает целую цепочку умозаключений, метафорическим стержнем которых становится образ «цветущего дуба», несомненно, навеянный автору дубовой рощицей перед окнами рабочего кабинета: «Прекрасен цветущий дуб и уродлива машина, оскорбительна для глаза, уха и носа, нисколько не радует. Мы любим дуб и хотели бы, чтобы он унаследовал вечность и чтобы в вечной жизни мы сиде-

¹ Бердяев Н.А. Дух и машина // Бердяев, Н. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М., изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918. С. 233–240.

² См. об этом: Жукова О.А. Голос великой войны: философский спор о русской и германской культуре // Философские науки, 2015, № 4. С. 50–63.

³ Там же. С. 233.

⁴ Там же.

ли под цветущим развесистым дубом. Машину же любить мы не можем, в вечности ее увидеть не хотели бы, и в лучшем случае признаем лишь ее полезность. И как соблазнительно желание остановить роковой процесс жизни, ведущий от цветущего дуба к уродливой и смрадной машине»¹.

Бердяев, однако, уходит от легковесных противопоставлений и постулирует, что «переход от органичности дерева, от благоухающей растительности к механичности машины, к мертвящей искусственности должен быть пережит и прожит религиозно»: «Чтобы воскреснуть, нужно умереть, пройти через жертву. И переход от органичности и целостности к механичности и расщепленности есть страдальческий, жертвенный путь духа. Эта жертва должна быть сознательно принята. Через нее лишь достигается свобода духа. Машина есть распятие плоти мира, вознесение на крест благоухающих цветов и поющих птиц. Это – Голгофа природы. В неотвратимом процессе искусственной механизации природа как бы искупает грех внутренней скованности и вражды»².

В «Духе и машине» Бердяев утверждает, что его оппоненты-неославянофилы – это «реакционеры-романтики, в тоске и страхе держащиеся за отходящую, разлагающуюся старую органичность, боязливые в отношении к неотвратимым процессам жизни». «И как мало, – восклицает Бердяев, – эти люди верят в дух, в его бессмертие и неистребимость, в его неодолимость темными силами»³.

Образ «дуба» продолжает оставаться центральным звеном и последующих рассуждений Бердяева: «То, что было вечно в дубе..., то преобразится и пребудет в духе, то сохранит свою непреходящую форму, освобожденную от материальной тяжести и скованности... Истинная жизнь – творимая жизнь, а не исконно данная жизнь, не органически элементарная, животное-растительная жизнь в природе и обществе»⁴.

Бердяев завершает статью словами: «В старый рай под старый дуб нет возврата... Если Россия хочет быть великой Империей и играть роль в истории, то это налагает на нее обязанность вступить на путь материального технического развития. Без этого решения Россия попадет в безвыходное положение. Лишь на этом пути освободится дух России и раскроется ее глубина»⁵.

¹ Там же. С. 236.

² Там же. С. 236–237.

³ Там же. С. 237.

⁴ Там же. С. 239.

⁵ Там же. С. 240.

Как известно, в сентябре 1922 г. Н.А. Бердяев, Л.Ю. Бердяева, Е.Ю. Рапп и их мать, И.В. Трушева, покинули Россию на первом из «философских пароходов». Однако история с «бердяевскими дубами» имела свое продолжение. 25 мая 1925 г. Евгения Казимировна Герцык сообщила Н.А. Бердяеву из Москвы в эмиграцию, что накануне, во время сильной московской грозы, очередной из растущих перед бывшим домом Бердяева огромных дубов упал и «лежит вершиной на крыше церкви (св. Власия. – А. К.)»¹.

Но и это еще не конец нашей истории. Ведь, увы, последний из уникальных дубов, ставший достопримечательностью старой Москвы, растет во дворе дома Бердяева и по сию пору. Это дуб «Филимон», которому более 200 лет, что удостоверяет поставленная горожанами табличка. «Филимон» стал героем московского фольклора, что передал в своем стихотворении поэт-москвич Илья Фаликов: «Дуб по имени Филимон посреди безымянной флоры, //Посреди безымянной флоры дуб по имени Филимон. //Он единственный старожил – проходимцы, фигляры, воры, //Финансисты, гипнотизеры напирают со всех сторон. //Уроженец, абориген, не захватчик и не лимитчик, //Не хомячит куски халявы, не добытчик и не купец, //Не выдумывает родни, с документами не химичит, //Не накручивает на спиле не своих годовых колец...»²

Вспомним еще раз знаковую бердяевскую оппозицию – «машины» и «дуба». И пока в задыхающейся от машин Москве в одном из тихих ее кварталов продолжает расти «Филимон», сохраняется живая память о русском мыслителе и его глубоких философских текстах. И эта же память способна порождать новые статьи, одна из которых была только что прочитана заинтересованным читателем.

Литература

Бердяев Н. Дух и машина // Бердяев, Н. Судьба России. Опыт по психологии войны и национальности. М., изд. Г.А. Лемана и С.И. Сахарова, 1918, С. 233–240.

Бердяев Н. Русская и польская душа // Утро России, 25.03.1916.

Бердяев Н. Бердяев Н.А.: pro et contra. Антология. Книга 1. СПб., 1994. – 574 с.

¹ Сестры Герцык. Письма. (Сост. и комм. Т.Н. Жуковской). М.- СПб., Инапресс, 2002. С. 659.

² «Новый мир», 2012, № 8.

- Герцык Е.К.* Воспоминания. Париж, Умса-Press, 1973. – 981 с.
- Жукова О.А.* Голос великой войны: философский спор о русской и германской культуре // *Философские науки*, 2015, № 4. С. 50 – 63.
- Кара-Мурза А.А.* Бердяевская Москва (Опыт философского краеведения) // *Философские науки*, 2014, № 4. С. 65–78.
- Кара-Мурза А.А.* Интеллектуальные портреты. Очерки о русских мыслителях XIX – XX вв. Москва, Институт философии РАН, 2014. – 321 с.
- Кара-Мурза А.А.* Москва Федора Степуна // *Философские науки*, 2014, № 8. С. 60–77.
- Кара-Мурза А.А.* Флоренция В.В. Вейдле (Опыт философского краеведения) // *Философские науки*, 2015, № 7. С. 45–52.



Юлия Синеокая Проблемы трансляции философского знания

Аннотация

В статье представлена попытка анализа специфики отечественной философской периодики в историко-философском контексте. В сложившейся системе воспроизводства и передачи знания философская периодика, начиная с 1980-х годов, все больше играет роль модератора философского дискурса. Это касается как экспериментирования с идентификацией философии посредством обращения к языку политики, искусства и т.п., так и расширения пространства самой философии, в частности, конструирования новых дисциплин. Специфика периодики как способа трансляции и развития философской мысли состоит, прежде всего, в том, что «теоретическое» содержание философских работ начинает функционировать в качестве социальных факторов.

Ключевые слова

жанры философствования, формы трансляции философского знания, философская периодика, история философии в России

Приобретение, фиксация, трансляция и сохранение философского знания осуществляется в формах, сложившихся еще в античности. К чис-

лу наиболее распространенных форм профессионального философствования относятся комментарии, апории, диалоги, трактаты, учебники, монографии, сборники статей, философская периодика. В этот же ряд можно поставить и такие литературные жанры, существенные для философии, как эпистолярное и мемуарное наследие, рецензии, некрологи и даже... комиксы¹. Начиная со второй половины прошлого века стало очевидным, что вектор развития печатных форм передачи профессионального философского знания обращен в сторону цифровой культуры: философских сетевых журналов, блогов и сайтов.

Очевидно, что наиболее распространенным жанром профессионального философствования в наши дни выступает статья, электронный вариант текста которой публикуется в интернете одновременно или спустя короткий срок после выхода печатной формы. Сетевые философские журналы, популярность и число которых растет с огромной скоростью, вытесняя бумажную продукцию, в принципе не используют бумажные носители. Такие необходимые атрибуты статьи как аннотация, ключевые слова и список использованной литературы, данные об авторе, позволяющие читателю установить с ним, в случае необходимости, обратную связь, существенно увеличивают мобильность текста и упрощают работу.

Роль философских журналов в становлении академического сообщества и трансляции знания трудно переоценить. В то же время уровень философской периодики служит адекватным показателем состояния дел в философской среде и общественного статуса философии как академической дисциплины.

Философские журналы уже третье столетие ведут летопись происходящих с философией трансформаций, последовательно отражая этапы становления философского знания, взлеты и падения философии в иерархии академических дисциплин. Несмотря на устойчивость базовых принципов организации философского образования, венценосная наука прошлого значительно отличается от той гуманитарной дисциплины, которую мы называем философией сегодня. Время перекраивает границы между академическими сферами, перестраивает внутреннюю

¹ Жанр философского комикса берет начало во Франции. Удачным примером комикса как способа трансляции и популяризации философского знания может служить альбом Onfray M., *Le Roy M., Nietzsche: Se créer liberté*, Bruxelles, Le Lombard, 2010, 130 p. Рисунки в этой книге носят хроникальный характер, основанием для них служат сохранившиеся фотографии и зарисовки с натуры мест, связанных с жизнью Ницше.

структуру философского знания, меняет диспозиции центральных и периферийных вопросов, инициирует появление новых жанров философского повествования.

Журналы представляют собой уникальный источник информации об эволюции доминирующих философских концептов, ведь выбор темы публикации в периодическом издании является хорошим показателем предпочтений философов данного периода. На страницах журналов представлен практически весь спектр исследователей от маститых авторов, ангажированных различными научными и образовательными учреждениями, до начинающих (в некоторых отечественных изданиях есть даже специальная рубрика «Дебют»), а, порой, и маргинальных мыслителей.

В сложившейся системе воспроизводства и передачи знания философская периодика, начиная с 1980-х годов, все больше играет роль модератора философского дискурса. Это касается как экспериментирования с идентификацией философии посредством обращения к языку политики, искусства, психотерапии и т.п., так и расширения пространства самой философии, в частности, конструирования новых дисциплин. Специфика периодики как способа трансляции и развития философской мысли состоит, прежде всего, в том, что «теоретическое» содержание философских работ начинает функционировать в качестве социальных факторов.

Количество философских и окологосударственных периодических изданий, существующих в мире сегодня, приближается к четырехзначному числу. Даже самое маленькое государство на Земле – Ватикан – три раза в год выпускает *Aquinas: Rivista Internazionale de Filosofia*.

Общее количество философских журналов с неуклонностью растет, становится обширнее их география и усиливается специализация. История философского журналоиздания напоминает бегущую вверх кривую, на которой зияют два провала – кризисы, связанные с первой и второй мировыми войнами (в годы первой мировой войны количество журналов сократилось на четверть, в ходе второй мировой войны – больше чем на треть), и отчетливо видны три пика – издательских бума, первый из которых пришелся на рубеж XIX–XX столетий, второй продлился два десятилетия, последовавших за окончанием второй мировой войны, а третий – выпал на исход XX – начало XXI столетий.

История философских журналов в основных своих подъемах и спадах соответствует эволюции становления философских факультетов. Если же обратиться к вехам истории идей и концепций, становится очевидным, что философский ренессанс начала XX столетия был связан

с подъемом психологии, религиозно-культурологическими и экзистенциальными исканиями; 1950–1960 годы прошли под знаком лингвистики и социологизации философии. Нынешние же постметафизические и постпозитивистские времена, отмеченные ростом специализации и дроблением всех областей знания, превращают философию в методологию отдельных наук и, одновременно, в средство межнаучной коммуникации. Большинство авторов сходятся в том, что как автономная дисциплина философия существует теперь лишь в форме истории философии.

Безусловным лидером в издании философских журналов, вот уже более полувека, являются США, печатающие не только внушительный регистр университетских и национальных журналов по философским наукам, но и участвующие в выпуске практически всех международных философских периодических изданий. Более 60% мировой философской периодики публикуется на английском языке. В авторитетном философском индексе *Philosopher's Index*, существующем с 1967 года и обновляющемся каждые три месяца, к осени 2015 года насчитывалось около 1700 журналов (бумажных и электронных), издающихся в 139 странах мира¹ на 37 языках.

К сожалению, в философский индекс до сих пор входит весьма ограниченное число российских периодических изданий. Думаю, одна из основных причин такого положения дел – отсутствие в отечественной

¹ Список стран, издающих философские журналы: Австралия, Австрия, Азербайджан, Албания, Аргентина, Армения, Афганистан, Бангладеш, Барбадос, Бахрейн, Беларусь, Бельгия, Бенин, Болгария, Боливия, Босния и Герцеговина, Ботсвана, Бразилия, Буркина-Фасо, Бурунди, Великобритания, Венесуэла, Венгрия, Вьетнам, Гана, Габон, Гватемала, Германия, Гренада, Греция, Грузия, Дания, Доминиканская республика, Египет, Замбия, Зимбабве, Израиль, Индия, Индонезия, Иордания, Ирак, Иран, Ирландия, Исландия, Испания, Италия, Йемен, Казахстан, Камерун, Канада, Катар, Кения, Кипр, Китай, Колумбия, Конго, Корея Северная, Корея Южная, Коста-Рика, Кот Дивуар, Куба, Кувейт, Латвия, Лесото, Либерия, Ливия, Литва, Лихтенштейн, Люксембург, Маврикий, Македония, Малави, Малайзия, Мальта, Марокко, Мексика, Мозамбик, Монако, Намибия, Непал, Нигерия, Нидерланды, Никарагуа, Новая Зеландия, Норвегия, ОАЭ, Оман, Пакистан, Панама, Папуа Новая Гвинея, Парагвай, Перу, Польша, Португалия, Россия, Руанда, Румыния, Сальвадор, Сан-Марино, Саудовская Аравия, Сенегал, Сербия, Сингапур, Сирия, Словакия, Словения, Содружество Багамских Островов, Судан, США, Сьерре-Лео, Танзания, Таиланд, Того, Тринидад и Тобаго, Тунис, Турция, Уганда, Узбекистан, Украина, Уругвай, Филиппины, Финляндия, Франция, Хорватия, Чад, Черногория, Чешская Республика, Чили, Швейцария, Швеция, Шри-Ланка, Эквадор, Эстония, Эфиопия, ЮАР, Ямайка, Япония,

практике отлаженного и эффективного механизма «слепого рецензирования» – подхода к отбору публикаций, при котором эксперт журнала не знает ни имени, ни статуса автора рецензируемой им статьи, а следовательно, не подвергается прессингу научного авторитета автора текста при принятии решения о его публикации. Следующий существенный фактор – все еще недостаточная заинтересованность издателей, являющаяся следствием не всегда отрефлексированной установки на самодостаточность, герметичность, неучастие в глобальном профессиональном диалоге на правах равноправного собеседника. Это тем более досадно, что издания первого эшелона отечественной философской периодики, на страницах которых специальные научные исследования соседствуют с общественной проблематикой, по качеству публикуемых в них статей, без сомнения, органично вписываются в сообщество современной мировой науки.

В число ведущих российских периодических философских изданий начала XXI столетия входят: *Вопросы философии*, *Вестник МГУ* (серия 7: Философия)», *Вестник Санкт-Петербургского университета* (Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология)», *История философии*, *Историко-философский Ежегодник*, *Ишрак: ежегодник исламской философии*, *Логические исследования*, *Логос*, *Синий диван*, *Философская антропология*, *Философия и культура*, *Философский журнал*, *Философия науки и техники*, *Философские науки*, *Эпистемология и философия науки*, *Этическая мысль*, *Horizon. Феноменологические исследования*, *СТАСИС: академический журнал по социальной и политической теории*, *Философия религии*, *Вопросы социальной теории*, *Личность. Культура. Общество*, *Полигнозис*, *Фонарь Диогена*, *Человек*, *Энтелехия*, *VOX* и многие другие. То же относится и к околофилософской области общественно-политической журналистики, политологии и социальных наук. Очевидно, что отечественные исследователи могут открывать новые смысловые пространства, а не только копировать, порой с традиционным опозданием на 10–15 лет, западные интеллектуальные стратегии.

Вообще, проблема качества и количества российских философских журналов оборачивается сегодня вопросом о выживании отечественной философской среды. Без обратной связи с мировым сообществом, без расширения доступности и увеличения числа периодических изданий, философские науки в России обречены на провинциальное прозябание и угасание в отрыве от современной философской тематики, в отсутствии адекватного времени философского языка.

В одном из интервью сетевому «Русскому Журналу» создатель и главный редактор *Логоса* Валерий Анашвили сетовал, что без доста-

точного количества квалифицированных «направленческих» и «общенациональных» гуманитарных журналов нас ожидает научный паралич, оговариваясь при этом и об оборотной стороне вопроса: «Недавно на одном из семинаров, где звучали стенания, что у нас, мол, нет журналов, а в Америке одних филологических журналов более двух тысяч, остряк и умница Саша Иванов резонно спросил докладчика: скажите, вот очень интересно узнать, а в чем разница между 547-м журналом и 1876-м? Должна быть мера. Но у нас до этой меры еще, простите, немерено...»¹.

Основным и практически единственным источником информации о философской жизни в России для иностранных коллег, не владеющих русским языком, с середины 1990-х годов по сей день служит американский ежеквартальный журнал *Russian Studies in Philosophy*, редактируемый М.Ф. Быковой. Конечно, начиная с конца 1980-х годов тексты наших ученых спорадически печатаются и на страницах западных журналов, однако, доля статей российских философов среди авторов зарубежных изданий не превышает 2–3%, а количество российских коллег, имеющих хотя бы одну публикацию на Западе, составляет не более 15% от общего числа остепененных специалистов по философии.

Возьмусь предположить, что причины такого положения дел коренятся не только 1) в идеологических препонах, 2) рецидивах традиционного отчуждения бывшего советского государства от западной философской коммуникации, 3) низком уровне знания иностранных языков, не позволяющем адекватно выразить себя, а также 4) в отсутствии средств, достаточных для участия в международных конференциях и подписке на зарубежные издания, но и 5) в сознательно выбранной изоляционистской установке на самодостаточность, в «интеллектуальном антиглобализме». Однако, учитывая эти обстоятельства, вектор развития отечественной философии начала XXI века, несомненно, направлен на преодоление кризиса самоидентификации и поиск выхода из ситуации коммуникативного тупика.

Кризис самоидентификации философии, начавшийся в 1830-е годы в Германии и инициировавший реформирование философии как дисциплины, изначально был связан со сменой классической парадигмы философствования на постклассическую, и пересмотром статуса философии как «науки наук». Из дисциплины, определяющей критерии ле-

¹ Анашвили В.В. В научном книгоиздании в следующем году нас ожидает полный коллапс // Русский журнал. 2002, 5 декабря http://old.russ.ru/krug/20021205_anash.html

гитимности других наук, философия сама перешла в разряд проблематичных дисциплин и оказалась вынужденной ориентироваться на структуру знания, выстраиваемую точными и естественнонаучными дисциплинами. Таким образом, вслед за Шелером можно сказать, что после того как философия в немецком идеализме отыграла роль «деспота наук», она оказалась их «служанкой». Западной философии пришлось решать эту проблему половину XIX столетия и весь XX век, заново устанавливая границы с другими областями гуманитарного знания и реструктуризируя свои внутридисциплинарные позиции. Появлялись такие варианты сохранения статуса философии, как «философия как история философии», «философия как феноменология», «философия как теория науки» и т.д. Однако функция легитимации институционализированной науки закреплена за философией и по сей день.

Отечественная философия оказалась перед необходимостью отстаивать свою собственную научную специализацию в системе гуманитарного знания и вновь определять свои отношения с науками, искусством, религией, политикой лишь после краха охранительной опеки советской идеологии, содержавшей философию в качестве придворной дисциплины. Государство, заинтересованное в сохранении действующего режима и лояльном взгляде на социальный мир, поддерживало привилегированное место философии в центре образовательной системы.

Если сегодня позволительно говорить о влиянии отечественной мысли на западную философию, то с оговоркой, что оно носит сугубо опосредованный характер. Исключение составляют несколько классиков русской философии первой половины XX столетия: Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Лев Шестов и М. Бахтин. Налицо реальная «самобытность» российской философии, практически отсутствующей в пространстве мировой научной коммуникации¹. Российских философов можно сравнить с группой кинематографистов, получивших отснятый кем-то материал и занявшихся монтажом документального фильма. В зависимости от таланта, вкуса и интеллекта создателей картины, лента может выйти интересной, открывающей принципиально новый взгляд на проблему, а может оказаться бездарной и скучной, или материал вовсе не

¹ Об этом см.: Российская постсоветская философия: опыт самоанализа. Под ред. М. Соболевой. Verlag Otto Sanger, München-Berlin, 2009, 221 с.; Щедрина Т.Г. Русская философия второй половины XX века: контексты и трансферы (обзор международного colloquium) // Вопросы философии, 2010, N 2, с. 167–170; Конференция – круглый стол: Философия России первой половины XX века // Вопросы философии, 2014, N 7 с. 3–38;

сложится в сюжет и будет отправлен на архивную полку. Но в любом случае, монтируя фильм, режиссер, сценарист и монтажер досконально изучат своих героев, их характеры, стили, привычки, взаимоотношения. Тем, кто работал за монтажным столом, знаком эффект «зазеркального» сродства. Часы, проведенные за подгонкой материала, синхронным вкладыванием слов в уста героев, разбором крупных планов, выбором логической последовательности фраз и поступков на экране, оставляют ощущение близкого знакомства, единства с теми, о ком лента. Для самих же героев фильма его создатели остаются неизвестными персонажами за кадром. В реальной жизни документалист будет ощущать своего героя старым другом или добрым знакомым, оставаясь для него чужаком. Подобная ситуация сложилась в отечественной философии. Влияние западной мысли на российскую философскую традицию остается практически односторонним, без прямой обратной связи.

Чтобы понять истоки «невстречи», вернее «раскола» двух философских миров, обратимся к сопоставлению динамик философского журналоиздания на Западе и у нас. Подобный подход использовала в своей монографии «Мыслители России и философия Запада» Н.В. Мотрошилова – первооткрыватель нового для нашей историко-философской науки метода «case study философского журнала». Подтверждением описываемых в книге тенденций развития философии конца XIX века служат материалы влиятельного в то время французского журнала *Revue de Metaphysique et Morale*. Анализируя пространство философского дискурса: споры и авторитетные на рубеже веков имена мыслителей, сохраненные на страницах журнала, исследовательница пришла к выводу, что «до революции 1917 года российские философы входили в пространство европейской мысли, имели шанс быть европейской философской державой»¹.

Родиной философской периодики стала в XVIII веке Германия – страна, лидирующая по числу университетских центров в Европе. Спустя несколько десятилетий к ней присоединилась Франция – второе государство, начавшее выпускать философские журналы. К этому времени богословский факультет Парижского университета – Сорбонна, снискавший себе громкую славу, почитался одним из центров не только богословской, но и философской мысли. С XVII века по его имени стали называть весь Парижский университет.

В первых журналах: *Acta philosophorum* (Халле, 1715–1726); *Philosophisches Journal einer Gesellschaft deutscher Gelehrten* («Философский жур-

¹ Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк). М.: Республика; Культурная революция, 2006, с. 161.

нал немецкого сообщества учёных», Йена–Лейпциг, 1795–1800); *Revue philosophique, littéraire et politique* («Философское, литературное и политическое обозрение», Париж, 1794–1807), – обсуждались преимущественно проблемы педагогики, политики, права и теологии, а также рецензировались книги по философии. Фактически же еще к концу XVII века в Европе существовали научные журналы, сообщавшие в своем заглавии о философской специализации, однако, это были универсальные научные издания, посвященные, главным образом, естественнонаучной проблематике, но иногда, помимо прочего, печатавшие и философские статьи.

Россия опоздала на столетие. Первые околофилософские издания на русском языке появились только к концу XVIII века, в то время как в Кенигсберге читал лекции Иммануил Кант. В каталогах Государственной Публичной Исторической Библиотеки числятся тридцать семь журналов, выходящих в России того времени, пять из которых печатали философские статьи, сообщали о новостях философской жизни, рецензировали книги по философии: *Ежемесячные сочинения и известия о ученых делах* (СПб., 1763–1764), *Еженедельник или Собрание разных философических, исторических, физических и нравоучительных рассуждений, переведенных с разных языков, также загадок, элегий, эпиграмм и других разных в стихах и прозе российских мелких сочинений, периодически на 1792 год изданных*. (Москва, 1792), *Политический журнал* (Москва, 1790–1801), *Политический журнал с познанием ученых и др. вещей* (Москва, 1791–1792), *Академические известия* (СПб., 1779–1781).

Философская периодика соответствовала состоянию философского сообщества и образования в стране. С конца XVII века единственным философским центром России, в котором велось систематическое преподавание философии, было Московское Эллино-греческое училище, переименованное в 1775 году в Славяно-греко-латинскую академию, где акцент делался на изучении логики, метафизики и этики. На ее базе в XVIII столетии начинает складываться духовно-академическая философская традиция, достигшая своего наивысшего развития к концу XIX века и во многом определившая расцвет русской религиозной философии начала XX столетия. С открытием в 1755 году Московского университета философская мысль в России получает новый импульс к развитию. В программе философского факультета университета, соответствовавшей программам немецких университетов, были курсы логики, метафизики, этики, истории философии. На исходе XVIII века были открыты первые духовные академии – Казанская и Петербургская, где в рамках философского курса велось преподавание истории философии, логики, метафизики, этики, натуральной истории и физики.

В XIX веке философским центром Европы по-прежнему оставалась Германия, где преподавание философии велось в девятнадцати университетах Берлина, Бонна, Бреслау, Вюрцбурга, Грейфсвальда, Галле, Гейдельберга, Гессена, Геттингена, Йены, Киля, Кенигсберга, Лейпцига, Марбурга, Мюнхена, Ростока, Тюбингена, Фрайбурга, Эрлангена. Во Франции до конца 1880-х годов существовали лишь изолированные факультеты, в Англии было три университета: в Кембридже, Лондоне и Оксфорде, а в Шотландии – четыре: Абердинский, Глазго, Сент-Андрю, Эдинбургский. В отличие от других европейских стран содержание лекций немецких университетов практически не подвергалось цензуре со стороны государства и церкви. А благодаря принятому в системе немецкого высшего образования постоянному обмену профессорами между университетами, академический мир оставался единым и сплоченным изнутри. Такая ситуация была принципиально чужда как английским университетам, культивировавшим свою обособленность друг от друга, так и французским, где между парижскими и провинциальными высшими учебными заведениями лежала огромная пропасть. В структурном же отношении все европейские университеты были настолько похожи один на другой, что можно говорить о существовании в XIX столетии единого немецкого университета как социального института по преподаванию философии.

Основными пятью философскими дисциплинами в то время были «история философии», «энциклопедия», «логика», «психология» или «антропология», и «мораль» или «философия права». К исходу столетия очевидной стала тенденция к «историзации» философии. В качестве специальной области преподавания история философии возникла во второй половине XVIII века, а своего дисциплинарного оформления достигла в XIX столетии. С конца XIX века и вплоть до 1914 года история философии как предмет доминировала как в западных, так и отечественных высших учебных заведениях, составляя более 40% всех занятий. В университетах регулярно читались лекции по античной философии, истории философии Нового времени (начиная с Декарта или Бэкона), по истории современной философии (почти всегда начиная с Канта). Философская троица Платон–Декарт–Кант составляла основу преподавания истории философии.

Проводились также «семинарские курсы», посвященные отдельным философам, преимущественно Аристотелю, Гегелю, Шеллингу, Шлейермахеру, Спинозе, Гёте, Фихте, Гербарту, Фоме Аквинскому, Данте, Бруно, Локку, Лейбницу, Юму, Шиллеру, Лессингу) или философским работам (чаще всего «Пиру», «Федру» и «Государству» Платона; «Метафизике»,

«О душе», «Никомаховой этике» Аристотеля; «Критике чистого разума» Канта; «Логике» и «Философии религии» Гегеля; «Фаусту» Гёте). Помимо этого существовало еще три необязательных курса: по эстетике, философии религии и педагогике. В журнальных публикациях эти направления философских исследований получали зеркальное отражение. К концу столетия на страницах журналов чаще всего фигурировали имена Лейбница, Локка, Юма, Стюарта Милля, Конта, Фурье и Шопенгауэра.

Вторая половина XIX века на Западе стала своего рода университетским ренессансом: выросла профессионализация преподавателей, усилилась предметная специализация, более доступными стали учебники и издания текстов классиков философии. На этом фоне количество философских периодических изданий в Европе и США к концу столетия достигло четырех десятков. Важным шагом в журнальном деле тех лет стал рост специализированных изданий по различным философским наукам (первоначально по этике и социальной философии, а со второй половины XIX века по эстетике, философии культуры и философии истории). Появились специальные печатные органы, посвященные исследованиям отдельных философских школ и направлений, например, неотомизму – *Revue thomiste* («Томистское обозрение», Париж, 1893); неокантианству – *Kant-Studien* («Кантианские исследования», Гамбург-Лейпциг, 1896).

В России XIX века философия изучалась на философских факультетах пяти российских университетов: Московском, Дерптском, Харьковском, Казанском и Виленском (на всех философских факультетах было по два отделения – историко-филологическое и физико-математическое), а также на Высших женских курсах Москвы, Петербурга, Киева и в четырех духовных академиях: Петербургской, Казанской, Московской и Киевской. Перечень философских академических дисциплин включал в себя гносеологию, онтологию, метафизику, логику, историю философии и психологию. Огромное значение для становления философии сыграла издательская деятельность. Так, например, каждая духовная академия выпускала свой журнал: Московская – *Богословский вестник* (Сергиев-Посад, 1892–1917), Петербургская – *Христианское чтение* (СПб, 1821–1917) и *Православное обозрение* (Москва, 1860–1891), Киевская – *Труды Киевской духовной академии* (Киев, 1860–1917), Казанская – *Православный собеседник* (Казань, 1855–1917). В русской журнальной литературе XIX века философская рубрика православно-академической периодики была самой богатой.

Предтечей специализированных российских философских журналов стал *Философский трехмесячник* (Киев, 1885–87), издаваемый профес-

сором А.А. Козловым, и, практически целиком, состоявший из статей самого редактора. За ним последовал знаменитый, собственно первый полноценный философский журнал *Вопросы философии и психологии* (Москва, 1889–1918), издававшийся Московским психологическим обществом пять раз в год. Журнал *Вопросы философии и психологии* был основан профессором Н.Я. Гротом при финансовой поддержке мецената А.И. Абрикосова. Грот оставался главным редактором журнала до своей кончины в 1900 году, потом журнал возглавляли профессора Л.М. Лопатин и С.Н. Трубецкой. Круг обсуждаемых в Вопросах философии и психологии тем, персоналий и текстов практически не отличался от проблематики зарубежных ведущих национальных и международных журналов того времени. В центре внимания были вопросы гносеологии, психологии, метафизики, этики, социального мироустройства, рецензирование отечественных и зарубежных книжных новинок. Материалы по философии печатались в то время и в общенаучных изданиях: *Русский вестник* (Москва, 1808–1911), *Журнал Министерства народного просвещения* (СПб., 1834–1917), *Вестник Европы* (СПб., 1866–1917), *Русское богатство* (СПб., 1879–1917), *Вера и разум* (Харьков, 1884–1917), *Северный вестник* (СПб., 1885–1898), *Мир божий* (СПб., 1892–1906), *Научное обозрение* (СПб., 1894–1903), *Мир искусства* (СПб., 1899–1900). Основное отличие отечественной периодики того времени от зарубежной состояло в отсутствии тематических философских изданий, которые именно в те годы множатся на Западе, а также в скудном количестве собственно философских журналов. Однако отечественные журналы играли ведущую роль в интеллектуальной жизни России тех лет. Так, например, знакомство российских читателей с философией Ницше состоялось, главным образом, посредством журнальной публицистики. «Для России XIX века было характерно, что начальные черты художника, чье творчество приобретало затем своих почитателей и гонителей, формировались на страницах газет и толстых журналов»¹.

Начало XX века – «золотой век» философской периодики. С 1900 по 1914 год было запущено 22 журнала. Философские журналы стали печататься в России (*Логос* (1910–14, 1925), *Новые идеи в философии* (1912–1914)), США, Италии, Польше, Чехословакии, Испании, Италии, Ирландии.

Расцвет философской периодики происходил на фоне рождения научного книгоиздания, появления специфической писательской группы – философских университетских авторов. К концу XIX – началу XX

¹ Данилевский Р. Русский образ Ницше \\ На рубеже XIX–XX веков. Л., Наука, 1991, С. 43.

веков сложилось три основных направления философских предпочтений: спиритуализм, критицизм и позитивизм. Наряду с каноническими философами, в журналах на рубеже веков начали обсуждаться мыслители «второго плана»: Стюарт Милль, Дунс Скотт, Гассенди, Фейербах, Шлейермахер, Гельвеций, Джеймс, Ницше, и др. Все большее число публикаций посвящалось обсуждению какой-либо темы в рамках определенной философской традиции, проблемам методологии, а также эволюции терминов, преимущественно, понятиям материи, становления, бесконечности, пространства, времени, теории чисел. Если представить распределение тем журнальных публикаций в порядке убывания их популярности, то лидирующую группу составят история философии и метафизика, на втором месте окажутся логика, методология, философия науки, этика, психология и социально-политическая проблематика, завершают же перечень эстетика и философия религии.

Новым направлением в философской периодике стало рождение в США международного периодического издания *The Monist. An International Journal of General Philosophical Inquiry* («Монист. Международный журнал общих философских исследований», Чикаго, 1890–1936). Спустя двадцать лет появился первый европейский международный и междисциплинарный журнал *Логос*, изначально задуманный создателями как издание на пяти-шести языках, однако, осуществленный как немецко-русский проект с единой программой и целями. Обе версии, немецкая – *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* (*Логос. Международный журнал философии культуры*, Тюбинген, 1910–1933), и русская – *Логос: международный ежегодник по философии культуры* (Москва, Прага, 1910–1914, 1925), начали выходить одновременно. Инициаторы создания журнала: Николай Бубнов, Сергей Гессен, Федор Степун и Борис Яковенко, а также Рихард Кронер, Георг Мелис и Арнольд Руге, были знакомы друг с другом. Они вместе учились в Гейдельберге у Вильгельма Виндельбанда, а затем во Фрайбурге у Генриха Риккерта. Наряду с немецким и русским выходил еще итальянский *Логос* (1914–1920). Кроме того, были запланированы национальные редакции *Логоса* в Венгрии, Англии, Америке, Франции, однако до начала Первой мировой войны различные препоны помешали осуществить эти проекты, а после войны издатели немецкого *Логоса* уже не возвращались к ним по причинам политического и экономического характера.

Основной задачей немецкого проекта провозглашалось созидание нового культурного синтеза, соответствующего духу времени, русская же версия *Логоса*, кроме того, тяготела к отстаиванию примата культуры над религией, утверждению автономии личности. Немецкое изда-

ние выходило под общей редакцией Г. Мелко, Р. Кронера при участии М. Вебера, В. Виндельбанда, Г. Вельфлина. О. Гирке, Э. Гуссерля. Г. Зиммеля, Ф. Мейнеке, Г. Риккерта. Постоянными участниками и редакторами русского издания Логоса были С. Гессен, Ф. Степун, Э. Метнер, Б. Яковенко (в 1925 без Метнера). В круг ближайших участников русского издания входили: А. Введенский, В. Вернадский, И. Гревс, Ф. Зелинский, Б. Кистяковский, А. Лаппо-Данилевский, Э. Радлов, П. Струве, А. Чупров.

Статьи по философии регулярно печатали *Весы* (Москва, 1904–1909), *Золотое руно* (Москва, 1906–09), *Путь* (Москва 1911–1913), *Живое слово* (Москва, 1912–1914), *Труды и дни* (Москва, 1912–1914, 1916). Примечательно, что подавляющее число философских журналов, основанных в XIX столетии, было запущено в Петербурге, а все проекты начала XX века открылись в Москве, новом философском центре.

Катаклизмы, обрушившиеся на Европу с 1914 года – мировая война и революции в России, вызвали кризис в журналоиздании. С 1914 по 1920 годы публикация многих философских журналов прервалась, некоторые перестали выходить вообще, в результате чего численность философских журналов скатилась на уровень середины XIX века.

В период между двумя мировыми войнами число философских журналов выросло более чем на шесть десятков. К странам, выпускающим философскую периодику, добавились Швеция, Китай, Австралия, Индия. Появились специализированные журналы по логике и методологии науки *Erkenntnis* («Познание», Лейпциг, 1930–1940); *Philosophy of Science* («Философия науки», Балтимор, 1934); *Theoria* («Теория», Гётеборг, 1935). Господствующей областью в иерархии тематических исследований утвердилась история философии. Росла популярность, набравших силу еще с начала века, философии науки, философской психологии и социальной философии.

После октябрьской революции 1917 года количество журналов, издававшихся в России, сократилось. Однако, несмотря на то, что старые издания были закрыты, пропагандистские задачи, стоявшие перед большевистским правительством, определили появление новых печатных органов, специализирующихся на идеологии и философской проблематике марксизма: *Под знаменем марксизма* (1922–1944), *Проблемы марксизма* (1928–1934), *Летописи марксизма* (1926–1930), *Вестник Коммунистической Академии* (1922–1935), *Філософська думка* (1927–1937). Идеологическое табу на все направления мысли, кроме философии марксизма, сузило до минимума спектр обсуждаемых идей, однако возникали и новые дисциплины, например, с 1937 года была введена история русской философии.

Существование советской философии (соответствующей марксистскому учению об идеологическом характере любых форм общественного сознания) и ее высокий статус «царицы наук» были гарантированы государством. Центрами марксистского обществоведения были в те годы Коммунистическая академия при ЦИК СССР, Высшая партийная школа при ЦК ВКПб, Коммунистический университет им. Свердлова, Институт красной профессуры философии и естествознания и Институт истории, философии и литературы. Во второй половине 1920-х годов специальность «философия» была введена в Московском университете. Определяющее влияние немецкого философского канона на отечественную философию (прежде всего на область истории философии) сохранялась и в советский период.

Второй глубокий кризис, в ходе которого численность философских журналов сократилась на треть, приходится на время Второй мировой войны. С 1939 по 1945 год лишь в двух европейских странах были запущены новые философские издания, в Бельгии *Tijdschrift voor filosofie* (1939) и Испании *Revista de filosofia* (1942). Относительно нормальная ситуация во время войны сохранялась в американском философском сообществе, где было создано несколько журналов: *Thomist* («Томист», 1939), *Journal of the History of Ideas* («Журнал истории идей», 1940), *Philosophy and Phenomenological Research* («Философия и феноменологические исследования», 1940), *Journal of Aesthetics and Art Criticism* («Журнал по эстетике и искусствоведению», 1941), *A review of general semantics* («Обозрение по семантике», 1943).

Окончание войны открыло этап возрождения философской периодики: в 1945–1950 годах было основано 37 новых философских журналов, в 1950 – около 50, в 1951–1960 также около 50, в 1960–170 – около 80. Впервые появились философские журналы в Канаде, Латинской Америке (Бразилии, Аргентине, Чили, Мексике, Венесуэле, Эквадоре, Колумбии, Перу) и Азии (Пакистане, Иране). Шла дальнейшая специализация журналов, открылись издания, специализирующиеся на истории философии, эстетике, социальной философии, этике и логике. Расширился круг международных философских журналов – в США: *Diogenes* («Диоген», 1953), *Foundations of Language* («Основы языка», 1965), *Philosophia mathematica* («Философия математики», 1964), во Франции: *Logique et analyse* («Логика и анализ», 1958), *Bulletin signalétique. Philosophie, sciences humaines* (1961).

В 1950–1960 годы, параллельно с изменением реалий жизни, происходило расширение предмета философского знания – переформулирование тематики социальных и гуманитарных наук на язык философии. К составляющим философии прибавились постмодернизм, фи-

лософия языка, социальная философия, философская антропология, философское осмысление проблем СМИ, кино, транспорта, экономики и т.п. Социологизация и лингвизация философии в середине прошлого века, при всей глубине и масштабности структурных изменений, не привели к утрате ею легитимности. Положение философии как универсальной дисциплины, стоящей на пороге любой специализации, сохранилось в системе западного образования.

Статус царицы наук не был дан философии от рождения. В центральную дисциплину философия превратилась в XIII веке, в период основания европейских университетов. Связано это было с тем, что философия оказалась в центре образовательного цикла. Все факультеты делились в те времена на «высшие» – богословский, юридический, медицинский, и «низший» – факультет искусств, впоследствии трансформировавшийся в философский. «Низшим» он назывался не в силу своей незначительности, а потому, что занимал в структуре университетов центральное положение. Это был самый многочисленный факультет, представляющий собой необходимый для студентов «высших» факультетов этап, на пути к овладению своей профессией. Философским факультетом заканчивалось образование для тех, кто не рассчитывал заняться одной из трех «высших» профессий. В работе Канта 1798 года «Спор факультетов» структура немецкого университета конца XVIII столетия выглядит абсолютно также: «высшие» факультеты (богословский, юридический, медицинский), и «низший» – философский. При этом в Новое время философия нередко практиковалась крупнейшими философами вне связи с существовавшими тогда университетами, не занимая, следовательно, никакого места в академической иерархии. Наполеоновская и гумбольдтовская модели университетов отвели философскому факультету традиционное центральное место в университетской структуре. Поскольку немецкая схема была перенесена на образовательные системы многих стран Европы, в том числе и в Россию, философия укрепилась на центральном месте среди наук.

Начиная с 1970-х годов число философских журналов неуклонно растет. Пик издательской активности приходится на рубеж XX–XXI веков. За последнюю декаду прошлого столетия и первые годы нынешнего, количество периодических изданий по философии увеличилось более чем на 40%.

Последняя декада XX века в России оказалась урожайной порой для новых философских журналов. К сожалению, многие из запущенных тогда проектов – *Начала*, *Путь*, *Архетип*, *Новый круг*, ленинградский *Логос*, не найдя достаточного финансирования, были закрыты.

Сегодня философские факультеты функционируют в более чем трех десятках российских ВУЗов: Московском государственном университете (МГУ), Российском государственном гуманитарном университете (РГГУ), Национальном исследовательском университете Высшая школа экономики (НИУ-ВШЭ), Государственном академическом университете гуманитарных наук (ГАУГН при Институте философии РАН), Санкт-Петербургском государственном университете (СПбГУ), Новгородском, Новосибирском, Томском, Уральском, Ростовском, Воронежском, Саратовском и др. университетах. При каждом из перечисленных университетов издается журнал, печатающий статьи по философии.

Особо следует отметить студенческие философские журналы. Несмотря на то, что век подобных изданий зачастую недолог, сам факт появления их на свет – свидетельство зарождения новой самостоятельной мысли. К большим удачам отечественной философии можно отнести организацию в 1991 году студентами четвертого курса философского факультета МГУ студенческого журнала *Логос* (гл. ред. В.В. Анашвили), ставшего сегодня одним из признанных лидеров отечественной философской периодики. Среди наиболее интересных и популярных молодежных изданий второй декады нынешнего столетия следует назвать журнал выпускников философского факультета МГУ *Финиковый компот* (гл. ред. Е.В. Логинов) и студенческий научный альманах факультета философии НИУ ВШЭ *Философические письма* (гл. ред. С.А. Любимов).

Полностью разделяю мнение профессора В.К. Кантора (научного руководителя альманаха *Философические письма*: «Как известно именно в эти годы, от восемнадцати до двадцати двух, выдающиеся мыслители, поэты, писатели, формулировали свое понимание жизни, которое потом разрабатывали всю жизнь. Поэтому к текстам, написанным в молодости, надо относиться с уважением и серьезностью. Студенты пишут эссе, не думая еще о правилах хорошего научного тона, не чувствуя на себе груза чужих мнений, пишут, что называется, «от себя». Потом они учатся излагать чужие важные мнения, авторитетные мнения, но не свои. И мне всегда казалось важным поймать этот момент, когда идет не пересказ учебного курса, а то и еще хуже – учебника, даже какого-либо ученого авторитета, но сказано и написано нечто наотмашь, без обдумывания того, как выглядеть похожим на настоящих взрослых ученых. Это и есть самое интересное»¹.

¹ Кантор В.К. Письма из философического угла // *Философические письма: студенческий научный альманах*. Национальный исследовательский университет – «Высшая школа экономики». – М.-СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2012, № 0. с. 6.

Главной тенденцией современной философской периодики является углубляющаяся специализация изданий. Общефилософский курс сохраняют, в основном, давно издающиеся журналы или издания, специально созданные для публикации работ студентов и молодых исследователей. Так, например, если в 1970-е годы преобладали журналы, специализирующиеся на проблемах философии и методологии науки вообще, то к 2000-м эта тематика еще больше раздробилась, появилось значительное число изданий по философии физики, химии, биоэтики, философии медицины, философии искусственного интеллекта.

Философская периодика – существенный проводник философского знания. Однако простым увеличением числа философских журналов проблему сохранения и популяризации философского знания не решить. Для того, чтобы философия оставалась ведущей гуманитарной дисциплиной, чтобы не происходило замещение творчества технологией, чтобы философские исследования из «философствования как процесса» превращались в «философствование как результат», недостаточно просто обновлять формы передачи информации. Философия – область созидания новых смыслов.

Не менее остро вопрос о месте в будущей системе гуманитарного знания стоит для старейшей философской дисциплины – истории философии, задача которой отнюдь не производство «мертвой воды», не позиционирование себя в качестве самой консервативной из всех сфер философского знания. Пафос истории философии принципиально не ретроспективный. Цель истории философии – дать прошлому будущее. Именно история философии призвана уберечь осмысление прошлого от слепоты к настоящему и от страха перед будущим. В отечественной философской традиции этот страх особенно силен. Важно, что в советский период отечественной истории именно в области истории философии были созданы признанные сегодня духовные, научные и нравственные произведения, пережившие свое время и представляющие несомненный интерес для развития философского знания наших дней. Суть работы философского цеха – не валовое производство мертвой воды и тонн бумаги, испачканной типографской краской во имя созидания системного образа мира, выстроенного в логически упорядоченных понятиях. Призвание философии – воссоздавать реальность, преломленную в человеческом переживании, предлагая новую оптику, новые возможности коммуникации. Философия принадлежит истории в том смысле, что выступает в ней в своей исходной неповторимой определенности, на своем месте, раскрывается в своем «здесь и теперь», не растворяясь в текучей изменчивости восприятия повседнев-

ности. Философия занята определением современности, расставлением акцентов она создает миф современности, вписывает современность в историю. Наконец, философия помогает современникам сделать чужое настоящее своим, попасть в собственное время, синхронизировать личное время с общим временем.

Литература

- Измерение философии: об основаниях и критериях оценки результативности философских и социогуманитарных исследований. Сост. и отв. ред. А.В. Рубцов. – М.: ИФРАН, 2012. – 159 с.
- Данилевский Р.* Русский образ Ницше // На рубеже XIX–XX веков. Л., Наука, 1991. – 224 с.
- Кантор В.К.* Письма из философического угла // Философические письма: студенческий научный альманах. Национальный исследовательский университет – «Высшая школа экономики». – М.-СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2012. – 148 с.
- Мотрошилова Н.В.* Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк). М.: Республика; Культурная революция, 2006. – 478 с.
- Мотрошилова Н.В.* Современные штампы и предрассудки в суждениях о философии и гуманитарной культуре советского периода // Философские науки. М.: 2015. N 4. С. 64–80.
- Kronick David.* A History of Scientific and Technical Periodicals: the Origins and Development of the Scientific and Technological Press. Metuchen, NJ: Scarecrow Press., 1962.

раздел 2 Историко-философское
эссе: case studies



Алексей Круглов О том, как не следует писать статьи: три примера из обрусевшего Гегеля

Аннотация

Игнорирование первоисточников приводит к тому, что в русской философской литературе долгое время транслируются ложные истории, искажающие образ Гегеля и его философии. Примерами таких ложных историй являются утверждения о якобы засвидетельствованном экзаменаторами «идиотизме» Гегеля в философии, невозможности выразить его философию на французском языке, а также стихотворная карикатура на русского гегельянца, приписываемая самым разным авторам.

Ключевые слова

Г.В.Ф. Гегель, Э. Целлер, К. Розенкранц, Д. И. Чижевский, русское гегельянство

Одним из отличительных свойств статьи в ее сравнении с монографией является то, что она нередко носит очень специальный характер, изобилует деталями и подробностями, опущенными в монографии, ибо они могут отвлекать от общей канвы повествования. Однако как раз ради таких «мелочей» некоторые читатели и проявляют интерес к статьям. Другое отличие технического характера состоит в том, что автор при

написании статьи часто еще не знает, где именно она будет опубликована. В большинстве случаев разные издательства и разные редакции имеют различные правила цитирования, оформления библиографии и сносок. Это касается не только разноязычных редакций и издательств, но справедливо и в рамках одной страны и одного языка. Зачастую авторам приходится технически переделывать уже написанную статью в соответствии с теми или иными требованиями к оформлению, порой и не один раз. Скорее лишь в качестве исключения, чем в виде правила можно предположить, что подобная техническая трансформация обходится без брака, порой очень дорого стоящего будущим читателям. Но все же основная проблема видится мне не в этом, а в том, что многие авторы попросту не желают сверяться с первоисточниками. К каким серьезнейшим искажениям это, в конце концов, приводит, я постараюсь продемонстрировать на примере образа Гегеля в русскоязычных статьях.

1. «Идиот» в философии

В энциклопедической статье о Гегеле В. С. Соловьёв, характеризуя начальные годы философского становления немецкого философа, отметил, что в 1793 году, по окончании курса кандидата богословия, Гегель «получил аттестат, гласивший, что он молодой человек с хорошими способностями, но не отличается ни прилежанием, ни сведениями, весьма неискусен в слове и может быть назван идиотом в филос.[офии]»¹. Поскольку речь идет о статье в энциклопедическом издании, вполне понятно, что Соловьёв не указал источника каждого своего утверждения, включая и вышеприведенное. Однако его не так и трудно установить: это упомянутое Соловьёвым в литературе о Гегеле сочинение Р. Гайма «Гегель и его время» (оригинальное издание 1857 г., русский перевод 1861 г.)². В этом сочинении Гайм, основываясь на незадолго до того опубликованных Э. Целлером архивных материалах, действительно утверждал, что экзаменаторы признали Гегеля в 1793 году «идиотом в философии» («Idiot in der Philosophie») и Соловьёв близко к тексту передал соответствующий пассаж из русского перевода сочинения Гайма. Как

¹ Соловьёв В.С. Гегель // Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А. Брокгауза, И.А. Ефрона. Т. VIII (15). Спб., 1892. С. 217.

² См.: там же. С. 227.

³ Haym R. Hegel und seine Zeit. Vorlesung über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. Berlin, 1877. S. 40.

книга Гайма¹, так и статья Соловьёва² были переизданы в недавнее время. Перепечатке старого перевода книги Гайма предпослано вступление Ю. В. Перова³. Из него можно почерпнуть много интересного – в частности, оценки некоторых аспектов гегелевской философии со стороны Г. Маркузе, Ю. Хабермаса и др., но только из него ничего нельзя узнать о том, какой представляется книга Гайма с точки зрения гегелеведения XXI в. А между прочим, утверждение о признанном «идиотизме» Гегеля у Гайма сопровождается сноской, в которой указан источник: уже упоминавшаяся мной статья Целлера⁴. Но похоже, мало кто из тех, кто с садистским удовольствием вновь и вновь воспроизводит тезис об «идиотизме» Гегеля, дал себе труд посмотреть, о чем же идет речь у Целлера. Между тем, ничего подобного «идиоту» там не встречается: в вольной форме на немецком языке Гайм таким образом передал цитируемую Целлером латинскую фразу штуттгартовского аттестата 1793 г. «philosophiae nullam operam impendit» – «в философии не проявил никаких стараний». Более того, в обширной сноске уже сам Целлер подчеркивает, что ему известен «слух», согласно которому вместо «nullam» следует читать «multam», однако он подчеркивает, что это всего лишь конъектура, тем более необоснованная, что и в другом аналогичном архивном свидетельстве, которое на том момент Целлер найти не смог, он, как ему кажется, также видел в этом месте «nullam». Так выглядит исходный источник рассуждений об «идиоте» Гегеле.

К моменту переиздания и Соловьёва, и Гайма уже давно общим местом гегелеведения являлось то, что в штуттгартовском свидетельстве, процитированном Целлером, была допущена описка, которая была исправлена на основе соответствующего тюбингенского аттестата, в котором – Целлера подвела память – значилось «multam»; более того, после публикации статьи Целлера и в документ из Штутгарта на полях было внесено исправление со ссылкой на тюбингенскую архивалию.

¹ Гайм Р. Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве философии Гегеля / Пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб., 2006. С. 34: Гегель – «молодой человек с хорошими способностями, но не отличается ни большим прилежанием, ни большим запасом сведений, говорит плохо и может быть назван *идиотом в философии*».

² Соловьёв В.С. Гегель // Соч. в 2 т. / Под ред. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. Т. 2. М., 1988, ²1990. С. 419–420.

³ Перов Ю.В. Опыт «историзации» гегелевской мысли (О книге Рудольфа Гайма) // Гайм Р. Гегель и его время.

⁴ См.: Zeller E. Ueber Hegels theologische Entwicklung. Mit Beziehung auf Rosenkranz' Leben Hegels // Theologische Jahrbücher / Hrsg. von E. Zeller. 4 (1845). S. 205–206.

В этом виде все эти материалы были опубликованы в четвертом томе издания писем Гегеля в 1977 г.¹ Позднее Ф. Николин вынужден был еще раз вернуться к этому вопросу в сборнике своих работ, ибо в немецкоязычных работах продолжали воспроизводиться прежние ошибки². Трудно предъявлять какие-либо претензии к энциклопедической статье Соловьёва 1892 года: она соответствовала тогдашнему уровню знаний о Гегеле. Иначе выглядят издания 1990-х–2000-х годов. Их читатель ничего не узнает о подоплеке «идиотизма» Гегеля, и можно быть уверенным в том, что подобные переиздания придадут новый импульс русскоязычным рассуждениям о Гегеле-идиоте еще не на одно десятилетие.

Следует все же отдать должное А.В. Гулыге: хотя он как редактор и не внес комментариев в издаваемый им двухтомник Соловьёва³, во втором издании собственной биографии Гегеля, вышедшем в 1994 году, а затем и в 2008 году, уже после смерти автора с примечаниями И.С. Андреевой, он откорректировал версию первого издания своей книги, согласно которой первоначально плохая оценка Гегеля по философии *post factum* была исправлена на хорошую: «То ли экзаменаторы своевременно спохватились, то ли кто-то позднее решил спасти честь Тюбингенского университета, не разгадавшего в своем воспитаннике великого мыслителя»⁴. В изданиях 1994 и 2008 годов со ссылкой на опубликованные в 1977 году под редакцией Николина материалы разъясняется, чем обусловлено разночтение «nullam» – «multam», а именно, наличием двух документов: штуттгартовского и тюбингенского⁵. Однако вряд ли это сможет искоренить упрочившуюся легенду об «идиотизме» Гегеля, якобы засвидетельствованном его экзаменаторами. Можно радикально не соглашаться с гегелевской философией или ставить своей задачей непримиримую борьбу с ней, однако вести подобный бой следует честно, без ссылок на мнимый «идиотизм». Это же относится и к глубокомысленным попыткам толкования философского становления Гегеля, прошедшего эволюцию от «идиота» до «немецкого национального философа».

¹ Briefe von und an Hegel. Bd. 4. Tl. 1: Dokumente und Materialien zur Biographie / Hrsg. von F. Nicolin. Hamburg, 1977. S. 54, 299. Факсимиле оригинала см.: Lemke M., Hackenesch Chr. Hegel in Tübingen. Tübingen, б.г. S. 80-81.

² Nicolin F. Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung / Hrsg. von L. Sziborsky, H. Schneider. Hamburg, 1996. S. 41.

³ Во вступительной статье и в примечаниях отсутствуют какие-либо уточнения; см.: Соловьёв В.С. Гегель // Соч. в 2 т. Т. 2. С. 778.

⁴ Гулыга А. В. Гегель. М., ¹1970. С. 18 прим.

⁵ Гулыга А. В. Гегель. М., ²1994. С. 15. М., ²2008. С. 15, 249.

2. Философия «по-французски»

Несколько десятилетий с разными вариациями я регулярно слышу одну и ту же историю, которую приведу здесь в редакции В. А. Шапошника: «Когда Огюст Конт обратился к Гегелю с просьбой изложить свое учение коротко, популярно и по-французски, то Гегель ответил, что его философию нельзя изложить ни коротко, ни популярно, ни по-французски»¹. История эта рассказана автором со ссылкой все на ту же биографию Гегеля авторства Гулыги 1970 г.², для многих в тогдашнем Советском Союзе явившуюся важным источником знаний об этом немецком философе. В одной из подстрочных ссылок в ней действительно имеется такое утверждение³. Еще более интересно в данном отношении второе издание, особенно 2008 года: соответствующий пассаж можно обнаружить в концевых примечаниях⁴. Осталось лишь выяснить, кто эти самые «тап», которые «передают» такую историю. Рассказанная в подобном виде, эта фабула ставит в тупик немецких гегелеведов, лишь недоуменно разводящих руками. Перебор французских имен – Конт, Спенсер... (а именно в этом, как правило, и различаются слышанные мною устные редакции) – также ни к чему не приводит.

Насколько я могу полагать, «передаваемая» история является отдаленной вариацией одного случая, описанного К. Розенкранцем в его, между прочим, классической биографии Гегеля (а не в каком-то экзотическом, неизвестном и малодоступном источнике): «Гегель испытывал идущую от всех его юношеских лет симпатию к французскому, хотя в Льеже одному французцу, барону *de Райфенбергу*, попросившему у него *explication succinte de son système* [краткого объяснения его системы], он очень наивно ответил: *Monsieur, cela ne s'explique pas, surtout en Francais* [Монсьеюр, это нельзя объяснить, особенно по-французски]»⁵. Каким образом бельгийский ученый Фредерик де Райфенберг

¹ Шапошник В.А. Логика и эволюция // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2013. № 1. С. 107.

² Без указания страницы, в чем вины автора, судя по всему нет: таковы абсурдные правила оформления статей данного журнала.

³ «Передают, что однажды Огюст Конт обратился к Гегелю с просьбой изложить свое учение коротко, популярно и по-французски. Гегель якобы обиженно ответил, что его философию нельзя изложить ни коротко, ни популярно, ни по-французски». Гулыга А.В. Гегель. М., ¹1970. С. 38 прим.

⁴ Гулыга А.В. Гегель. М., ²2008. С. 250.

⁵ Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken. Berlin, 1844. S. 366.

(1795–1850), профессор философии в Лувене, а затем профессор истории в Льеже, превратился в Конта, я затрудняюсь ответить. Что же касается чеканной фразы «ни коротко, ни популярно, ни по-французски», то стоит признать: как и в случае с коллективным творением текста народных песен или хороших анекдотов, итоговая формулировка после многочисленной фильтрации оказывается намного ярче и удачнее, чем исходный оригинал. Правда, в случае историко-философских сюжетов это достигается «небольшой» жертвой в виде исторической достоверности. Если же вернуться ко второму, исправленному Гулыгой изданию биографии Гегеля, то остается лишь удивляться, каким образом при появившихся в нем неоднократных ссылок на биографию Розенкранца, обрамляющих историю с Контом и Гегелем, сама эта история могла остаться в неизменном виде¹.

3. В тарантасе о Гегеле

По меньшей мере, начиная с российской публикации в 2007 году книги Д. И. Чижевского «Гегель в России» широкую известность получило стихотворение, авторство которого сам Чижевский приписывал одному из братьев Жемчужниковых:

«В тарантасе, в телеге ли,
Еду ночью из Брянска я.
Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская»².

К сожалению, Чижевский не указал своего источника. Точнее говоря, это справедливо в отношении русскоязычного варианта данного сочинения, о котором автор заметил: «Сведен до минимума научный аппарат. Это сделано из соображений эстетических и экономических: приятнее читать книгу без бесконечных ссылок на страницы и «подвалов» примечаний на каждой странице, да и места для самого текста

¹ См. сноски на Розенкранца: *Гулыга А.В. Гегель. М., 2008. С. 249, 250, 252 и др.* На с. 253 и вовсе цитируются С. 361–362 биографии Розенкранца – история с Райфенбергом расположена в ней на С. 366. Во втором издании 1994 года концевые примечания отсутствуют, но в отличие от первого издания, Розенкранц уже появляется в библиографическом списке. См.: *Гулыга А.В. Гегель. М., 2019. С. 255.*

² *Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб., 2007 (1939). С. 245.*

остается больше. Но специалисты в этом случае ничего не теряют: ведь аппарат они найдут в моей немецкой работе»¹. Эта мимоходом брошенная фраза очень много говорит как о русскоязычных авторах, так и о русскоязычных читателях.

Попытка самостоятельно обнаружить источник рассуждений в тарантасе о Гегеле наталкивается на плохо преодолимые трудности. Немалое число авторов, цитирующих данное четверостишие в последние годы, ссылаются как раз на Чижевского, не мучаясь вопросом о первоисточнике. Однако иногда можно встретить уточнения если и не об источнике, то хотя бы об авторе стихотворения: так, в учебнике по русской философии А.А. Галактионова и П.Ф. Никандрова таковым называется не просто один из братьев, но именно Ал. Жемчужников². Само стихотворение отличается от вышеприведенного варианта лишь одним: не точкой, а запятой в конце второй строчки. Иного автора указывают, однако, в недавней статье историка В. Дённингхаус и Ю.А. Петров: согласно им, стих принадлежит Константину Аксакову³. Другой редакции стиха, равно как и его иного авторства придерживается филолог А.Н. Силантьев: согласно его утверждению, речь идет о шуточном анонимном стихотворении студентов русских университетов XIX века:

«В тарантасе, в телеге ли
Еду летом из Брянска,
Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянска»⁴.

Как и в предыдущих статьях и книгах, здесь также не указывается никакого источника. Столкнувшись с этим, поневоле задумаешься: а существовал ли вообще этот стих в XIX веке или это всего лишь некая мистификация? Но тут улыбается удача: в статье филолога Е. Н. Пенской наконец-то обнаруживается ссылка на источник; само же четверостишие цитируется ею в следующей пунктуации:

¹ Там же. С. 19.

² Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., 1989. С. 264.

³ Дённингхаус В., Петров Ю.А. Немцы в России: тысячелетие взаимодействия // Наука и жизнь. 2013. № 3. С. 32.

⁴ Силантьев А.Н. Пушкин и ОБЭРИУ: моменты дискурса // Пушкинский текст: Сборник статей научно-методического семинара «Textus». Вып. 5 / Под ред. В.А. Шаповалова. СПб., Ставрополь, 1999. С. 65.

«В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Все о нем, все о Гегеле,
Моя дума дворянская...»¹.

В качестве источника указана переписка А. К. Толстого с Н. Адлербергом². Однако в поиске вожделенного тома впору призадуматься о превратностях фортуны. Во-первых, «Полное собрание сочинений» графа А.К. Толстого выходило в разных изданиях, в том числе и в четырех томах, но до революции 1917 года, т.е. в конце XIX – начале XX вв. В 1963–1964 гг. выходило всего лишь «Собрание сочинений», правда, как раз в четырех томах. Найдя третий том за 1964 год, в нем можно обнаружить на странице 126 литературное произведение Толстого под названием «Два дня в Киргизской степи». Никакой переписки в третьем томе нет. Правда, в четвертом томе этого издания имеется не просто переписка, но и письма к Н. В. Адлербергу³, но и в них никакого стихотворения про тарантас и Гегеля мне обнаружить не удалось. Сколько при этих разысканиях было потеряно времени, я даже боюсь подсчитывать – мешает чувство глубокой благодарности автору.

В чем можно, однако, быть уверенным, так это в том, что стихотворение в любом случае появилось еще до публикации исследования Чижевского. Самое раннее из обнаруженных мною упоминаний четверостишия относится к 1915 году: именно тогда в статье в «Вестнике Европы» его процитировал – без указания источника – М.М. Ковалевский, приписывая его Жемчужникову. Прототипом же здесь выступил, согласно Ковалевскому, Б.Н. Чичерин⁴. Именно на эту статью ссылается в своем немецком варианте работы о Гегеле («для специалистов») и Чижевский⁵. И хотя в качестве автора стихотворения чаще всего на-

¹ *Пенская Е.Н.* Трактирный Гегель // Семиотика безумия / Под ред. Н. Букс. Париж, М., 2005. С. 110. Объясняются ли пунктуационные различия разными источниками, вкусом авторов или малозаметной работой редакторов, я судить не берусь.

² Там же. С. 114: *Толстой А.К.* Переписка с Н. Адлербергом // *Толстой А. К.* Полное собрание сочинений в четырех томах. М., 1964. Т. 3. С. 126.

³ *Толстой А. К.* Письма к Н.В. Адлербергу 1837–1838 гг. // *Толстой А.К.* Собрание сочинений в четырех томах.. Т. 4. М., 1964. С. 455–519.

⁴ *Ковалевский М.М.* Шеллингианство и гегельянство в России (К истории немецких культурных влияний) // *Ковалевский М.М.* Избранные труды: в 2 ч. Ч. 2. М., 2010. С. 150.

⁵ *Tschizewskij D.* Hegel in Rußland // Hegel bei den Slaven / Hrsg. von D. Tschizewskij (Čyževskýj). Bad Homburg, ²1961 (¹1934). S. 281.

зывается А.М. Жемчужников, был ли действительным автором именно он, его брат, К.С. Аксаков, А.К. Толстой, Н.В. Адлерберг, Д.Д. Минаев, анонимные студенты русских университетов XIX века или кто-то еще, так и остается загадкой, и это несмотря на то, что само четверостишие десятилетия гуляет из статьи в статью, из книги в книгу.

Конечно, у отечественных философских авторов издавна существует стандартное возражение на подобные упреки: философия состоит не в номерах страниц, параграфов и изданий, да и вообще в мире чистого мышления и раздумий о бытии нет места точкам и запятым. Какие глубины были достигнуты в этих раздумьях, я сказать затрудняюсь, но только если бы врачи выписывали рецепты, а медсестры исполняли процедуры так же, как принято цитировать в значительных слоях русскоязычного философского сообщества, население страны стремительно бы уменьшилось.

Литература

Briefe von und an Hegel. Bd. 4. Tl. 1: Dokumente und Materialien zur Biographie / Hrsg. von F. Nicolin. Hamburg, 1977.

Наум Р. Hegel und seine Zeit. Vorlesung über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie. Berlin, 1877.

Lemke M., Hackenesch Chr. Hegel in Tübingen. Tübingen, б.г.

Nicolin F. Auf Hegels Spuren: Beiträge zur Hegel-Forschung / Hrsg. von L. Sziborsky, H. Schneider. Hamburg, 1996.

Rosenkranz K. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben. Supplement zu Hegel's Werken. Berlin, 1844.

Tschizewskij D. Hegel in Rußland // Hegel bei den Slaven / Hrsg. von D. Tschizewskij (Čyževskýj). Bad Homburg, ²1961 (¹1934).

Zeller E. Ueber Hegels theologische Entwicklung. Mit Beziehung auf Rosenkranz' Leben Hegels // Theologische Jahrbücher / Hrsg. von E. Zeller. 4 (1845).

Гайм Р. Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве философии Гегеля / Пер. с нем. П. Л. Соляникова. СПб., 2006.

Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX–XIX вв. Л., ²1989.

Гулыга А.В. Гегель. М., ¹1970, ²1994, ²2008.

Дённингхаус В., Петров Ю.А. Немцы в России: тысячелетие взаимодействия // Наука и жизнь. 2013. № 3.

- Ковалевский М.М.* Шеллингианство и гегельянство в России (К истории немецких культурных влияний) // *Ковалевский М.М.* Избранные труды: в 2 ч. Ч. 2. М., 2010.
- Пенская Е.Н.* Трактирный Гегель // *Семиотика безумия* / Под ред. Н. Букс. Париж, М., 2005.
- Перов Ю.В.* Опыт «историзации» гегелевской мысли (О книге Рудольфа Гайма) // *Гайм Р.* Гегель и его время. Лекции о первоначальном возникновении, развитии, сущности и достоинстве философии Гегеля / Пер. с нем. П.Л. Соляникова. СПб., 2006.
- Силантьев А.Н.* Пушкин и ОБЭРИУ: моменты дискурса // Пушкинский текст: Сборник статей научно-методического семинара «Textus». Вып. 5 / Под ред. В.А. Шаповалова. СПб., Ставрополь, 1999.
- Соловьёв В.С.* Гегель // Соч. в 2 т. / Под ред. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева. Т. 2. М., 1988, ²1990.
- Соловьёв В.С.* Гегель // Энциклопедический словарь / Изд. Ф.А. Брокгауза, И.А. Ефрона. Т. VIII (15). СПб., 1892.
- Толстой А.К.* Переписка с Н. Адлербергом // *Толстой А.К.* Полное собрание сочинений в четырех томах. Т. 3. М., 1964.
- Толстой А.К.* Письма к Н.В. Адлербергу 1837–1838 гг. // *Толстой А.К.* Полное собрание сочинений в четырех томах. Т. 4. М., 1964.
- Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб., 2007 (¹1939).
- Шапошник В.А.* Логика и эволюция // Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Философия. 2013. № 1.



Ольга Жукова Идеиная борьба в русских интеллектуальных журналах начала XX века: В.Ф. Эрн как мыслитель и полемист

Аннотация

Владимир Францевич Эрн, выдающийся русский философ, продолживший в истории русской мысли религиозно-философскую традицию В.С. Соловьева. Творческая биография Эрна отражает трансформации интеллектуальной и политической культуры, произошедшие с русским обществом. Блестящий полемист, он обладал темпераментом борца и общественного деятеля. Полемическая статья является ведущим жанром философского творчества Эрна. Именно статья стала орудием его интеллектуальной и духовной борьбы.

Ключевые слова

интеллектуальная культура, полемическая статья, философский дискурс, идейная борьба, неославянофильство, русские западники, христианство, религиозная философия, традиция

Наследие В.Ф. Эрна, как и других мыслителей Серебряного века, после долгого забвения на родине, было возвращено в пространство отечественной культуры в позднесоветский период, после чего стало

возможно его изучение российскими историками философии. Владимир Францевич Эрн, выдающийся представитель русской религиозной мысли, талантливый ученик С.Н. Трубецкого, по праву считается продолжателем религиозно-философской традиции В.С. Соловьева. Среди известных имен интеллектуалов начала XX века Эрну принадлежит особое место. Блестящий полемист, он обладал темпераментом бойца и общественного деятеля. Его полемически заостренные газетные и журнальные статьи представляют собой одно из вершинных достижений философской публицистики, традиции которой восходят к русской литературной критике XIX века, к философской и политической публицистике В.С. Соловьева, И.С. Аксакова, Ф.М. Достоевского. В этом смысле наследие Эрна заслуживает особого внимания, поскольку жанр статьи в исполнении Эрна оказался не только полемическим, но и теоретическим инструментом обоснования сложных онто-гносеологических и культурфилософских проблем. Именно в жанре статьи Эрн сумел блестяще высказаться, переведя идейный спор в рациональный дискурс историко-философского исследования. Последовательная и непримиримая защита религиозных основ национальной культуры и философии снискала Эрну в кругах русских западников славу «неославянофила» с уничижительным оттенком. Ранняя смерть не дала возможность молодому философу в полной мере осуществить свои творческие замыслы, и в оценках историков русской мысли, прежде всего, В.В. Зеньковского, Н.О. Лосского, он предстает как яркий, но не однозначный автор.

Стоит процитировать В.В. Зеньковского, который в своем известном труде «История русской философии» посвящает Владимиру Эрну всего один абзац: «Рано погиб от неизлечимого недуга В.Ф. Эрн (1882–1917), написавший две обстоятельные книги по истории итальянской философии (о «Розмини» и «Джоберти») и ряд ярких статей, часть которых собрана в сборнике «Борьба за логос». У Эрна было большое философское чутье, бесспорное дарование и, проживи он долее, можно было бы быть уверенным, что он мог бы создать своеобразную систему. Но Эрну очень мешала пылкость его характера, – в философии он нередко становился публицистом, что очень понижало его философскую пронизательность. Не говоря об его прогремевшей в свое время (в эпоху войны 1914–1918 гг.) статье «От Канта к Круппу» и его прекрасной статье, появившейся в те же годы «Время славянофильствует», даже его более спокойные статьи, собранные в книге «Борьба за логос», часто шокируют читателя претенциозностью и необоснованностью. Так, напр., основное для книги противопоставление рацио и логоса,

несмотря на многочисленные попытки формулировать яснее их различие, так и остается лишь *программой* неосуществленного философского замысла. С другой стороны, в книге Эрна есть много и замечательных мест, заставляющих искренно пожалеть о ранней смерти даровитого мыслителя»¹.

Оценка Зеньковского весьма показательна и может служить своеобразным выражением сложившегося консенсуса мнений русских мыслителей о характере дарования Эрна и его роли в интеллектуальной культуре начала XX века. Прежде всего, он воспринимается как полемист, оригинальный публицист, который энергично отстаивает свою точку зрения, но для многих философов позиция диспутанта оказывается идеологически неприемлемой. В то же время, отмечаемая критиками склонность Эрна к публицистической форме предъявления своих взглядов становится часто повторяемым аргументом, позволяющим оппонентам принизить собственное значение философской мысли автора «Борьбы за Логос». Однако обвинения в публицистической форме донесения философских идей здесь вряд ли могут быть приняты. Философской, равно как политической публицистике отдали дань без исключения все наиболее значимые авторы того времени. В орбиту публичности оказались вовлечены самые яркие фигуры русской интеллектуальной элиты, чьи профессиональные и творческие интересы соприкасались с различными областями философского знания – философии истории и культуры, философии политики, философии права, религиозной метафизики, политэкономии. Более того, многие из университетских ораторов стали первыми действующими политиками периода формирования русского парламентаризма, как С.А. Муромцев, П.Н. Милюков, П.Б. Струве. Как не вспомнить здесь учителя В.Ф. Эрна, С.Н. Трубецкого, ректора Московского университета, одного из авторитетнейших представителей либеральной общественности, во многом подготовившего наступление эпохи публичной политики в России.

Справедливо утверждать, что *публицистический дискурс как своеобразный язык и форма самопрезентации для русской философской мысли бурного периода трех русских революций становится доминирующим и жанрово определяющим, превращая философскую статью в орудие интеллектуальной и политической борьбы*. Русская философия погружена в события социальной жизни, работа, ограниченная рамками университетских исследований и студенческих аудиторий, явно не удовлет-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Ленинград, «ЭГО», 1991. Т.2. С. 228.

воряет запросы текущего момента. Русская мысль завоевывает общественное пространство, и академические дискуссии приобретают отчетливо выраженный характер публичной идейной полемики, которая разворачивается на страницах профессиональных журналов – таких, как «Вопросы философии и психологии», литературно-философских журналов с интеллектуальным бэкграундом, одним из лидеров которых является «Русская мысль», наиболее солидных еженедельников, в также партийных газет.

В этом смысле творческая биография Владимира Эрна в полной мере отражает трансформации интеллектуальной и политической культуры, произошедшие с русским обществом. Они были спровоцированы бурными социальными процессами, радикально повлиявшими на социальный порядок Российской империи. События русской революции 1905 г. вовлекли выпускника московского университета в общественно-политическую борьбу, в центре которой стоял вопрос о личных и гражданских свободах. Его решение в Российской империи, где государственную религию охранял «полицейский устав», во многом зависело от положения Церкви в обществе, в конечном итоге от вопроса о свободе совести и вероисповедания. Как организатор «Христианского братства борьбы» Эрн выступил в качестве лидера христианского социалистического движения в России. Программа «Братства», направленная на правовую и духовную гармонизацию отношений между православием и самодержавием в конституционно-демократическом ключе, явилась важным этапом в формировании философского мировоззрения Эрна.

Выступая с программными докладами о целях «Братства», Эрн проявил себя как даровитый оратор и диспутант, оттачивая мастерство аргументации и стиля. Можно говорить, что собственно политическая активность «Братства», выражавшаяся в распространении среди духовенства и прихожан, а также в более широкой рабочей, солдатской и разночинной среде листовок и воззваний по различным вопросам церковной жизни, вскоре приобрела характер в основном просветительский и издательский. Статьи, заметки, воззвания, выступления В.Ф. Эрна, его единомышленника В.П. Свенцицкого, составлявшего вместе с Эрном духовное и идейное ядро «Братства», и С.Н. Булгакова, близкого идеям христианского социализма, на протяжении 1905–1908 гг. регулярно появлялись в русской печати. На страницах киевской газеты «Народ»¹,

¹ Выходила в Киеве по инициативе С.Н. Булгакова. В начале 1906 года вышло всего 7 номеров.

в журнале «Живая жизнь»¹, в «Богословском вестнике»², в «Церковном обновлении»³, в «Религиозно-общественной библиотеке»⁴ Владимир Эрн опубликовал ряд знаковых текстов. Среди них программная статья «Семь свобод»⁵, а также несколько статей, включенных автором позднее в его книгу «Борьба за Логос» (1911): «Социализм и проблема свободы»⁶, «Филологизирующий астроном»⁷, «Историческая церковь»⁸, «Разговор о логике с социал-демократом»⁹.

После разрыва Эрна со Свенцицким в 1908 г. «Христианское братство борьбы» окончательно прекратило свое существование. Но приобретенный Эрном опыт идейного борца, духовная и политическая сила убеждений которого подкреплена горячей верой во Христа и евангельские истины, оказался тем моральным и интеллектуальным стержнем, который сформировал Эрна как самостоятельного мыслителя, яркого оратора и публициста – глубокого автора и религиозного философа. Как происходил этот рост интеллектуального самосознания, сублимировавший социальную, религиозно-общественную активность молодого Эрна в непосредственное философское творчество, красноречиво свидетельствует его письмо к другу и соученику по Тифлисской гимназии А.В. Ельчанинову. По поводу статьи, опубликованной Эрном в 9-м номере «Церковного обновления», от 4 марта 1907 г., автор письма, обращаясь к собеседнику, говорит: «Эта статья, я думаю, ответит на твое желание “основоположительных и серьезных” статей. У меня она написана вдруг»¹⁰.

¹ Журнал религиозно-философского содержания, освещавший вопросы «нового религиозного сознания», отношение христианства к современным общественно-политическим течениям. Издавался в Москве с ноября 1907 г. по февраль 1908 г.

² Ежемесячный богословский журнал, издаваемый Московской духовной академией с 1892 по 1918 гг.

³ Бесплатное приложение к Еженедельнику религиозно-общественной жизни и политики «Век».

⁴ Серия выпускалась московским издателем и книготорговцем Д.П. Ефимовым под руководством С.Н. Булгакова, В.П. Свенцицкого и В.Ф. Эрна.

⁵ Впервые: «Религиозно-общественная библиотека». М., 1906. Серия II. №5. Опубликована отдельной брошюрой.

⁶ Впервые: «Живая жизнь». 1907. №2.

⁷ Впервые: Богословский вестник. 1906. № 11.

⁸ Впервые: Церковное обновление. 1907. № 11.

⁹ Впервые: Богословский вестник. 1907. № 10.

¹⁰ Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 130.

Речь идет о статье «Таинства и возрождение Церкви», которая родилась у Эрна как реакция в ответ на неприемлемые для его строгого православного сознания культурфилософские идеи Д.С. Мережковского и круга его почитателей, увлекшихся разработкой философско-богословской концепции «новой церкви» («Церкви Иоанновой»), в противовес якобы исчерпавшей свою миссию «исторической церкви» («Церкви Петровой»). Укажем на значимый пассаж в небольшой, но выразительной статье Эрна, в которой уже ясно проявляются основные черты его философско-полюемического стиля. Автор спокойно и прямо говорит, что в своей статье «ничего не доказывает», еще раз напоминая своим оппонентам, что в области веры доказательства совсем иные, не поддающиеся формальным процедурам извлечения истинности и дискурсивной проработки. Так что же он предъявляет людям, чающим обновления исторической церкви? Эрн формулирует свой тезис и ждет адекватного и внятного ответа: «Я только в связной форме излагаю факт своей веры, приводя те внутренние основания, которыми вера эта тверда. Я бы очень просил, – продолжает автор статьи, – чтобы те лица, которые стоят на точке зрения, мною здесь отвергаемой, высказались о своей вере с возможной ясностью и откровенностью»¹. Анализ творчества Эрна показывает, что этот принцип внутреннего исповедания своих религиозных и философских убеждений в рамках традиции секулярной культуры с ее сложившейся дискурсивной практикой, в форме открытой интеллектуальной дискуссии станет для автора «Борьбы за Логос» ведущим и определит способ и стиль высказывания в виде *философской статьи полюемического характера*.

Подчеркнем, оставаясь глубоко верующим членом православной церкви, Эрн ментально и профессионально был носителем культуры европейского модерна. Европейский модерн с его социально-философской и научной традицией рациональности, с его эстетически развитыми формами светской культуры и авторского творчества в России начала XX века осваивался, скорее, не на уровне политических установлений и институтов, а на уровне интеллектуального и духовного опыта русских художников, писателей, мыслителей. Именно эту линию синтеза русской и европейской культуры Владимир Эрн наследовал от предшествовавшей генерации русских европейцев во главе с Владимиром Соловьевым, подхватив эстафету от своего учителя – С.Н. Трубецкого. Участник семинаров Трубецкого по античной философии, а затем

¹ В.Ф. Эрн: pro et contra / Сост., вступит. статья, коммент. А.А. Ермичева. СПб.: РХГА, 2006. С. 92.

Студенческого историко-филологического общества при Московском университете, созданного также по инициативе князя Трубецкого¹, уже в период обучения в университете Эрн зарекомендовал себя как увлеченный исследователь и яркий спикер. Во многом благодаря настойчивой инициативе друзей-студентов Владимира Эрна и Павла Флоренского в 1904 г. в рамках Студенческого историко-филологического общества была организована специализированная секция «Истории религии», в которой непосредственное активное участие принимали В.Ф. Эрн, В.П. Свенцицкий, П.А. Флоренский, А.В. Ельчанинов.

Можно с уверенностью утверждать, что роль Эрна, проявившего в университетские годы активность в работе Студенческого общества, значима не только в создании «Христианского братства борьбы». Ему принадлежит одна из ведущих ролей в организационном и идейном оформлении Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева. По справедливому замечанию Я.В. Морозовой, «Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева – один из крупнейших религиозно-общественных проектов в интеллектуальной истории дореволюционной России, одно из самых масштабных идейных предприятий в истории русской религиозной философии»². Наряду с религиозно-философскими собраниями в Санкт-Петербурге деятельность Московского общества *институционально и идеологически оформляет интеллектуальную культуру Серебряного века* и воплощает собой одну из вершин религиозно-философского ренессанса в России. Сам факт развития философской культуры в России, выработки оригинальных идей и концепций, сопряженных с процессом становления философского мировоззрения авторов-участников дискуссий, теснейшим образом связан с работой МРФО. Более того, статьи, публикуемые ведущими интеллектуальными изданиями, являются зачастую текстами выступлений, актуальными репликами на бурные диспуты и философские новинки русских и европейских авторов.

Чутко ощущая культурный запрос на новый публичный формат существования философского слова, Эрн, как организатор и один из самых активных участников Московского религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева, направил свои духовные и интеллектуальные усилия на доказательство самостоятельного значе-

¹ Первое заседание Общества состоялось 16 марта 1902 г. После кончины кн. С.Н. Трубецкого (1862–1905) Общество стало носить его имя.

² Морозова Я.В. Московское Религиозно-Философское Общество памяти Вл. Соловьева: вопросы возникновения // Вестник РХГА. Том 9. 2008, Вып. 2. С. 182.

ния русской религиозной метафизики, развернув научную проблему в плоскость общественной дискуссии. Отстаивая ценность отечественной мысли, он выступил апологетом синтеза восточно-христианской и античной традиции философствования в духе «логизма» в противоположность «меонизму» рационалистической философии Нового времени.

Борьбой за исповедуемую мыслителем христианскую философию пронизаны программные работы Эрнэ 1910 г., опубликованные в различных периодических изданиях и включенные затем в книгу «Борьба за Логос». Примечательно, что тексты отражают направленность философского поиска автора, многообразие анализируемых тем, высказывания по поводу которых, как правило, привязаны к конкретным исследовательским, педагогическим, просветительским, философско-критическим, публицистическим задачам. Тем не менее, все тексты находятся в едином проблемном поле, что позволило Эрнэ объединить их в общий замысел книги и предъявить ее как *своеобразный философский манифест*. В жанровом отношении тексты книги могут быть охарактеризованы как самостоятельные статьи. Так, открывающая книгу глава «Размышления о прагматизме» представляет собой текст доклада Эрнэ на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. Реферат выступления 26 февраля 1910 г., легший в основу главы, был напечатан в №№ 17–18 «Московского еженедельника» за 1910 г. Две следующих главы «Беркли как родоначальник современного имманентизма» и «Природа философского сомнения» являются текстами открытых лекций, прочитанных Эрнэ в Московском университете 10 мая 1910 г. на получение права доцента. Оба текста были опубликованы в центральном научно-философском издании России – «Вопросах философии и психологии», в кн. 103 и 105 за 1910 г.

Особый интерес представляют собой четвертая и пятая главы книги «Нечто о Логосе, русской философии и научности» и «Культурное непонимание», имеющая подзаголовок «Ответ С.Л. Франку». В жанровом отношении – это в чистом виде *полемические философские статьи*, демонстрирующие оригинальный авторский стиль ведения *публичной философской дискуссии*. Они свидетельствуют, что Эрнэ стал непревзойденным мастером философского диспута, понимая задачу философа по-христиански – как подлинную, жизненную борьбу за Истину! В них раскрывается талант полемиста, обладающего не только блестящим литературным стилем, но и силой философской аргументации, основанной на прочной философской выучке, глубоком знании предмета и впечатляющем уровне общей гуманитарной культуры.

Глава «Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос»» была первоначально опубликована в в №№ 29–32 «Московского еженедельника»¹ в виде критической статьи, поводом для написания которой стал выход в свет международного ежегодника по философии культуры «Логос», за которым стояла группа новых западников во главе с С.И. Гессеном, Ф.А. Степуном и Б.В. Яковенко. Программа авторов «Логоса», предложенная поклонниками современной западноевропейской мысли в духе неокантианства В. Виндельбанда и Г. Риккерта, ставила целью посеять в русской интеллектуальной культуре зерна «подлинной научной философии». Теоретическим обоснованием программы выступала тотальная критика русской философской традиции. Авторы пытались доказать, что русская мысль не обладала необходимым философским инструментарием, была «несвободна», не имела ярких философов, а только лишь философски одаренных «личностей», не создала систем, претендующих на научность и вообще не имела самостоятельного значения, особенно в области гносеологии².

Выступление Эрн на страницах «Московского еженедельника» с разоблачением несуразностей в мышлении и представлении идеологов новой научной философии вызвала волну ответных возражений, среди которых были критические статьи С.Л. Франка и А. Белого³. Открыв полемику по поводу самоопределения русской философии в контексте истории европейской мысли, уже постфактум, в процессе создания книги, Эрн счел необходимым дать пояснение к развернувшейся дискуссии. Примечательно, что свой текст в «Московском еженедельнике» он определяет как статью, написанную бегло, «по поводу». Однако отмечает, что развиваемые в ней взгляды и положения составляют центральную линию авторского творчества: «Поэтому опрометчиво поступают те критики, – указывает Эрн, – которые считают ее за

¹ Журнал «Московский еженедельник» являлся неофициальным органом «Партии мирного обновления». Выходил в Москве с 1906 по 1910 гг. при непосредственном участии кн. Е.Н. Трубецкого. Свои статьи в нем публиковали П. Б. Струве, Н.А. Бердяев, М.О. Гершензон и др.

² См. подробнее: Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Книга Первая. М.: Книгоиздательство «Мусагет», 1910.

³ См.: Франк С. Философские отклики. О национализме в философии //Русская мысль. 1910. №9. С. 162–171; он же. Еще о национализме в философии //Русская мысль. 1910. №11. С. 130–137. См. также: Белый А. Неославянофильство и западничество в современной русской философской мысли //Утро России. 1910. 15 октября. № 247. С. 2.

какое-то окончательное *credo*, к которому ничего не может быть *добавлено*. Слишком ясно, – продолжает автор, – что это не систематический трактат по всем вопросам теоретической философии, а *критическая* статья, опирающаяся на ряд философских, исторических и гносеологических положений, здесь же высказанных. Я считаю, – заключает Эрн, – что критика всегда опирается, сознательно или бессознательно, на *положительные* воззрения и сильна лишь в той мере, в *какой сильны эти воззрения*. Вот почему параллельно с критической частью у меня идут утверждения»¹.

На наш взгляд, Эрн весьма точно характеризует главный принцип своего философского творчества – это критика, опирающаяся на внутренне непротиворечивые, глубоко выношенные убеждения и представления, которые Эрн называет «воззрениями». Данный принцип определяет устойчиво повторяющийся композиционный прием и идейно-смысловую конструкцию текстов, при котором критический момент важен для формулирования основного авторского тезиса-утверждения. Таким образом, жанр полемической статьи наиболее соответствовал как внутреннему темпераменту, так и особенностям мышления Эрна, с развертыванием текста-высказывания в *диалектическом сопоставлении двух логик* – аналитико-критической и утвердительно-апологетической.

Тезисы о русской философии, сформулированные Эрном и вызвавшие бурное противодействие, в частности, у С.Л. Франка, имели судьбоносное, едва ли не пророческое значение в истории русской культуры. Позже, в эмиграции, включаясь в трудную работу по переосмыслению трагических событий отечественной истории, Франк практически полностью повторит и разовьет русскую философскую «аксиоматику» Владимира Эрна. Тогда же, к моменту выхода еженедельника «Логос», как признавался Франк, хотя он и преодолел чрезмерные увлечения «кантианства» и «риккертIANства», все же однозначно выступил на стороне неозападников. По словам Франка, «полемика Эрна задела гораздо более общую проблему; она была возрождением славянофильской критики западного духовного мира вообще; П.Б.² предложил мне возражать Эрну, что я и сделал; из этого завязался между нами обмен полемическими статьями»³.

¹ Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 71.

² Речь идет о друге и соратнике С.Л. Франка – П.Б. Струве, редактировавшем «Русскую мысль».

³ Франк С.Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 467.

Необходимо признать, как полемист и диспутант Эрн был на голову выше Франка. Значительно младше по возрасту, превосходил он Франк и в философской, тем более, богословской подготовке. Тот спор содер­жатель­но был выигран Эрном. Франк оказался весьма невнимате­лен к основной мысли своего оппонента, к тому же по элементарному незнанию, которого никак нельзя было ожидать от гуманитария его уровня, он допустил ряд грубых ошибок, чем блестящий эрудит Эрн, конечно, воспользовался. Но именно после этих публичных дебатов, развернувшихся в философской периодике, за Эрном закрепилась слава едва ли не ретрограда, адепта отжившего славянофильства, и, что еще хуже – националиста от философии и культуры.

Первая Мировая война обострила дискуссии русских мыслителей о сущности русской и европейской культуры. Эрн, как и большинство русских интеллектуалов, признавал духовную общность России и Европы очевидным фактом, но видел реальную опасность для всей христианской цивилизации в своеобразной метаморфозе европейского сознания. Германский милитаризм, в его интерпретации, представал оборотническим «двойником» европейской культуры, разрушавшим ее ценностное христианское основание и отрицавшим подлинные проявления художественного, религиозного и политического интеллекта европейцев.

Важно, что в отличие от принципиальных споров между почвенниками и западниками во второй половине XIX века вокруг темы России и Европы, русского национализма и европейского универсализма с выявлением присущим им форм социального порядка, предметом критики и рефлексии было именно метафизическое ядро культуры – ее дух, душа. В борьбе дискурсов военного периода острие полемики было направлено не на политическую или этнографическую составляющую «русского проекта» в его отношении к германскому миру, а на сущностные, онто-гносеологические различия между русской и немецкой культурами. Характерно, что немецкая философская мысль, как некое вершинное достижение интеллектуальной культуры Запада, символизировала собой в рассуждениях русских мыслителей европейскую культурную традицию как таковую.

Излишне говорить, что никто из российских интеллектуалов не сомневался в духовной общности русской и европейской культуры. Однако «неославянофильствующие» авторы во главе с Эрном, отстаивая самостоятельность и самобытность русского культурного предания, видели истоки германского милитаризма в рационалистическом «оскоплении» христианской метафизики. Последовательные «западники» броси-

лись на защиту «германской философии», обвиняя неославянофилов в национализме, шовинизме и религиозной лжи. Программные доклады и тексты В.Ф. Эрна «От Канта к Круппу», «Время славянофильствует», как и ответы оппонентов – «Омертвевшее предание» Н.А. Бердяева, или «О религиозной лжи национализма» Д.С. Мережковского – среди прочих дискуссионных статей и выступлений доносят до нас голос Великой войны. Они помогают понять ее смысл и осознать один из самых страшных трагических опытов XX века, изменивших мир. Как точно заметит В.В. Зеньковский, «Великая война внесла немало изменений в духовную жизнь России, заострила отношение к Германии; целый ряд писателей и философов очень резко отмежевались от прежнего своего “западничества”. По удачному выражению Эрна, само «время славянофильствовало», возвращало к идее славянского объединения. В различных очерках это проявилось и у Эрна, как и других представителей “неославянофильства”, но венцом этого рожденного войной направления явилась резкая, пристрастная статья Эрна “От Канта к Круппу”, где проводилась мысль о внутренней связи критического рационализма и механической цивилизацией, в том числе артиллерийских заводов...»¹

Каким образом выстраивалась линия русской защиты можно понять из жаркого спора, развернувшегося между Владимиром Эрном и его оппонентами во главе с Николаем Бердяевым. Они как бы обозначали две крайние точки в оценке русской и германской (шире, европейской) культурной традиции. В этом обмене полемическими статьями происходило цивилизационное самоопределение русской мысли – проговаривались и формулировались культурно-философские дефиниции, чеканились историософские тезисы и аргументы. Спор, в орбиту которого были вовлечены самые известные авторы, стал публичным, обозначив идейный раскол в среде русских интеллектуалов. Обратим внимание на два кульминационных эпизода в полемике военного периода – на знаменитое выступление Эрна «От Канта к Круппу» и на статью-фельетон с говорящим названием «Налет Валькирий», вошедшую в сборник «Меч и крест». Реконструкция историко-философского контекста многое объясняет в характере и жанре текстов – в причинах возникновения статей, ставших своеобразными «реперными» точками русской философии.

Доклад В.Ф. Эрна «От Канта к Круппу» 6 октября 1914 г., состоявшийся в знаменитом зале Политехнического музея, вызвал резкое неприятие

¹ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005. С. 113.

русской философской среды¹. Интеллектуалы предпочли услышать только один тезис Эрна – тезис о метафизическом единстве рационалистической традиции немецкой мысли и германского милитаризма. Критиками Эрна он был интерпретирован как грубый редукционизм, сведение многообразных плодов германской культуры к практике индустриального производства орудий смерти. В то время, как в своем докладе Эрн продолжал борьбу за Логос – за христианские основы русской и европейской цивилизации, за наполнение культуры онтологическим смыслом восточно-христианского предания, сохранившего в недрах русской философской мысли непосредственную связь с живым Логосом – с Христом. По его мнению, рационалистическая мысль запада оторвалась от онтологических основ христианства, утратила дух и неизбежно овеществила наличный порядок бытия. В этой новой культуре реальность духа выносилась за скобки, а, значит, ее моральным следствием (или допущением) оказывалась возможность уничтожения жизни. Рационалистический гений, изобретающий новые инструменты цивилизации, вел к оправданию убийства уже на социально-политическом уровне. Он вел к войне.

Ход рассуждений и выводы Эрна показались оскорбительными для выпускников русских и европейских университетов. Клеймо реакционера, носителя сознания «омертвевшего предания», которым Бердяев наградил Эрна, так и осталось за мыслителем и публицистом в истории. Его бесспорно талантливые оппоненты приложили немало усилий для создания образа «гадкого утенка» русской философии. Но вот то, что они опровергнуть не смогли и вскоре на себе испытали убийственно правдивое предостережение Эрна. Русские интеллектуалы стали жертвами войны и последовавшей за ней революции. В этом смысле они пали под натиском не только орудий Круппа, метафизически страшивших Эрна, но и большевизма, щедро спонсируемого милитаристской Германией. Война и революция привели Россию к исторической катастрофе. Оказавшись в эмиграции, Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Ф.А. Степун, С.Л. Франк в буквальном смысле вторили основным положениям главных работ Эрна о специфике русской культуры в ее соотношении с европейским культурным преданием.

А тогда слово в защиту религиозных основ русской культуры вызвало бурю эмоций – от недоумения до раздражения и негодования. Ожесточенное сопротивление Эрну оказал Бердяев, заподозривший

¹ Текст выступления В.Ф. Эрна был опубликован в «Русской мысли», в № 12 за 1914 г. С. 114–124. Впоследствии статья была включена Эрном в авторский сборник: Меч и крест. Статьи о современных событиях. М.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1915.

своих собратьев по цеху в реставрации отживших форм славянофильства и прекраснородушной пропаганде квасного патриотизма. Поводом послужила книга В.В. Розанова «Война 1914 г. и русское возрождение»¹, в которой Бердяев усмотрел «возрождение славянофильства» и повтор «славянофильских задов», давно уже отвергнутых «не «западнической мыслью», а мыслью, продолжавшей дело славянофилов»². Бердяев исходил из того, что война должна прекратить старый спор славянофилов и западников, поставить совершенно иной вопрос о России и Европе, который избавит русское сознание от «идеологии провинциальной», с «ограниченным горизонтом»³. Его статья-рецензия «О «вечно-бабьем» в русской душе»⁴ в резкой форме отказывала Розанову в христианской идентичности, уличала в ложно понятом русском христианстве, а значимые для автора книги идеи определяла в уничижительных терминах «розановщины», губящей Россию, «бабьего и рабьего» коллективистского сознания нации, которая «ушиблена и придавлена грехом»⁵.

Эрн, опытный диспутант, всегда стремившийся теоретически обосновать свою позицию, избегавший «переходить на личности» в борьбе за идеи, посчитал своим долгом ответить на выпад Бердяева. Здесь же, в «Биржевых ведомостях», он опубликовал статью (в авторской версии – фельетон), для названия которой остроумно позаимствовал из германо-скандинавской мифологии образ воинственной Валькирии, в контексте военных событий получавший дополнительные смысловые обертоны. «Эти дни я совсем замотался. Представь, в два дня (позавчера и вчера) я написал большой фельетон – 9 стр., ответ Бердяеву. Он с яростью напал на нас вчера в фельетоне “О вечно бабьем в русской душе” и нужно было ему отвечать. Статья вылилась страшно легко и все же 9 стр. в два дня для меня слишком много и я сегодня разбит», – писал 20 января 1915 г., к жене, Е.Д. Эрн, в Тифлис, Эрн⁶.

¹ Розанов В.В. Война 1914 г. и русское возрождение. Пг., 1914.

² Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т.2. В 2 т. М.: Искусство, 1994. С. 294.

³ Там же.

⁴ Впервые: Биржевые ведомости. 1915. 14–15 января. № 14610–14612. Позже статья была включена Н.А. Бердяевым в книгу: *Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности*. М., 1918. С. 30–42.

⁵ Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. С. 301.

⁶ Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др. /Сост., подготовка текста, вступит. статья и коммент. В.И. Кейдана. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 611.

«Налет Валькирий (Ответ Н.А. Бердяеву)»¹ – статья, являющаяся великолепным образцом полемического стиля Эрн. Талант автора высоко оценил известный журналист и издатель М.М. Гаккебуш, входивший в редакцию «Биржевых ведомостей», предложив дальнейшее сотрудничество. Статья вызвала восхищение четы Ивановых и С. Аскольдова (С.А. Алексеева). «Когда я читал статью Ивановым, – сообщал жене Эрн, – они дико смеялись, Вячеслав от смеха наливался кровью до того, что я переставал читать. Он говорит, что я во всех отношениях превзошел себя и он просто в восторге от остроумия и блеска статьи. Никто из них не нашел никакой грубости. Только вот не знаю, что делать с нею. Для “Утра > России>” она велика, попробую устроить в “Бирж<евые> Ведом<ости >”, где появилась статья Бердяева»².

Специально заметим, что отношения Эрн с Бердяевым в этот период были вполне близкими и дружескими, их объединяла не только общая интеллектуальная среда, но и семейное общение. Почему и стоит разграничивать, своего рода, *два типа коммуникации*, – *публичную*, в которой в художественно-зрелищной форме, с использованием всех приемов ораторского искусства проговаривались смыслы и выражались точки зрения, и *приватную*, где разница позиций сглаживалась и корректировалась этикой дружбы и взаимного уважения. Между собой эти формы тесно связаны, переплетены многими смысловыми нитями глубоко интимного личностного свойства. В связи с чем следует учитывать что полемическая составляющая многих выступлений Эрн и Бердяева «на публику» несет на себе очевидный отблеск артистизма, характерный для ораторской культуры того времени. Ее риторический арсенал можно увидеть и в творчестве ведущих актеров русских театров, и в практике адвокатов, и в университетских лекциях профессоров, и в выступлениях депутатов Государственной думы. В личном общении и в дружеских беседах Эрн вел себя деликатно и даже переживал, что столь сильно задел Бердяева в «Налете Валькирий». Регулярно получая от Бюро вырезок негативные высказывания в свой адрес, Эрн начал собирать эти «шедевры для коллекции». В письме к жене от 8 февраля 1915 г. Эрн признается: «Бердяев в фельетоне о Ницше³ опять меня сильно выругал, еще не зная моей статьи против него. Так что “Налет Валькирий” вполне им заслужен»⁴.

¹ Впервые: Биржевые ведомости. 1915. Утренний выпуск. 30 января. №14642. С. 2.

² Взыскующие града... С. 611.

³ Бердяев Н.А. Ницше и современная Германия //Биржевые ведомости. 1915. 4 февраля. № 14650.

⁴ Взыскующие града... С. 619.

В прямую дискуссию, беря во внимание подвижность психики и эмоциональную неустойчивость Бердяева, Эрн старался не вступать, сохранял нейтралитет и поддерживал мир: «Я решил всячески воздерживаться от споров, – в письме к жене тремя днями позже объясняет Эрн, – *«п<отому> ч<то> с Н<иколаем> А<лександровичем> они совершенно бесплодны. Если начать ему уступать, он празднует «победу», если же диалектически его побивать – он приходит в раздражение, волнуется и просто кричит. Я устраниюсь и буду смотреть, как будет разговаривать Вяч<слав>. Он искусен и дипломатичен...»*¹ К характеристике используемых Эрном средств художественной выразительности, создающих образ его самого пылкого оппонента, добавим, что фельетонный образ кричащего по телефону Бердяева был буквально списан с натуры. Манеру вести спор, наскокивая на собеседника, нервное возбуждение речи, как и стиль разговора по телефону, Эрн хорошо знал, хотя и не мог предвидеть, что он окажется столь жизненно правдивым. В период февраля-марта 1915 г. общение Бердяева свелось к домашним встречам и телефонным переговорам. В конце февраля Бердяев, возвращаясь с очередного публичного мероприятия, продолжавшего открытые статьи и домашними спорами диспут о «душе России», сломал ногу и общался с «миром» по телефону, бурно выплескивая свои эмоции и нерастратченную энергию на собеседников и оппонентов.

Тем временем публичный спор двух религиозных мыслителей, состоявших в семейно-дружественных отношениях, был продолжен на страницах ведущей политико-экономической и литературной газеты либерального толка. За ответом Эрна последовала статья Бердяева, с еще более хлесткими обвинениями в адрес лагеря Эрна и его единомышленников. После появления бердяевской «Эпигонам славянофильства»², в полемику включился Вяч. Иванов, опубликовав в «Биржевых ведомостях» статью «Живое предание»³, где поставил под сомнение приписываемый ему и Эрну «родовой титул» славянофила, назвав себя и своих друзей продолжателями дела Алеши Карамазова – «алешинцами». Незамедлительно Бердяев ответил статьей «Омертвевшее предание»⁴, пытаясь выделить аргументы в пользу творческого развития

¹ Там же. С. 620.

² Впервые: Биржевые ведомости. 1915. Утренний выпуск. 18 февраля. №14678. С. 2.

³ Впервые: Биржевые ведомости. 1915. Утренний выпуск. 18 марта. Статья включена в сборник: Иванов Вяч. И. Родное и вселенское. М., 1917.

⁴ Впервые: Биржевые ведомости. 1915. Утренний выпуск. 8 апреля. №14771. С. 2.

некоторых положений славянофильской теории, но продолжая настаивать на невозможности «идиллического взгляда на русскую историю и русскую действительность»¹, который он находил у эрновцев, что вызвало у него категорическое неприятие и отталкивало от «новых славянофилов».

Так, в живой последовательности полемически заостренных авторских высказываний и реплик, произносимых мыслителями публично, в дискуссионном формате газетных и журнальных статей, и корректируемых в дружеских спорах, формировался новый идейно-политический и культурфилософский дискурс русской мысли, связывающий ее с духовной и интеллектуальной историей России и предопределяющий основные темы философской рефлексии послереволюционной, эмигрантской мысли. Одним из движителей этого сложного, драматического процесса национального самопознания выступил Владимир Эрн. Побуждаемый различными мотивами – духовными, идейными, экономическими – в письме к жене от 30 января 1915 г. он так охарактеризовал свою увлеченность публицистикой: «Ты пожалуйста не смотри на мои планы пессимистично. То, что «Бирж<евые /> Вед<омости />» сами открыли мне свои объятия, и то, что «Утро России» обещало повысить мне гонорар – это ведь настоящий экономический выход для меня, и в то же самое время выход духовный, ибо у меня есть величайшая потребность теперь писать именно на темы публицистические. А ведь к развертыванию идей я еле-еле приступил. Каждая написанная статья порождает во мне по крайней мере три новых мысли для последующих статей /.../»². Как можно сделать вывод, потребность в публицистическом высказывании для Эрна выступала своеобразной социальной проекцией интенсивного интеллектуального процесса, связанного с задачами самоопределения русской мысли и, шире европейской культурной и философской традиции.

Очевидно, что обвинения в пристрастии к архаическим аргументам старых славянофилов и новых националистов, полученные Эрном от оппонентов в процессе публичных дискуссий и споров, были незаслуженными. Признать их полемически допустимыми можно было только до того момента, когда Эрн лично мог на них ответить. Оставшись в истории в виде однозначных определений, они оказались столь же несправедливы, как и действенны, в значительной степени повлияв на

¹ Цит. по: Бердяев Н.А. Омертвевшее предание //В.Ф. Эрн: pro et contra /Сост., вступит. статья, коммент. А.А. Ермичева. СПб.: РХГА, 2006. С. 514.

² Взыскующие града... С. 614.

оценку роли и места философских идей В.Ф. Эрн в русской мысли. Как представляется, необходимо не только произвести переоценку идейного наследия Эрн, но и признать в полемическом стиле его статей оригинальный способ развертывания философской мысли. Подобная оптика позволяет увидеть Владимира Эрн как одного из самых ярких авторов начала XX века, чьим оружием в борьбе за Истину стало Слово, имеющее общественное звучание и воплощенное, в духе традиции открытого философского диспута, в форму полемической статьи.

Литература

- Бердяев Н.А.* Философия творчества, культуры и искусства. Т.2. В 2 т. М.: Искусство, 1994.
- Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. //Под редакцией В.И. Кейдана. М.: Языки русской культуры, 1997.
- В.Ф. Эрн: pro et contra /Сост., вступит. статья, коммент. А.А. Ермичева. СПб.: РХГА, 2006.
- Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Ленинград, «ЭГО», 1991. Т.2.
- Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 2005.
- Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Русское издание. Книга Первая. М.: Книгоиздательство «Мусагет», 1910.
- Морозова Я.В.* Московское Религиозно-Философское Общество памяти Вл. Соловьева: вопросы возникновения // Вестник РХГА. Том 9. 2008, Вып. 2.
- Франк С.Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001.
- Эрн В.Ф.* Сочинения. М.: Правда, 1991.



Юлия Федорова Статья как исследовательский жанр в историко-философской иранистике (на примере анализа сочинений Ибн Сйна и Фарид ад-Дйна Аттар)

Аннотация

В статье показывается, каким образом может быть выстроено иранистическое исследование. Анализируется широко известный в персидской средневековой интеллектуальной традиции сюжет о путешествии души-птицы к Богу, который по-разному реализуется философом Ибн Сйна в небольшой притче «Послание о птицах» и поэтом Фарид ад-Дин 'Атт'аром в крупной поэме «Язык птиц». Делается вывод, что стиль написания статьи напрямую зависит от предмета исследования, что требует от автора поиска баланса между философией и поэзией – при переводе текста, и строго научной и литературной манерой – при изложении материала.

Ключевые слова

история философии, иранистика, средневековая исламская философия, классическая персидская поэзия, фальсафа, суфизм, Фарид ад-Дин 'Атт'ар, Ибн Сйна, перевод, интерпретация

Написание статьи – это всегда, или почти всегда, долгий процесс поиска оригинальной идеи или гипотезы, которая могла бы стать отправной точкой исследования, верно схватывающего мысль слова и конечно же подходящей литературной формы, позволяющей легко, доходчиво, а возможно даже и непринужденно донести до читателя философского журнала основной смысл работы, поделиться своими соображениями, вызвать его на диалог, пусть и виртуальный, заставить вчитываться в текст, размышлять над ним, анализировать, соглашаться с доводами или оспаривать твою точку зрения.

В каждой исследовательской сфере существуют свои законы написания статьи, и однажды избрав для себя определенную сферу научных интересов, ты принимаешь на себя обязательство соблюдать их в своей работе. Безусловно, область востоковедных исследований не является здесь исключением, хотя нельзя не признать, что она имеет и свои особенности. Ни для кого не секрет, что работа в этой сфере невозможна без дополнительной подготовки, которая помимо всего прочего предполагает изучение восточного языка, требующего порой существенной перестройки привычных для нас способов мышления. Именно язык оказывается тем самым заветным ключом, который дает возможность распахнуть двери в мир другой культуры, читать тексты на языке оригинала, открывать для себя новых интересных авторов, знакомиться с их идеями и т.п.

Отдельной областью философского востоковедения является историко-философская иранистика. Хотя традиция изучения классического иранского наследия имеет давнюю историю, историко-философские исследования в этой области – явление сравнительно новое. В течение долгого времени среди ученых, профессионально занимающихся персидской суфийской поэзией, зачастую не оказывалось исследователей-философов. Изучение известных памятников персидской классической поэзии и авторитетных произведений иранской суфийской мысли считалась прерогативой филологов-литературоведов. Задача философского анализа произведений крупнейших представителей суфийской поэзии на персидском языке перед историками философии зачастую просто не стояла. Сейчас ситуация существенно меняется: в области иранистики появляются интересные историко-философские исследования, в научный обиход вводятся новые тексты, подробно освещаются философские взгляды не только ранее неизвестных персоязычных авторов, но и знаменитых поэтов, постепенно отвоёвывающих себе место в ряду исламских философов средневековья.

Как и историк философии, иранист всегда строит исследование с опорой на текст первоисточника. Только в процессе работы над перево-

дом оригинального текста с персидского языка, составлением комментария и анализом текстового материала появляется возможность адекватно истолковать написанное средневековым мыслителем и выработать соответствующую гипотезу, объясняющую его философские воззрения. Гипотеза выкристаллизовывается, а лучше сказать, рождается вместе с переводом, комментарием и осмыслением первоисточника. Если идти от обратного, пытаясь найти в переведенных текстах материал, подтверждающий уже готовую гипотезу, велик риск вчитать в текст мысли и понятия, которые вовсе не предполагались самим автором. И далее возникает закономерный вопрос – каким же образом представить в статье полученные научные результаты? Можно выделить, на мой взгляд, два основных способа изложения материала, которые часто встречаются в востоковедных исследованиях. С одной стороны, это строго научная, но в то же время тяжеловесная и отчасти даже сухая манера изложения, что, к примеру, можно обнаружить в работе «Мусульманский мистицизм» А.Д. Кныша (2004). С другой – более литературные формы изложения, очень живые и яркие, но не менее информативные, как, например, работа Аннемари Шиммель «Мир исламского мистицизма» (1999) или монография Г. Риттера «Океан души» (англ. изд., 2003), целиком посвященная 'Аттāру. Среди отечественных ученых-иранистов особо хотелось бы выделить работы Л.Г. Лахути¹, Н.Ю. Чалисовой², Н.И. Пригариной³, М.Л. Рейснер⁴, которые при всей своей научности удивительно интересно читаются и побуждают к активным размышлениям.

¹ *Лахути Л.Г.* Маснави Фарид ад-Дина 'Аттара «Илахи-наме». К проблемам понимания и перевода // Вестник Российского государственного гуманитарного университета 2011 №02 (63). Серия «Востоковедение. Африканистика». М.: Издательский центр РГГУ, 2011. С. 180–220; *Лахути Л.Г.* Культурные коды иранской традиции («Шахнаме» Абулькасима Фирдоуси и суфийские маснави Фарид ад-Дина Аттара) // Вестник Российского государственного гуманитарного университета 2014 №06. Серия «Востоковедение. Африканистика». М.: Издательский центр РГГУ, 2014. С. 66–95.

² *Чалисова Н.Ю.* «Вино – великий лекарь»: к истории персидского поэтического топоса // Вестник РГГУ. М., 2011. № 2. Серия «Востоковедения. Африканистика». С. 126–157; *Чалисова Н.Ю.* «Рассеяние» в газелях Хафиза: поэтическая гносеология // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садра; Языки славянской культуры, 2015. С. 247–263.

³ *Пригарина Н. И.* Индийский стиль и его место в персидской литературе. М.: Восточ. лит., 1999.

⁴ *Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* «Я емь истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе 'Аттара // Семантика образа в литературах Востока. М.: Восточная литература РАН, 1988. С. 121–158.

В каком-то смысле, выбор формы изложения, как и сам стиль написания статьи, напрямую зависит от предмета исследования. Невозможно сухо и сдержанно писать о персидской поэзии, трудно переводить поэтические строки философским языком, текст отчаянно сопротивляется. Именно поэтому я всегда стараюсь найти баланс между поэзией и философией: излишне не перегружать перевод философской терминологией, предпочитая делать выбор в пользу более нейтрального понятия и уже в комментариях давать подробный философский анализ.

В настоящем исследовании я продолжу следовать избранной мною стратегии. На примере сравнительного анализа сочинений двух персидских авторов – «Послания о птицах» (*Рисāлат ат-тайр*) крупнейшего представителя фальсафы Абū ‘Али Ибн Сйны (980–1037) и *маснави* «Язык птиц» (*Мантиқ ат-тайр*) блестящего поэта и одного из ведущих представителей персидского философского суфизма Фарид ад-Дйна ‘Аттāра (1145/46 – ок. 1221) – я намереваюсь решить несколько исследовательских задач. Во-первых, рассмотреть, каким образом схожий сюжет о путешествии души-птицы к Богу реализуется философом в небольшой притче и поэтом в крупной поэме-*маснави*. Во-вторых, показать, как строится моя работа по философскому анализу памятников средневековой исламской мысли.

Как следует из названий сочинений Ибн Сйны и ‘Аттāра, их объединяет сюжет, в основе которого лежит история о путешествии птиц. Схожесть тематики *Рисāлат ат-тайр* и *Мантиқ ат-тайр* конечно же не случайна, поскольку с «Послания о птицах» начинается история собственно иранского поэтического описания и философского осмысления сюжета о путешествии птиц (*сафар-и мургāн*)¹.

До появления сочинений Ибн Сйны и ‘Аттāра к разработке образа «птица» (*мург, паранда*) обращались в своих касыдах знаменитые персидские поэты Рўдакй (ок. 858–941) и Манўчехрй (1000–1040/1041), Хāкāнй (ок. 1126–1199) и Санāи (1081–1141), сюжет с беседами птиц присутствует в послании «Спор между человеком и животными» (*ал-Хивār бāйна ал-инсāн ва ал-хййавāн*) Братьев чистоты (*Ихвāн ас-сафа*). Но именно касыда Санāи под названием «Молитва птиц» (*Тасбйх ат-туйўр*), как отмечает М.Л. Рейснер, заложила основу традиции «толко-

¹ Подробнее о теме странствия птиц в иранской традиции и предшественниках ‘Аттāра см. в монографии *Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. (Слово, изображение)*. М.: Вост. лит. РАН, 1997. С. 200–222.

вания термина «язык птиц» (мантик ат-тайр, забан-и мурган) в качестве сокровенного языка мистиков»¹, которая впоследствии получила развитие в ряде суфийских дидактических поэм. Справедливости ради отмечу, что непосредственным источником вдохновения для 'Ат-тара при создании будущей поэмы *Мантиқ ат-тайр* явилось вовсе не сочинение Ибн Сйны, а трактат Абū Хамйда ал-Газāли *Рисāлат ат-тайр*, который стал доступен персоязычным читателям благодаря переводу его младшего брата Ахмада ал-Газāли (1061–1123/1126). Я же предпочла обратиться, прежде всего, к «Посланию...» Ибн Сйны, т.к. именно он, как справедливо отмечает А.Е. Бертельс, стоял у истоков «традиции метафорического использования свойств и образов птиц для изображения различных состояний души»².

«Послание о птицах» Ибн Сйнā написал в поздний период своего творчества, ожидая казни в крепости Фараджан в окрестностях Хамадāна. Со временем оно было переведено с арабского на фарси Шихāб ад-Дйном Йахйей Сухравардй (ум. в 1191 г.), виднейшим представителем философии озарения, и традиционно включалось в корпус его сочинений. «Послание...» Ибн Сйны переводилось на европейские языки, в частности, можно отметить комментированный перевод с арабского на французский А. Корбена³, опубликованный в 1954 г. Были изданы также переводы «Послания...» на русский язык: перевод с арабского осуществила Б.Я. Шидфар⁴, а с персидского на русский текст перевел А.Е. Бертельс⁵.

«Послание о птицах» – сочинение небольшого объема, написанное Ибн Сйной в форме иносказания. Возникает вопрос – почему один из крупнейших мыслителей исламского мира, к тому времени уже автор «Канона врачебной науки» (*Қāнūн фй ат-тибб*), несколько лет рабо-

¹ Рейснер М.Л. Аллегорические мотивы в касыде Санаи (XII в.) «Молитва птиц» («Тасбиҳ ат-туйур»): возможные источники заимствования // Научная конференция «Ломоносовские чтения» (апрель 2003). Тезисы докладов. Востоковедение. М.: «Ключ-С», 2003. Электронный ресурс. URL: <http://portal.sufism.ru/index.php/2010-05-26-20-33-09/321-sanai-birds-allegories> Дата обращения: 04.05.2015.

² Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. (Слово, изображение). М.: Вост. лит. РАН, 1997. С. 120.

³ Corbin H. Avicenne et le Récit Visionnaire. Téhéran / Paris: Adrien-Maisonneuve, 1954.

⁴ Ибн Сина. Послание о птицах. – В кн.: Шидфар Б.Я. Ибн Сина. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Серия «Писатели и ученые Востока», 1981. С. 126–127 (введение) и С. 140–143 (основная часть).

⁵ Ибн Сина. Послание о птице. – В кн.: Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. (Слово, изображение). М.: Вост. лит. РАН, 1997. С. 207–212.

тавший над энциклопедическим трудом «Книга исцеления» (*[Kitāb] aш-шифā'*), вдруг создает сочинение, которое стоит несколько особняком в его обширном научно-философском наследии? Помимо уже упомянутого мной «Послания о птицах», в этой же форме почти одновременно им были написаны еще два произведения, названные А. Корбеном «визионерскими рассказами» (*récits visionnaire*): «Трактат о Хайе, сыне Якзана» (*Ḥayy ibn Yaqzān*) и «Послание о Саламане и Абсаль» (*Salāmān wa Absāl*). Прежде всего важно учитывать тот факт, что эти сочинения Ибн Сйнā создал, как уже отмечалось, пребывая в заточении, что не могло не повлиять на характер произведений и их форму. Хотя есть мнения, что «Послание о птицах» было все-таки написано Ибн Сйной после освобождения из тюрьмы, уже в Исфахāне¹. А.Е. Бертельс, пытаясь описать душевное состояние Ибн Сйны во время заключения, приводит следующее рассуждение:

Находясь в яме-тюрьме, темной и холодной, слушая вой ветра, вечно дующего в окружающих Хамадан мрачных скалистых ущельях, ожидая скорой смерти, философ думал о смерти и о душе, и в сознании его родились три коротких сочинения, возможно, судя по деталям, записанных им позже².

Безусловно, это очень субъективное мнение исследователя, но нельзя игнорировать и вполне объективный факт создания Ибн Сйной принципиально иного не только по форме, но и по содержанию и тематике произведения, которое скорее можно отнести к жанру суфийской философской притчи. Действительно, о душе Ибн Сйнā размышлял и ранее, подтверждением чему может служить его «Книга о душе» (*Kitāb ан-нафс*), в которой он приводит доказательства существования души и дает ее определение, утверждая связь с природным телом:

Душа, коей мы дали определение, есть первое завершение природного тела, наделенного органами, способными осуществлять жизненные действия³.

¹ Шидфар Б.Я. Ибн Сина. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Серия «Писатели и ученые Востока», 1981. С. 140.

² Бертельс А.Е. Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. (Слово, изображение). М.: Вост. лит. РАН, 1997. С. 206.

³ Ибн Сина. Книга о душе. Цит. по Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М.: Изд. «Наука», 1980. С. 391.

Это рассуждение о душе, как и сама манера изложения, тяготеющая к аристотелевскому стилю, очень сильно контрастирует с текстом «Послания о птицах». Е.А. Фролова отмечает, что в т.н. суфийских сочинениях Ибн Сйны, к которым относится *Рисāлат ат-тайр*, на его понимание разума и способов познания существенное влияние оказал суфизм и личный опыт прохождения тариката¹. Кроме того в сочинении Ибн Сйны «Указания и наставления» (*ал-Ишārāt ва ат-танбīхāt*) есть отдельный раздел под названием *ат-Таṣаввуф*, т.е. суфизм. Так что не вполне обоснованно говорить о том, что обращение Ибн Сйны к суфизму было случайным. В пользу этой версии свидетельствует и тот факт, что в философском познании, помимо собственно опосредованного (логического), Ибн Сйнā выделял также и непосредственное интуитивное познание (*хадс*), о приоритете которого много писали суфийские авторы. Согласно Ибн Сйне, первый вид познания дискурсивен и осуществляется поэтапно, второй – его прямая противоположность и реализуется сразу. Объектами интуитивного познания являются «Я» человека и Бог, как высший предел в познании. Душу человека Ибн Сйнā рассматривает по аналогии с зеркалом: когда зеркала человеческих душ озаряются, в них отражаются всеобщие умопостигаемые формы². Как отмечает мыслитель, для того, чтобы познать Бога, душа человека должна быть чистой³. Человек с чистой душой обладает абсолютной интуицией в отличие от тех людей, чьи души подобны мутным зеркалам, неспособным что-либо отражать. Тут возникает интересная параллель с 'Аттāром, который, как и Ибн Сйнā, сравнивает сердце с зеркалом. Причем, только тщательно очищенное, отполированное сердце-зеркало способно воспринять Бога. Вот что пишет 'Аттāр:

Когда твое сердце очистится от [внешних] свойств,
Засияет [оно] от присутствия света [Божественной] сущности⁴.

Возвращаясь к рассуждению о «Послании...» Ибн Сйны, отмечу еще один факт. Б.Я Шидфар высказывает мнение, что мыслитель намеренно

¹ Фролова Е.А. Ибн Сина / НФЭ. URL: <http://iph.ras.ru/elib/1156.html> Дата обращения 05.05.2015.

² Ибн Сйнā. Рисāлат ахвāl ан-нафс. Париж: Dar Babylon. 2007. С. 123.

³ Смирнов А.В. Что стоит за термином «средневековая арабская философия» // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: «Вост. литература», 1998. С. 53.

⁴ Мантīқ ат-тайр. Асар-и Фарїд ад-Дїн 'Аттāр Нїшāбурї. Бар асās-и нусх-и Пāрїс. Таṣḫїх ва шарх-и Кāзим Дизфўлїян. Тїхрāн: Тїлāйа, 1998. Бāйт 3213.

строит рассуждение в форме иносказания, желая сбить с толку приверженцев здравого смысла, которые почитают себя за истинных мудрецов, а его слова сущей нелепицей¹. Примечательно, что и сам Ибн Сина мыслитель словно предвидит, что его рассказ может быть воспринят именно так. В конце притчи он приводит слова своих будущих недоумевающих слушателей, которые могли бы сказать следующее:

Клянусь Аллахом, ты никуда не летал, а улетел твой рассудок, покинув тебя! Тебя никто не поймал, а твой ум пойман на крючок безумия. Разве бывает, чтобы люди летали, а птицы говорили?²

К разбору содержания «Послания о птицах» и сопоставительному анализу с текстом поэмы «Язык птиц» я перейду чуть позже, во второй части статьи, а пока позволю себе сказать несколько слов о сочинении Фарид ад-Дина 'Аттāра и его отношении к философским взглядам фалсафа.

Мантқиқ ат-тайр – произведение достаточно большого объема (порядка 4700 бейтов), написанное в жанре *маснави*, размером *рамал* и считающееся одним из нормативных образцов суфийской поэмы на фарси. Согласно наиболее вероятной на сегодняшний день версии Франсуа де Блуа, обнаружившего свидетельство самого 'Аттāра, работа над поэмой «Язык птиц» была завершена в 1178 г³. Общая сюжетная канва поэмы о путешествии птиц к их царю-Симургу широко известна, тем более что она неоднократно переводилась на европейские и восточные языки. А в 2009 г. под названием «Логика птиц» поэма вышла в русском переводе⁴.

Хотя традиционно Фарид ад-Дина 'Аттāра причисляют к представителям персидской суфийской поэтической традиции, существует ряд объективных причин, не позволяющих однозначно ответить на вопрос – к какому же все-таки суфийскому направлению принадлежал поэт.

¹ *Шидфар Б.Я.* Ибн Сина. М., Главная редакция восточной литературы издательства «Наука». Серия «Писатели и ученые Востока», 1981. С. 143.

² Ибн Сина. Послание к птицам. Цит. по *Шидфар Б.Я.* Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981, С. 142.

³ *Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey: Volume V, Poetry of the Pre-Mongol Period* by Francois de Blois, Second, Revised edition, Routledge, 2004, p. 240.

⁴ *Аттар, Фарид ад-Дин Мухаммад.* Логика птиц. Пер. с персидского. М.: Номос, 2009. Данный перевод поэмы, выполненный М. Борзуи, является неполным и местами даже неверным, поэтому в настоящем исследовании я опираюсь на собственный перевод фрагментов поэмы.

Во-первых, нет письменных свидетельств, подтверждающих версии его обучения под руководством суфийских шейхов или подвижнической деятельности в рамках каких-либо братств. Г. Ландольт высказывает предположение, что 'Аттār имел знакомство с известным хорезмским суфием Мадж ад-Динем Багдадī (ум. 1209 г.) или одним из его учеников уже в Нишапуре¹. Во-вторых, сам 'Аттār в сочинениях никогда не называет себя суфием, он говорит о себе как о «муже состояния» (*мард-и хāl*) и именуется лишь рассказчиком о друзьях Божиих.

Кроме того суфизм нельзя назвать однородным, и потому сложно говорить об отношении суфиев к представителям фальсафы вообще и однозначно характеризовать его как резко отрицательное. Хотя суфизм оформился в целое философское направление гораздо позже, чем появилась фальсафа, истоки его возникновения ведут ко времени распространения ислама. Сначала суфизм бытовал в форме аскетического течения отрешения от мирского (*зухд*), затем постепенно начали появляться представители умеренного и крайнего направлений, складывались братства, в рамках которых разрабатывались различные варианты учения о пути к Богу и т.д. Но всех представителей суфизма объединяло схожее понимание концепции обретения истинного знания. А.Д. Кныш отмечает, что «авторы суфийских руководств называют этот вид знания «непосредственным лицезрением» (*мушāхада*), «вспышками [прозрений]» (*лавāқиҳ*), «потаенным знанием» (*ма'рифа*), «озарением» (*ишрāқ*), «вкушением» (*зауқ*), «подтверждением» (*тахқіқ*) и т.д.»²

При этом суфии не отрицали совершенно роль разума, но указывали лишь, что сфера его применимости ограничена и на определенной степени познания разум не может быть надежной опорой для того, кто определил своей целью познать Бога во всей полноте. В противоположность строгому рационализму фалсаифа в представлении о Боге как необходимо-сущем и возможности его познания путем разума ('ақл), суфии развивали идею о непосредственном, интуитивном познании Бога. В ее основе лежало представление об отсутствии как такового онтологического разрыва между Творцом и творением. Это понимание предполагало, что «божественное бытие и множественный мир есть противоположности, онтологически фундирующие друг друга, что мир есть *неиное* Бога, несмотря на асимметричность отношения между аб-

¹ Landolt H. 'Attar, Farid al-Din // Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia. Ed. Josef W. Meri, Jere L. Bacharach. NY: Taylor & Francis, 2006. V.1. P. 78.

² Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М.–СПб.: Дия, 2004. С. 361.

солютным божественным бытием и профанным миром»¹. Подобное истолкование соотношения «Бог – мир» позволило суфиям говорить о возможности т.н. «диалогического общения между Богом и человеком», которое суфийские поэты описывали в образах любовной лирики, а отношение между Богом и человеком осмысливали в терминах «Возлюбленный» и «влюбленный». Ярким примером тому может служить вторая глава *Мантиқ ат-тайр*, когда угод, рассказывая птицам (взысующим Бога) о Симурге (Боге), именует его возлюбленным (*джанан*):

Зачем нужна душа, если нет Возлюбленного?

Если ты муж, не позволяй душе быть без Возлюбленного.

[...]

Душа без Возлюбленного не стоит ничего.

Подобно мужам, пожертвуй драгоценной жизнью².

Другой аспект этого общения тесно связан с пониманием богопознания как сущностно необходимого для каждого человека, как реализации высшего замысла Бога, создавшего мир и сотворившего человека способным познать Истину. Эта тема также активно развивалась поэтами-суфиями. К примеру, Аттар пишет о богопознании как главной цели человеческого существования в самой ранней своей поэме «Книга тайн» (*Асрар-наме*):

Господа Всевышнего спросил Давуд:

«Что за мудрость в том, что были сотворены люди?»

Послышалась речь: «Чтобы этот скрытый клад³,

Которым являемся Мы, познали они»⁴.

В дальнейшем тема пути души человеческой к Богу, так долго занимавшая Аттару, обрела форму философской поэмы, получившей название «Язык птиц». Название поэмы содержит отсылку к кораниче-

¹ *Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009. С. 140.

² *Мантиқ ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин Аттар Нйшабурӣ. Бар асбс-и нусх-и Пәрӣс. Тасҳӣҳ ва шарҳ-и Казим Дизфӯлийан. Тихрән: Ҷиләйа, 1998. Бәйт 707 ва 710.*

³ В приведенном поэтическом отрывке содержится аллюзия на широко известный священный хадис (согласно исламской традиции, эти слова принадлежат самому Богу): «Я был скрытым сокровищем, и Мне любо стало быть узнаваемым, поэтому Я сотворил мир».

⁴ *Аттар, Фарид ад-Дин.* Асрар-наме // Ganjoor [Электронный ресурс]: собрание персидской литературы. URL: <http://ganjoor.net/attar/asrarname/abksh11/sh12/>.

ской истории о пророке Сулаймāне, наделенном удивительной способностью понимать язык зверей и птиц. *Мантиқ ат-тайр* – это тот самый тайный язык, на котором ведут беседы души-птицы, объединенные стремлением найти Бога. Примечательно, что Ибн Сина размышлял над тем же самым «вечным вопросом» – зачем Бог сотворил человека? И ответ для него был следующим – чтобы человек достиг совершенства. И конечно же Ибн Сина вел речь о совершенстве души:

Душа тогда достигает совершенства, когда она действительно познает и созерцает умопостигаемые сущие и их образы, запечатленные в разуме, и это представляет собой как бы свет к свету¹.

В поэтических сочинениях ‘Аттāра содержится немало пассажей, отражающих его отношение к тому способу философствования, который представители фальсафы заимствовали у античных авторов, в частности, у Аристотеля. К примеру, в эпилоге *Мантиқ ат-тайр* поэт противопоставляет два вида мудрости: мудрость греков (*ҳикмат-и йунāнийāн*) и мудрость религии (*ҳикмат-и дīн*), приобщение к которой открывает путь ко всему богатству духовного знания:

Разве познаешь духовное богатство
В мудрости греков?!
Пока ты не отделишься от той мудрости,
Разве станешь ты мужем в мудрости религии?!²

Можно отметить, что ‘Аттār принципиально расходился с фальсафа в понимании самой природы философствования. Он скептически относился к тем мыслителям, которые, с его точки зрения, сводили суть философии к постоянному вопрошанию о причинах всего сущего, цели создания мира и человека. К примеру, в поэме «Книга тайн» ‘Аттār прямо говорит, что любой вопрос «зачем?» чреват заблуждением:

Тот, кто говорит «зачем», тот ошибается.
Скажи, для чего говорить «зачем»³.

¹ Ибн Сина. Книга о душе. Цит. по Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М.: Изд. «Наука», 1980. С. 317.

² *Мантиқ ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин ‘Аттār Нйшāбурӣ. Бар асās-и нусх-и Парӣс. Тасҳйҳ ва шарҳ-и Кāзим Дизфӯлийан. Тихрāн: Ҷилайа, 1998. Бāйт 4500-4501.*

³ *Аттар, Фарид ад-Дин.* Асар-наме. С. 49. Цит. по. Мухаммедходжаев А. Гносеология суфизма. Душанбе: «Дониш», 1990. С. 89.

Интересно, что Ибн Сйнā отстаивает прямо противоположную точку зрения: чтобы познать вещь, необходимо понять, чем она является. В «Книге знания» (*Дāниш-нāма*) он приводит целую классификацию вопросов и подробно разъясняет каждый раздел:

Научные вопросы делятся на четыре вида:

Первый: «есть ли?» (хал), который спрашивает о бытии или небытии.

Второй: «что такое?» (ма), который спрашивает о качестве предмета¹.

Третий: «какой?» (аййю), который спрашивает о конкретных предметах.

Четвертый: «почему?» (лима), который спрашивает о причине².

Согласно Ибн Сйне, в поисках причины того или иного явления первоочередная роль отводится разуму (*‘ақл*), который в этом смысле претендует на роль установителя истины в последней инстанции. *‘Атṭār* же занимает иную позицию. С его точки зрения, постоянные вопрошания не только не позволяют снять завесу между человеком и его Создателем, но выстраивают еще большие преграды на пути к Богу. Здесь важно понимать, что философия для *‘Атṭāра* – это не максимально абстрактное теоретизирование об основаниях бытия и познания. Это один из способов говорить о Боге с самыми разными людьми, показывая им на ярких примерах из историй о коранических пророках, суфийских наставниках и подвижниках, иранских правителях и их слугах, каким образом важнейшие положения суфийского учения могут быть реализованы на практике.

Однако при общем неприятии перипатетического метода философия *‘Атṭār* вовсе не обрушивается с критикой на Ибн Сйну, относится к нему «доброжелательно, иногда даже упоминает его имя и приводит его изречения, хотя в мистифицированной форме»³. Безусловно, нельзя считать суфизм и арабский перипатетизм непримиримыми антагонистами, т.к. их объединяла схожесть познавательных установок. Как отмечает М.Т. Степанянец, «общим в гносеологической позиции суфизма и арабского перипатетизма была убежденность в необходимости

¹ В этом вопросе речь идет о «чтойности» (*махиййа*).

² *Ибн Сина*. Книга знания. Цит. по Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М.: Изд. «Наука», 1980. С. 100.

³ *Мухаммедходжаев А.* Гносеология суфизма. Душанбе: «Дониш», 1990. С. 76.

сти неустанного поиска истины»¹, хотя понимание того, что есть истина, как и способы ее достижения, у представителей этих двух философских направлений существенно различались.

* * *

Теперь настало время обратиться к сопоставлению сочинений Ибн Сйны и 'Аттāра. Безусловно, в рамках одной сравнительно небольшой по объему статьи невозможно провести комплексное исследование двух памятников, поэтому я сосредоточу основное внимание на анализе нескольких ключевых фрагментов *Рисāлат ат-тайр* и *Мантйқ ат-тайр*: это, прежде всего, введения к притче и поэме, затем, история путешествия птиц через восемь гор у Ибн Сйны и семь долин у 'Аттāра, и наконец, описание встречи птиц и Царя (у 'Аттāра царя-Сймурга).

Сначала необходимо определить цель, которую преследовал каждый из авторов этих произведений. В тексте «Послания...» Ибн Сйны нет прямых упоминаний о замысле автора. В вводной части притчи Ибн Сйна обращается к братьям, связанным по его словам «божественным родством душ» и сроднившимся «соседством с истиной», чтобы они, сообразуясь друг с другом, смогли бы достичь совершенства:

О братья истины, вставайте, побуждая друг друга, пусть каждый из вас откроет покров своей тайны для другого, пусть каждый из вас узнает помыслы другого, чтобы вы стали совершенными, одни благодаря другим².

Ученик Ибн Сйны ал-Джуджāни, составивший перечень его трудов, оставил пометку о «Послании...» и назвал его «сочинением-загадкой (т.е. аллегорией), где Абū 'Али рассказывает, каким образом он достиг «знания истины»»³.

Следуя литературной традиции, Фарйд ад-Дйн 'Аттār рассуждает о причинах, побудивших его к созданию поэмы «Язык птиц», и о поэзии в целом в эпилоге (*хāтима*):

¹ Степанянц М.Т. Суфизм: оппонент или союзник рационализма // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и средний Восток. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1990. С. 195.

² Ибн Сина. Послание к птицам. Цит. по Шидфар. Б.Я. Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981. С. 126.

³ Шидфар Б.Я. Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981. С. 140.

Я рассыпал цветы из этого цветника!
 Вспоминайте меня добром, о друзья!
 Каждый, каким бы он здесь из себя ни был,
 Немного покрасовался и спешно ушел.
 Без сомнения, я и сам, как ушедшие,
 Явил спящим птицу души во всей красе.
 Даже если ты был глух к этим речам долгую жизнь,
 Вмиг они пробудят сердце к тайне.
 Нет сомнения, что мое дело возвысится,
 Придет конец моим горестям.
 Довольно, ведь я сжег себя, словно светильник,
 Чтобы подобно свече озарить мир!¹

Он говорит, что желал бы, чтобы его поэма открыла людям тайну души-птицы, т.е. цель свою он видит в том, чтобы указать душе человеческой путь к Богу. И между тем, ‘Аттār подчеркивает, что постичь сокровенный смысл его поэмы сможет лишь тот, кто много страдал и сполна познал в этом мире горечь разочарований. Поэзия ‘Аттāра оказывала сильнейшее воздействие на слушателей, он сам признавался, что творит не по приказу властей предрежащих, а по велению сердца, и не расстанется с пером до тех пор, пока его сердце будет переполнять боль и печаль.

Фарид ад-Дин ‘Аттār неизменно следовал своей особой манере поэтического изложения, прибегая к использованию простых, и тем не менее точных и выразительных оборотов, лишенных чрезмерной пышности и витиеватости. Поэзию ‘Аттāра очень высоко ценил один из крупнейших персидских суфийских поэтов XIV века – Махмūd Шабистарī (ум. после 1340). В поэме «Цветник тайны» (*Гулшан-и рāз*) он пишет о поэтическом таланте ‘Аттāра следующее:

Я не стыжусь своего стихотворства,
 Ведь за сотню веков не сыщется подобный Аттару!²

Поэтической манере ‘Аттāра была присуща естественная простота и ясность слога, которая во многом облегчала восприятие и позволяла мно-

¹ *Мантїқ ат-тайр. Асар-и Фарїд ад-Дїн ‘Аттāр Нїшāбūrї. Бар асāс-и нусх-и Пāрїс. Тасхїх ва шарх-и Кāзим Дизфūлїян. Тїхрāн: Тїлāїа, 1998. Бāйт 4460–4465.*

² *Шабїстари, Махмуд. Гулшан-и раз // Ganjoor [Электронный ресурс]: собрание персидской литературы. URL: <http://ganjoor.net/shabestari/golshaneraz/sh2/>. Дата обращения 08.05.2015.*

гочисленным слушателям увлеченно следить за ходом повествования, в ткань которого искусно вплетались разнообразные рассказы и притчи.

Ибн Сйна также обладал поэтическим талантом, был знатоком риторики, которой посвятил отдельный раздел в труде «Книга исцеления» ([*Kitāb*] *аш-шифā*'), где рассуждал об искусстве владения словом и мастерстве поэта:

Его слова не должны быть низменными и нелепыми, а также не должны слишком прямолинейно указывать на то, что поэт имеет в виду. Выдающиеся поэты используют в своих стихах лучшие из слов, употреблявшихся и употребляющихся среди народа. Они отбирают всем известные, достойные выражения, отбрасывая низкие, вычурные и слишком изысканные, без которых можно обойтись¹.

Трудно усомниться в высоких художественных качествах «Послания к птицам». Простота и ясность композиции, изящество литературного стиля позволили Ибн Сине создать прекрасную аллегорическую форму и наполнить ее глубоким философским содержанием.

Если *‘Aṭṭār* в *Манṭиқ ат-тайр* лишь изредка позволяет говорить себе от первого лица, то «Послание к птицам» Ибн Сины примечательно тем, что сам автор не устранился от читателя или слушателя, не скрывается за вымышленными персонажами. Ибн Сйна выстраивает повествование таким образом, что создается впечатление, будто бы он сам являлся непосредственным участником всех последующих событий. Свою притчу мыслитель начинает с рассказа о том, как он оказался в стае вольных птиц, на которых начали охоту птицеловы. Щедро рассыпав зерна и умело расставив ловушки, они приманили диких птиц и поймали их. Попав в охотничьи силки и не имея возможности освободиться от пут и веревок, птицы постепенно смирились с незавидной участью и позабыли о своей свободе. «Мы привыкли к нашим силкам и чувствовали себя спокойно в наших клетках» – говорит Ибн Сйна. Он уподобляет человеческие души птицам, которые однажды отделились от Бога и нашли пристанище в низшем, бrenном мире, оказавшись запертыми, как в клетке, в собственном теле. Но наступает момент, когда нескольким птицам все-таки удается выбраться из клеток:

¹ *Ибн Сина*. *Китаб аш-шифа*. Цит по *Шидфар*. Б.Я. Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981, С. 119.

Они взлетели, но на ногах их остались висеть остатки пут и веревок, которые не могли помешать им вырваться из клеток, но не давали им полностью насладиться свободой, так как они не могли стряхнуть эти путы со своих ног¹.

Вглянув на этих птиц, Ибн Сйнā внезапно вспоминает об изначально дарованной ему свободе и испытывает негодование по отношению к самому себе за то, что посмел усомниться в ее ценности и позволил запереть себя в клетке. Он умоляет птиц помочь ему выбраться на волю, но удается ему это лишь наполовину: он успешно освобождает от веревок только крылья, а ноги так и остаются связанными. Тем не менее, он решает устремиться вслед за стаей птиц, которые обещают спасти его и показать истинный путь. Этот момент и можно считать отправной точкой путешествия птиц, о котором ведет речь Ибн Сйнā.

В поэме *Мантиқ ат-тайр* рассказ о путешествии птиц предваряет солидный по объему пролог (почти 600 бейтов), который ‘Аттār, в соответствии со средневековыми канонами стихосложения, посвящает славословию единого и единственного Бога, пророка Мухаммада и четырех праведных халифов. И только после этого поэт начинает постепенно разворачивать поэтический сюжет, в основе которого лежит описание странствия птиц, собравшихся со всего мира, к их царю Сймургу. Таким образом ‘Аттār в поэтической форме описывает поэтапный процесс восхождения душ человеческих к Богу. И прежде всего он отводит целую главу для приветствий птиц². К каждой из них поэт обращается поименно: сначала появляется угод (худхуд) – венценосец и путеводитель, символизирующий духовного наставника (*муришид*), потом горлинка (*мӯсйича*) и попугай (*тӯтйи*) в зеленом одеянии и огненном ожерелье, а за ними – изящно парящая куропатка (*кабк*) и быстрый, остроглазый сокол (*ник бāз*), затем птица турач (*дуррāдж*) – знаток предвечного договора Бога с людскими душами, соловей (*‘андалийб*), стенающий о печалих и муках любви, павлин из райского сада (*тāвӯс*), зоркий фазан (*тазарв*), кукушка (*фāхта*), с ожерельем верности на шее и др.

¹ *Ибн Сина*. Послание к птицам. Цит. по *Шидфар*. Б.Я. Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981, С. 140.

² Подробный анализ главы, включая перевод с персидского – в статье *Федорова Ю.Е.* «Птицы – Взыскующие Истины»: анализ первой главы поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII в.) // *История философии*, № 18. М.: Институт философии РАН, 2013. С. 227–247.

Используя поэтический конструкт¹ «душа-птица» (*мург-и джāн*), ‘Аттār ведет речь о двух аспектах человеческой души – *нафс*, т.е. «душе, побуждающей к злу» (*ан-нафс ал-аммара би ‘с-су’*), и *джāн* – «душе успокоенной» (*ан-нафс ал-мутма ‘инна*), возвышенной, познающей Бога. Их противопоставление стало одним из основных мотивов в персидской суфийской поэзии. ‘Аттār берет за основу традиционную суфийскую тему усмирения низшей души (*нафс*), т.е. обуздания суфием своих страстей, и привносит в нее несколько важных деталей. Во-первых, поэтическое описание каждой птицы привязывается к истории об одном из коранических пророков, которых ‘Аттār считал мистиками высшего образца: будь то испытание веры (Сулаймāн) или избавление от смерти (*Ибрāхīm*), или явление исключительной праведности, смирения, благочестия (*Йūsuf*) и т.д. Во-вторых, каждая кораническая история высвечивает новый аспект низшей души, которая то предстает в образе дива, укравшего перстень у Сулаймāна, то принимает облик царя-идолопоклонника Намрūда, приказавшего сжечь в печи Ибрāхима, или вообще оказывается колодецем, куда бросили Йūsufa братья-завистники.

Метафоризация коранических сюжетов служит у ‘Аттāра основанием для перехода к суфийским коннотациям *нафс* и соответственно суфийскому истолкованию борьбы с низшей душой: подвижник должен покаяться и одержать верх над коварным дивом, очиститься огнем страданий и спастись от Намрūда, усердствовать и терпеть лишения, чтобы помочь душе (*джāн*) выбраться на свет из мрачных глубин колодца. Таким образом ‘Аттār показывает, что борьба с порочными устремлениями души имеет давнюю историю, искушениям подвергались даже пророки, но одерживали верх над *нафс* и обретали божественную благодать на суфийском пути богопознания.

В отличие от ‘Аттāра, Ибн Синā не выделяет никого из т.н. «сообщества птиц», т.к. он, по-видимому, не стремился к подробному анализу

¹ В анализе текста *Мантйк ат-тайр* я предпочитаю использовать термин «поэтический конструкт» вместо привычных поэтических тропов, таких как «метафора» или «аллегория». Поэтический конструкт имеет сложную структуру, в которой одним из составляющих элементов является сама метафора. К примеру, слово-метафора (удод, горлинка, соловей) указывает на два ряда «прямого» смысла – явный (коранический, здесь птицы, например, метафоризируют пророков, одолеваящих испытания) и скрытый (суфийский, здесь птицы указывают на души, одолевающие пагубные страсти). При этом в тексте поэмы содержатся «подсказки», с помощью которых ‘Аттār заставляет читателя поэмы воспринимать текст, постоянно перемещая внимание от явного смысла к скрытому и соотнося их друг с другом.

состояний души. Используя поэтический конструкт «душа-птица», Ибн Сйна́ пытается объяснить, почему души, заключенные в темнице тела, позабыли о Боге, и описать этапы на пути возвращения души к ее Создателю. Он называет их «восемь вершин» (*самānī šavāḥiq*), за которыми располагается город птиц, и правит им великий Царь (*малик*). Описание царя птиц также прекрасно репрезентирует как сходство, так и различие в разработке сюжета о путешествии птиц у Ибн Сйна́ и 'Аттāра.

Тема поисков царя у Ибн Сйна́ не является сюжетообразующей. Речь о Царе впервые заходит почти в самом конце «Послания...», когда птицы, вырвавшись из клеток, спасаются от погони и как будто бы волею случая узнают о нем. Тогда они решают предстать перед этим Царем и молить о благодеянии. Птицы знают о том, что «если придет к нему несправедливо обиженный и возложит на него свои упования, этот царь отведет от него всякую беду своей силой и помощью»¹. И только после беседы птиц с Царем, когда они пускаются в обратный путь с посланием, Ибн Сйна́ приводит краткое, но всеобъемлющее, по его словам, описание:

Это царь, что содержит в себе всю красоту, не имеющую порока, и совершенство, не имеющее недостатков, которые ты мог бы вообразить. Поистине все совершенство сосредоточено в нем, и любой недостаток, хотя бы в аллегорическом понимании, невозможен для него. Ведь он – лик красоты и длань щедрости. Кто служит ему, получит наивысшее счастье, а кто оставит его, потеряет свою долю в обоих мирах².

Как можно заметить, «красота» и «совершенство» упоминаются Ибн Сйна́й одними из первых среди атрибутов Царя. Эта красота абсолютная, без изъяна или порока, и совершенство, лишённое недостатка. Данные атрибуты могут быть присущи только тому, кто пребывает вне изменчивого мира, каждая вещь которого, даже обладая красотой или совершенством, рано или поздно подвергнется порче и канет в небытие. Безусловно, красотой высшего порядка и совершенством может обладать только Всевышний (ср. хадис: «Поистине, 'Аллāх прекрасный, Он

¹ *Ибн Сина*. Послание к птицам. Цит. по *Шидфар. Б.Я.* Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981. С. 142.

² Там же. С. 142.

любит красоту»¹). В исламской традиции «красота», как и имя «царь», упоминаются в числе девяноста девяти прекрасных имен Бога (*ал-асмā' ал-хусна*), поэтому можно заключить, что речь Ибн Сйна ведет о Боге. В этом смысле несколько странным выглядит утверждение переводчика притчи Б.Я. Шидфар, утверждавшей, что в притче Ибн Сины ни о каких религиозных или суфийских коннотациях речь не идет. С ее точки зрения, и вся эта образность привлекалась мыслителем «для наглядного и доходчивого изложения мировоззренческих проблем», в числе которых в первую очередь она выделяла страх человеческой души перед неминуемой смертью². Именно так Б.Я. Шидфар истолковывает сюжет о побеге птиц от охотников-птицеловов. Этот страх может быть преодолен благодаря стремлению к познанию, а потому, заключает она, великий царь в «Послании...» Ибн Сины – это разум ('*ақл*). Этот вывод, с моей точки зрения, весьма спорный, т.к. нельзя не принять во внимание тот факт, что Ибн Сйна скорее всего имел личный опыт прохождения тариката и вполне мог описать его в притче.

В *Мантйқ ат-тайр* 'Аттāра именно с известия о существовании Царя всех птиц, которое приносит удачливый охотник-птицелов, и начинается развитие сюжета о путешествии птиц к их царю и вводится суфийская тема пути к Богу. Более того, в поэме 'Аттāра Царь птиц получает именование Сймург, что позволит поэту в кульминационном эпизоде сочинения, изящно используя игру слов *сй мург* (т.е. тридцать птиц) и *Сймург* (именование царя), предложить свой собственный способ осмысления единства бытия (*вахдат-и вуджуд*). Персидское *Сймург* этимологически восходит к пехлевийскому *Сёнмурв* (*sēn-murw*), которое образовано уже от авестийского *Сāнā мервзхо* (*tərəyo saēnō*), что буквально можно перевести как «птица Сен» или «птица-орел». Упоминание о птице *Сенмурв*, достигающей невероятных размеров, встречается в тексте одного из древнейших пехлевийских памятников – «Суждения духа Разума» (*Дадестан-и меног-и храд*):

¹ Речь идет об известном хадисе: «Пророк Мухаммад, да ниспошлет Бог ему благословение и мир, сказал: «Не войдет в рай тот, в чьем сердце была гордыня весом на одну пылинку». Один человек [сказал ему], что любит, чтобы его одежда и обувь были красивыми. [Тогда пророк Мухаммад] сказал: «Аллāх – прекрасный, Он любит красоту. Гордыня – это неблагодарность к Истинному и презрение к людям» (*Муслим. Сахйх Муслим* (91). Бейрут: Дār ихйā' ат-турās ал-'арабй. Б. г.)

² *Шидфар. Б.Я.* Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981. С. 145.

Гнездо Сенмурва (находится) на всеисцеляющем дереве со многими семенами, и всегда, когда (Сенмурв) поднимается, тысяча ветвей вырастает из этого дерева, а когда он садится, то ломает тысячу ветвей и раскидывает его семена¹.

Птица, именуемая *Сѣмург*, прообразом которой был *Сѣнмурв*, появляется в X в. на страницах эпической поэмы «Книга царей» (*Шāх-нāме*) Абӯ ал-Қасима Фирдоӯси. Позднее, в период расцвета персидской суфийской поэзии, поэтический образ *Сѣмурга* начинает ассоциироваться, в первую очередь, с метафорической формой именования Бога, подтверждением чему служит текст поэмы «Язык птиц». Каким же предстает царь-Сѣмург в поэме ‘Аттāра? Во второй главе поэмы угод возвещает птицам:

Несомненно, есть у нас Царь.
Он за горой, а имя ей Каф.
Зовется Он – Симург, Повелитель птиц,
Он к нам близок, а мы от Него далеки.
На вершине высокого дерева Его покой².
Его имя невозможно выразить словами.
Больше сотни тысяч завес
Перед Ним – и из света, и из тьмы.
В обоих мирах ни у кого не хватит отваги,
Дабы обрести от Него долю.
Он Абсолютный Царь навечно,
Погруженный в совершенство своего могущества³.

Отмечу несколько важных моментов, касающихся поэтического конструкта «Сѣмург» и его описания. Это позволит нам реконструировать, каким образом ‘Аттāр понимает Бога в начале поэмы. Во-первых, он совершенно определенно указывает, что Бог-Сѣмург транс-

¹ Суждения Духа разума (с. 71) // Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. (Памятники письменности Востока. CXIV). 1997. С. 120.

² Этот бейт – аллюзия на упоминавшуюся мной выше пехлевийскую легенду о птице Сенмурв, обитающей на всеисцеляющем дереве со многими семенами.

³ *Мантиқ ат-тайр. Асар-и Фарїд ад-Дїн ‘Аттāр Нйшāбурї. Бар асāс-и нусх-и Пāрїс. Тасхїҳ ва шарҳ-и Кāзим Дизфўлийан. Тихрāн: Тїлāйа, 1998. Бāйт 688–693.*

цендентен миру. Легендарная гора Каф (*кӯх-и қāф*), за которой обитает Сймург, достигает огромных размеров, опоясывает весь мир (о чем говорит и сама форма буквы «каф», напоминающая подкову) и тем самым выступает неким пределом сотворенного мира. Во-вторых, поэт говорит о том, что Сймург близок (*наздйк*) к птицам, что указывает на имманентность Бога миру, т.к. Он является Творцом и управителем. В-третьих, Бог – абсолют, он не приемлет изменения, его самость невыразима в терминах человеческого языка. В-четвертых, согласно суфийской теории богопознания, между Богом-творцом и сотворенным миром существует череда многочисленных завес (*парда*), которые должны быть последовательно сняты или раскрыты. Замечу кстати, что и в притче Ибн Сйны перед птицами поднимали несколько завес, пока они шли через покои Царя и наконец-то увидели его. И наконец, в-пятых, Бог обладает абсолютным единством и совершенством, могуществом и всевластием, и ничто не может быть ему причастно.

Тогда возникает закономерный вопрос – можно ли вообще добраться до этого великого Царя, так подробно описанного обоими авторами? Путешествие птиц к Царю пролегает через восемь горных вершин (*самāнй шавāхик*) у Ибн Сйны и семь долин (*хафт вāдй*) у ‘Аттāра, с одной лишь оговоркой, что в поэме ‘Аттāра птицы уже изначально движимы стремлением найти Царя, о величии и могуществе которого они узнали из рассказов удода-путеводителя, а у Ибн Сйны птицы спасаются от преследователей-птицеловов и узнают о Царе гораздо позже, лишь преодолев восьмую вершину. Эти горные вершины были столь высоки, что оказались доступны лишь птицам, т.к. их не могли достигнуть людские взоры. Преодолев шесть вершин, птицы решают немного отдохнуть у подножия седьмой вершины. Вот что пишет об этом Ибн Сйнā:

Мы остановились у той вершины, и вдруг перед нами оказались бескрайние зеленые сады, возделанные и цветущие, с плодовыми деревьями и проточными каналами, освежающие и улаждающие глаз своими благами и дивными картинами, от великолепия которых готов был помутиться рассудок и смешаться ум. Там были слышны веселые напевы, радующие слух, и нежные печальные песни, там веяли благовония, далеко превосходящие аромат чистого мускуса и свежей амбры¹.

¹ *Ибн Сина*. Послание к птицам. Цит. по *Шидфар. Б.Я.* Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981. С. 141.

Птиц пленяет этот чудный край, но страх быть пойманными берет верх. Они вспоминают, что «нет худшего обмана и ловушки, чем кажущаяся безопасность и беспечность, и нет лучшего спасения, чем осторожность и опасения, нет крепости надежнее и вернее, чем подозрительность и осторожность»¹. Птицы снова отправляются в путь и вскоре видят восьмую вершину, «поднимающуюся к небесам и пронзающую их». На ее склонах обитают дивные сладкоголосые птицы, которые рассказывают беглецам о городе, лежащем за восьмой горой, и Царе, справедливо управляющем им. И тогда птицы решают предстать перед ним и молить о благодеянии, об освобождении от сковывающих их пут.

Как видно из описания, Ибн Сйнā не дает никакого намека на то, как же следует понимать поэтический конструкт «горная вершина». К примеру, Б.Я. Шидфар указывает, что восемь горных вершин в притче символизируют науки от «высшей» к «низшей»². Если же придерживаться мнения о том, что Ибн Сйнā в поздний период творчества обратился к суфизму, то можно предположить, что «горная вершина» все же соответствует у него суфийскому понятию *мақām*, т.е. стоянки на пути к Богу.

‘Аттār не только называет семь долин (*хафт вādū*), лежащих на пути птиц, но и подробно описывает каждую из них, иллюстрируя текст разнообразными притчами. Этот прием позволяет ему в поэтической форме концептуализировать три основных понятия суфийской теории и практики – во-первых, понятие Пути [к Богу] (*тарīқ*), во-вторых, понятие стоянки на пути (ар. *мақām*, перс. *манзил*), которое символизируют семь долин, и в-третьих, понятие особого состояния души (*хāl*).

В *Мантīқ ат-тайр* ‘Аттār приводит описания долин в определенной последовательности:

Вначале будет долина искания,
 Вслед за той – долина любви, у которой нет предела.
 Третья за ней – долина [обретения] знания.
 Четвертая – долина ненуждаемости.
 Пятая долина – чистое единство,
 После шестая – долина мучительной растерянности.
 Седьмая – долина нищеты и гибели.
 После нее твое путешествие будет окончено³.

¹ Там же. С. 141.

² Шидфар. Б.Я. Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». 1981. С. 145.

³ *Мантīқ ат-тайр*. Асар-и Фарīд ад-Дйн ‘Аттār Нйшāбурй. Бар асās-и нусх-и Пāрīs. Тасхīх ва шарҳ-и Кāзим Дизфūлийан. Тихрāн: Тилāйа, 1998. Бāйт 3208–3211.

Поэтическое описание рисует сначала долину искания (*талаб*), где каждый миг приносит сотню бед и от сильного томления по Богу можно позабыть оба мира. Потом появляется огненная долина любви (*'ишк*), где разум стремительно обращается в бегство, уступая ей законное место. Ее сменяет бескрайняя долина познания (*ма'рифат*), где каждый становится видящим сообразно степени духовного совершенства. Вслед за ней открывается долина отсутствия всякой нужды (*истиғнā'*), где все меркнет рядом с величием Бога. А затем – долина единства (*тавхїд*), где для путника все будет одно – увидит он большое число или малое. Затем появится долина растерянности (*хайрат*), где от изумления можно потерять не только путь, но и самого себя, а дальше будет долина нищеты и гибели (*фақр ва фанā'*), где каждый, кто туда попадает, исчезнет навсегда и обретет покой.

Поэтапно рассказывая о долинах, 'Аттār проводит мысль о том, что ни одну из них нельзя миновать, т.к. каждая из семи долин представляет собой особое состояние души, познающей Бога. По мере того, как долины сменяют одна другую, происходит и трансформация душевных состояний. Искание сменяется любовью, за которой, как солнечная вспышка, следует момент обретения истинного знания, а за ним – состояние ненуждаемости ни в чем, кроме Бога. А после наступает единение души с Богом (осознание Его единства и единственности), переходящее в состояние растерянности перед бесчисленной чередой божественных манифестаций, и завершается этот процесс состоянием душевной нищеты и гибелью человеческого Я, теряющего свою отделенность от Бога.

Если относительно суфийского истолкования сюжета о путешествии птиц сомнений практически не возникает, то с поэтическим конструктом «долина» все далеко не так просто, так как невозможно однозначно определить, какому суфийскому понятию он соответствует – *мақām* или *хāl*? Дело в том, что опираясь на различные списки стоянок и состояний, приводимых суфийскими авторами, вообще очень трудно провести четкое разделение между *мақām* и *хāl*, т.к. одно и то же состояние может описываться и как *мақām*, и как *хāl*. А.Д. Кныш указывает, что «типичным примером такой неоднозначности является «любовь к Богу» (*махабба*). Так, ал-Калāбāзі считал ее самой последней «стоянкой», а [ал-]Ансāри – первым «состоянием»¹. Причем зачастую *хāl* при определенных условиях может трансформироваться в *мақām*.

¹ Кныш А.Д. Мусульманский мистицизм. Краткая история. М. – СПб.: «Диля», 2004. С. 354.

В суфийской литературе *мақām* толкуется как некий этап или стадия процесса богопознания, который суфий завоевывает в ходе духовной практики и затем «закрепляет» за собой, чтобы перейти на следующий этап. *Ḥāl* – это мимолетное состояние души, ниспосылаемое Богом по его собственному волеизъявлению. В суфийской традиции бытует убеждение, что стоянки достигаются в поте лица, а состояния приходят как дар свыше. Но ‘Атṭār делает очень интересный ход: в описании долин он совмещает оба понятия (*мақām* и *ḥāl*) таким образом, что долины оказываются неким промежуточным звеном в паре *мақām* – *ḥāl* и представляют собой «ожидаемые» состояния души, ключевые моменты ее трансформации, наличие которых является неременным условием понимания того, как соотносятся Сймург и птицы, т.е. Бог и мир.

В притче Ибн Сйны эпизод встречи птиц с Царем предваряется очень характерным для суфийской литературы описанием процесса богопознания как снятия череды завес (*хиджāб*), скрывающих Бога: сначала птицы попадают во дворец, затем их вводят в просторное помещение, завесой отделенное от другого, полностью залитого светом и ведущего в покои Царя. И вновь перед птицами поднимается завеса, чтобы они могли узреть Царя во всей красоте и великолепии и побеседовать с ним. Услышав мольбы птиц об избавлении от оков и полном освобождении, Царь ответил им:

Путы с ваших ног могут снять только те, кто надел их. Я пошлю к ним моего посланца, который прикажет им удовлетворить ваше желание и снять с вас путы и вервие. Идите же с миром и радуйтесь¹.

Возникает вопрос: отчего всемогущий Царь сразу же не избавляет птиц от оков и не дарует им свободу одним своим повелением? И ведь Царь не случайно дает душам-птицам, узнавшим его, наказ вернуться к тем, кто заточил их, т.е. к людям. Согласно суфийскому учению, в определенный момент Бог открывает себя человеку, делает шаг ему навстречу, и уже сам человек должен принять решение выпустить свою душу-птицу из темницы тела, т.е. всецело посвятить себя служению Богу.

В этом отношении очень показателен эпизод встречи птиц и их Царя у ‘Атṭāра, когда Творец открывается сотворенному. В этот миг

¹ *Ибн Сина*. Послание к птицам. Цит. по *Шидфар*. Б.Я. Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981. С. 142.

только тридцать птиц (сй мург) из сотни тысяч, преодолевшие все тяготы и лишения странствия, умирающие от усталости, онемевшие от растерянности, с опаленными крыльями, разбитыми сердцами наконец-то предстали перед Сймургом и увидели, что «все они, без остатка – Симург, и сам Симург был тридцатью птицами». На их безмолвный вопрос «что же такое они и кто такой он?» последовал ответ:

Этот Господин, [сияющий] как солнце, – зеркало.
Каждый, кто приходит, видит в нем себя.
Тело и душу, душу и тело видит в нем.
Поскольку вас пришло сюда тридцать птиц,
Тридцать и появилось в этом зеркале.
Если придет сюда сорок или пятьдесят птиц,
Вновь снимите с себя завесу¹.

В этом красивом поэтическом описании упомянуты сразу три понятия, связанные с суфийской концепцией богопознания. Во-первых, это – *мушāхада* (лицезрение [Бога]), когда птицы, как в зеркале, узнают в Сймурге себя и в то же время осознают его вне себя. Во-вторых, это – *кашф* (раскрытие или снятие [завесы]), когда тридцать птиц понимают, что они и есть Сймург (тридцать птиц пришло – тридцать и появилось в зеркале) в том смысле, что подлинным, независимым и самодостаточным бытием обладает только он, и сами они – лишь один из аспектов его бытия. И в третьих, – *хāйра* (растерянность), это и есть то самое состояние, пребывая в котором птицы «в отражении лика Симурга мира в тот же миг увидели лик Симурга», это и есть тот самый суфийский способ познания, когда божественная реальность постигается во всей полноте. С одной стороны, приходит видение вещей неинными друг другу, и птицы «видят в нем себя», т.е. осознают свою неинаковость Сймургу, а с другой, осознают себя как нечто иное, чем Сймург, когда обращают взор на самих себя и видят себя как соединение тела и души.

В *Мантйқ ат-тайр* соотношение «тридцать птиц (сй мург) – царь птиц (Сймург)» выстраивается следующим образом: *Сймург* – это зеркало, а *сй мург* – символизируют того, кто смотрит в зеркало и отражается в нем. Зеркало и отражение неразделимы и тождественны. Эта тождественность, нашедшая проявление в схожести написания и звучания *сй мург* и *Сймург*, выражает суть аттаровского понимания един-

¹ *Мантйқ ат-тайр. Асар-и Фарйд ад-Дйн 'Аттār Нйшāбӯрӣ. Бар асās-и нусх-и Пāрӣс. Тасхйҳ ва шарҳ-и Кāзим Дизфӯлийан. Тихрāн: Ҷилāя, 1998. Бāйт 4217–4220.*

ства бытия (*вахдат-и вуджūd*): миропорядок един, благодаря единому и единственному Богу, который как Творец является источником бытия мира и присутствует в каждой вещи сотворенного мира.

* * *

В истории средневековой исламской философии есть удачные примеры рефлексии над нетривиальными теоретическими вопросами, принявшей форму иносказания. В данном конкретном случае ‘Аттār и Ибн Сина, поэт и философ, рассуждали о том, как обрести истину – один на страницах прославленной *маснави* «Язык птиц», а второй в рамках небольшой философской притчи «Послание о птицах». При всей их тематической схожести, поэма ‘Аттāра представляет собой образец наиболее полной философской проработки сюжета о путешествии души-птицы к Богу. В ней присутствует и детальная разработка темы духовного наставничества, и развитие суфийского мотива обуздания низшей души (*нафс*), и подробное описание этапов на пути богопознания, и тщательный анализ состояний души и т.д. В тексте поэмы представлен ряд основных понятий суфийской теории и практики, которые соотносятся с определенными поэтическими конструктами: «птица» – душа, взыскающая Бога, «Симург» – Бог, «семь долин» – этапы на пути к Богу и др. Кроме того, ‘Аттāру удалось последовательно продумать поэтическую и философскую составляющие текста и четко выстроить соотношение поэтического конструкта и философского понятия. Не последнюю роль в этом сыграл и выбранный ‘Аттāром жанр *маснави*, предполагающий значительный объем поэтического текста, что безусловно дало ему возможность развернуто излагать свое видение ключевых философских проблем.

В «Послании о птицах» Ибн Сина, по-видимому, интересовала не тщательная теоретическая проработка вопроса, а скорее необходимость выразить свой особый экзистенциальный опыт, описать путь души, возносящейся к Богу. И именно форма притчи и сюжет, выстроенный на основе истории о душах-птицах, которые изначально были вольны, но, попав в охотничий силок, забыли о своей свободе и смирились с участью вечных пленников темницы тела, показали ему наиболее адекватными средствами для достижения этой цели. К тому же, это отчасти оправдывало и тот свободный полет мысли, который не вписывался в строго выстроенную самим мыслителем философскую систему. Возможно также, что подобные рассуждения были вызваны интересом Ибн Сины к суфийскому учению, отдельные положения которого и нашли отражение в его философской притче.

Итак, ‘Аттār и Ибн Сйна избрали аллегорическую форму для изложения философских идей, которая, тем не менее не создает особых трудностей для понимания замысла обоих авторов – ‘Аттār стремился показать путь души человеческой к Богу, разбудить людей от долго сна неведения, а Ибн Сйна – описать иррациональный способ познания истины и опровергнуть расхожее мнение обывателей о том, что только «Господь ведаёт, что творится в душах человеческих».

Подводя итог исследованию, отмечу в этой работе на примере анализа текстов *Мантйқ ат-тайр* и *Рисāлат ат-тайр* я стремилась показать, каким образом может быть выстроено иранистическое историко-философское исследование, чтобы читатель смог увидеть, какова она «научная кухня» исследователя-ираниста. Потому и задачи перед статьей я ставила особые: в ней мне хотелось поделиться своим пусть пока еще небольшим переводческим опытом и представить один из возможных способов философской «расшифровки» текстов на персидском языке, написанных ‘Аттāром и Ибн Сйнай.

Литература

- Аттар, Фарид ад-Дин Мухаммад*. Логика птиц. М.: Номос, 2009.
- Аттар, Фарид ад-Дин*. Асрар-наме // Ganjoor [Электронный ресурс]: собрание персидской литературы. URL: <http://ganjoor.net/attar/asrarname/abkhsh11/sh12/>.
- Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. (Слово, изображение). М.: Вост. лит. РАН, 1997.
- Ибн Сина*. Книга знания // Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М.: Изд. «Наука», 1980.
- Ибн Сина*. Книга о душе // Ибн Сина [Авиценна]. Избранные философские произведения. М.: Изд. «Наука», 1980.
- Ибн Сина*. Послание к птицам // *Шидфар. Б.Я.* Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981. С. 126–127 (введение) и С. 140–143 (основная часть).
- Ибн Сина*. Послание о птице // *Бертельс А.Е.* Художественный образ в искусстве Ирана IX–XV вв. (Слово, изображение). М.: Вост. лит. РАН, 1997. С. 207–212.
- Ибн Сйна*. Рисāлат ахвāl ан-нафс. Париж: Dar Babylon. 2007.
- Кныш А.Д.* Мусульманский мистицизм. Краткая история. М. – СПб.: Диля, 2004.

- Лахути Л.Г.* Культурные кода иранской традиции («Шахнаме» Абуль-каси́ма Фирдоуси и суфийские маснави Фарид ад-Дина Аттара) // Вестник РГГУ 2014 №06. Серия «Востоковедение. Африканистика». М.: Издательский центр РГГУ, 2014. С. 66–95.
- Лахути Л.Г.* Маснави Фарид ад-Дина Аттара «Илахи-наме». К проблемам понимания и перевода // Вестник РГГУ 2011 №02 (63). Серия «Востоковедение. Африканистика». М.: Издательский центр РГГУ, 2011. С. 180–220.
- Мантқиқ ат-тайр. Асар-и Фарид ад-Дин Аттар Нйшабурй. Бар асас-и нусх-и Парис. Тасхйх ва шарх-и Казим Дизфулийан. Тихран: Тилла, 1998.
- Мухаммедходжаев А.* Гносеология суфизма. Душанбе: «Дониш», 1990.
- Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Языки славянских культур, 2009.
- Пригарина Н. И.* Индийский стиль и его место в персидской литературе. М.: Восточ. лит., 1999.
- Рейснер М.Л., Чалисова Н.Ю.* «Я есть истинный Бог»: образ старца Халладжа в лирике и житийной прозе Аттара // Семантика образа в литературе Востока. М.: Восточная литература РАН, 1988. С. 121–158.
- Рейснер М.Л.* Аллегорические мотивы в касыде Санай (XII в.) «Молитва птиц» («Тасбих ат-туйур»): возможные источники заимствования // Научная конференция «Ломоносовские чтения» (апрель 2003). Тезисы докладов. Востоковедение. М.: «Ключ-С», 2003. Электронный ресурс. URL: <http://portal.sufism.ru/index.php/2010-05-26-20-33-09/321-sanai-birds-allegories>.
- Смирнов А.В.* Что стоит за термином «средневековая арабская философия» // Средневековая арабская философия. Проблемы и решения. М.: «Вост. литература», 1998. С. 42–81.
- Степанянц М.Т.* Суфизм: оппонент или союзник рационализма // Рационалистическая традиция и современность. Ближний и средний Восток. М.: Наука. Главная редакция восточной литературы. 1990. С. 193–205.
- Суждения Духа разума // Зороастрийские тексты. Суждения Духа разума (Дадестан-и меног-и храд). Сотворение основы (Бундахишн) и другие тексты. Издание подготовлено О.М. Чунаковой. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН. (Памятники письменности Востока. CXIV). 1997.
- Федорова Ю.Е.* «Птицы – Взysкующие Истины»: анализ первой главы поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина Аттара (XII в.) // История философии, № 18. М.: Институт философии РАН, 2013. С. 227–247.

- Чалисова Н.Ю. «Вино – великий лекарь»: к истории персидского поэтического топоса // Вестник РГГУ. М., 2011. № 2. Серия «Востоковедения. Африканистика». С. 126–157.
- Чалисова Н.Ю. «Рассеяние» в газелях Хафиза: поэтическая гносеология // «Рассыпанное» и «собранное»: стратегии организации смыслового пространства в арабо-мусульманской культуре / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Садрa; Языки славянской культуры, 2015. С. 247–263.
- Шабистари, Махмуд. Гулшан-и раз // Ganjoor [Электронный ресурс]: собрание персидской литературы. URL: <http://ganjoor.net/shabestari/golshaneraz/sh2/>.
- Шиммель Аннемари. Мир исламского мистицизма. Пер. с англ. Пригариной Н.И., Раппопорт А.С. 2-ое изд. М.: ООО «Садрa», 2012.
- Шидфар Б.Я. Ибн Сина. Серия «Писатели и ученые Востока». М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1981.
- Corbin H. Avicenne et le Récit Visionnaire. Téhéran / Paris: Adrien-Maisonneuve, 1954.
- Landolt H. 'Attar, Farid al-Din // Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia. Ed. Josef W. Meri, Jere L. Bacharach. NY: Taylor & Francis, 2006. Vol. 1.
- Persian Literature: A Bio-bibliographical Survey: Volume V, Poetry of the Pre-Mongol Period by Francois de Blois, Second, Revised edition, Routledge, 2004.
- Ritter H., O'Kane J., Radtke B. The Ocean of the Soul: Man, the World, and God in the Stories of Farid al-Din Attar. Leiden, NL: Brill., 2003.



Алексей Жаворонков Историко-философский метод в немецком ницшеведении

Аннотация

В статье представлен критический обзор ключевых инструментов немецкого историко-философского ницшеведения 1980–2010 гг. Основной акцент сделан на соотношении филологической и философской стороны анализа, а также на вопросе о возможных способах интегрировать результаты историко-философских исследований в современные дебаты. С нашей точки зрения, наиболее эффективным является совмещение источниковедческого и историко-философского анализа с критическим подходом, предполагающим проверку тезисов Ницше на прочность как в ходе реконструкции его линии аргументации, так и при обсуждении продуктивности ницшевских аргументов для решения актуальных философских проблем.

Ключевые слова

Ницше, история философии, источниковедение, интертекстуальность, «бесконечная филология», индуктивный анализ, критический метод

Любое глубокое историко-философское исследование неизбежно должно обосновывать свою необходимость в контексте вечного вопроса о научном статусе философии и ценности рефлексии о ее собственных основаниях. Даже те, кому удаются самые блестящие реконструкции, совмещающие в себе полноту и актуальность, снова и снова вынужде-

ны объяснять, почему они не обратились к современному материалу, вместо того чтобы брать на себя сложную задачу по актуализации старых теорий¹. В этом смысле современное восприятие историко-философского метода в Германии является не исключением, а подтверждением правила. Дифференциация и атомизация ключевых направлений (кантоведения, гегелеведения, а в последние годы и ницшеведения), постоянно растущая популярность аналитической философии, а также требования публично доказывать необходимость присутствия философии в структуре научных исследований² становятся все более значимыми факторами, влияющими на выбор тем и методов работы. Справедливые утверждения о важности более тонкого подхода к исследованию, учитывающего не только исторический контекст и источники, но и стиль, а также условия возникновения соответствующих философских текстов, соседствуют с не менее обоснованными призывами уделять большее внимание связям с современными темами.

Упомянутые тенденции немецкого историко-философского метода будут рассматриваться в нашей статье на примере ницшеведческих работ, причем речь пойдет лишь о тех из них, что вышли с начала 1980 гг. За скобками нашего анализа останутся и системные интерпретации Ницше в философии Шелера, Ясперса, Хайдеггера и Лёвита, поскольку для описания каждой из них потребовалась бы отдельная статья, не ограниченная рубрикой историко-философского метода. С учетом специфики ницшеведческих подходов, речь пойдет о взаимодействии филологического и философского метода, а также о возможности (или невозможности) интегрировать результаты ницшеведческих исследований в актуальные дебаты.

Границы исследования в контексте разнообразия философских подходов к Ницше

Относительно узкий формат академического ницшеведения контрастирует с огромной по своему размаху философской рецепцией Ниц-

¹ См. например рецензию на монографию Мартина Зара о Спинозе и понятии власти в современной политической философии (*Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*): Neue Zürcher Zeitung, 28.01.2014 (<http://www.nzz.ch/feuilleton/buecher/szenen-der-macht-1.18230149>).

² Так, спор с нейрофизиологом Вольфом Зингером касательно проблемы самоконтроля и свободы человека служит важным импульсом для апологической работы Юлиана Ниды-Рюмелина о гуманизме: *Humanismus als Leitkultur. Ein Perspektivenwechsel*. См. Nida-Rümelin 2006, 28 ff.

ше. К последней относятся не только классические системные интерпретации, но и влияния в рамках отдельных философских направлений и школ – от философской антропологии (Шелер, Плеснер, Гелен) и экзистенциализма (Сартр, Камю) до критической теории (Хоркхаймер, Адорно, Хоннет) и философии постмодернизма (Лиотар, Делез, Деррида). Само ницшеведение, в свою очередь, не ограничено лишь рамками историко-философского подхода. В этой связи стоит упомянуть несколько конкретных примеров иных методов исследования, впрочем, часто включающих в себя и отдельные элементы историко-философского анализа.

Начиная с конца 1980 годов, в немецком, а еще в большей степени в англоязычном ницшеведении исследуются влияния Ницше на глубинную психологию в первой половине 20 века. Наибольшее внимание в этой связи уделяют Фрейдю и Юнгу, хотя в последние годы появляются и работы о влиянии Ницше на метод индивидуальной психологии Альфреда Адлера¹. Гораздо реже в поле зрения исследователей попадает вопрос о роли идей Ницше у более поздних авторов (например, без внимания остается его рецепция у Фромма и Лакана), а также в современных терапевтических практиках².

По-прежнему остается актуальным жанр историко-биографического исследования, связанного как с положительными³, так и с отрицательными моментами рецепции философии Ницше в 20 веке⁴. Блестящим примером такого подхода служит книга Манфреда Риделя *Ницше в Веймаре. Немецкая драма (Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama, 1997/2000)*, проливающая свет, помимо прочего, и на особенности восприятия Ницше в ГДР. Разумеется, историко-биографический тип анализа требует большой тщательности и не всегда эффективен: примером этому служит крайне неудачный комментарий Кристиана Нимайера к *Так говорил Заратустра*⁵, объясняющий многие сложные ниц-

¹ Среди наиболее значимых работ о влиянии Ницше на Фрейда, Юнга и Адлера – Bishop 1995, Gasser 1997, Lehrer 1999 и Huskinson 2004.

² Важным исключением является Lickint 2000 (автор монографии ставит своей целью продемонстрировать практическую ценность идей Ницше для современной психологии).

³ Мы имеем в виду, в частности, ключевую роль написанной Шарлем Анлером французской биографии Ницше для рецепции его философии во Франции.

⁴ Частью большого процесса по фальсификации наследия Ницше была и написанная его сестрой биография, позднее взятая за основу нацистскими интерпретаторами в 1930 годах.

⁵ Niemeyer 2007.

шевские метафоры и образы через призму ключевых событий жизни Ницше¹ и обходящий молчанием те главы, которые не вписываются в выбранную автором концепцию.

Собственно философский анализ в рамках академического ницшеведения представлен огромным количеством работ самых разных направлений. Образцом исследования Ницше из перспективы современной философии биологии является новаторская монография Рекса Уэлсона *Динамическая метанпсихология Ницше (Nietzsche's Dynamic Metapsychology: This Uncanny Animal, 2014)*. Вопрос о роли философии Ницше для современной этики и проблематики гуманизма ставится в вызвавшем серьезную полемику исследовании Штефана Лоренца Зоргнера *Человеческое достоинство после Ницше (Menschenwürde nach Nietzsche, 2010)*². Проблемы и ограничения аргументации Ницше из перспективы актуальных вопросов социальной философии рассматриваются – к сожалению, в довольно одностороннем ключе – в книге Роджера Хойслинга *Ницше и социология*³. Наконец, существенное количество исследований ницшевской политической философии, в первую очередь в англоязычном ницшеведении, посвящено вопросу о том, можно ли считать Ницше сторонником или противником современных форм демократии⁴. И хотя многие из упомянутых нами работ содержат элементы историко-философского метода, их целью является не реконструкция, а актуализация идей Ницше. Руководствуясь предложенной Ницше оппозицией двух типов философского анализа, мы в дальнейшем будем говорить об историко-философском методе как о методе реконструкции, критическая форма которой может быть совместима с актуализацией, но не заменена ею.

¹ Так, полукрот, полукарлик из ТГЗ III, *О видении и загадке* видится автору комментария символом конфликта с матерью и с профессором Ритшлем, научным руководителем Ницше в университете Лейпцига (op. cit., 67). При этом совершенно не принимается в расчет возможность философской трактовки – в частности, в контексте весьма вероятной полемической отсылки к знаменитой кантовской метафоре крота в работе *О поговорке* (ср. упоминание о глазах крота в ЧСЧ I, 18 и метафору «слепой крот культуры» в ранних трудах и черновиках Ницше).

² Автор книги считает Ницше предвестником постгуманизма, а сверхчеловека – новым биологическим типом. Подробный разбор этих спорных тезисов см. в сборнике Vogel 2014.

³ Häußling 2000. На наш взгляд, Хойслинг недооценивает влияние Ницше на немецкую социологию и на социальные аспекты философской антропологии (в особенности в работах Шелера и Плеснера).

⁴ Основные исследования этого направления в последние годы проводят Трейси Стронг, Кит Энсел-Пирсон, Лоуренс Хатаб и Модмари Кларк.

Ницше о двух типах философского анализа

В своем позднем произведении *По ту сторону добра и зла* Ницше выделяет два типа людей, занимающихся философией: философских работников, описывающих и систематизирующих философские идеи с целью сделать их понятными и удобными для использования, и философов-законодателей, определяющих направление дальнейшего движения философской мысли:

«Я настаиваю на том, чтобы наконец перестали смешивать философских работников и вообще людей науки с философами, – чтобы именно здесь строго воздавалось «каждому свое» и чтобы на долю первых не приходилось слишком много, а на долю последних – слишком мало. Для воспитания истинного философа, быть может, необходимо, чтобы и сам он стоял некогда на всех тех ступенях, на которых остаются и *должны* оставаться его слуги, научные работники философии [...]. Но всё это только предусловия его задачи; сама же задача требует кое-чего другого – она требует, чтобы он *оздавал ценности*. Упомянутым философским работникам следует, по благородному почину Канта и Гегеля, прочно установить и втиснуть в формулы огромный наличный состав оценок – т. е. былого *установления* ценностей, создания ценностей, оценок, господствующих нынче и с некоторого времени называемых «истинами», – все равно, будет ли это в области *логической*, или *политической* (моральной), или *художественной*. Этим исследователям надлежит сделать ясным, доступным обсуждению, удобопонятным, сподручным все случившееся и оцененное, надлежит сократить все длинное, даже само «время», и одолеть все прошедшее: это колоссальная и в высшей степени удивительная задача, служение которой может удовлетворить всякую утонченную гордость, всякую упорную волю. *Подлинные же философы суть повелители и законодатели*, они говорят: «так должно быть!», они-то и определяют «куда?» и «зачем?» человека и при этом распоряжаются подготовительной работой всех философских работников, всех победителей прошлого, – они простирают творческую руку в будущее, и всё, что есть и было, становится для них при этом средством, орудием, молотом. Их «познавание» есть *созидание*, их созидание есть законодательство, их воля к истине есть *воля к власти*. – Есть ли нынче такие философы? Были ли уже такие философы? Не *должны* ли быть такие философы?..»¹

¹ ПСДЗ 211.

Хотя Канта и Гегеля – постоянных раздражителей и молчаливых оппонентов Ницше – едва ли можно отнести к числу «философских работников», общий посыл фрагмента представляется вполне обоснованным. Несмотря на некоторую иронию по отношению к «работникам», Ницше говорит о необходимости историко-философского подхода для проведения огромной черновой работы, без которой философия не могла бы создавать новые теории. Более того, он утверждает возможность перехода с историко-философского уровня, дающего возможность взглянуть на предметы анализа с различных перспектив, на уровень творческий, превратив перспективизм в инструмент философа-художника, полемизирующего с традиционными теориями. Это представление о связи между двумя уровнями философского анализа в целом созвучно современному господствующему мнению о роли историко-философского метода.

Считал ли Ницше возможным и необходимым рассмотрение собственных текстов с историко-философской точки зрения? Исходя из его представления о необходимости развития индивидуального философского мышления от систематической к критической стадии, ответ на наш вопрос вполне очевидно будет положительным. Дополнительное подтверждение этому можно найти в письме к Паулю Ланцки¹, в котором Ницше говорит о долгосрочном влиянии своей центральной работы – *Так говорил Заратустра* – на немецкую философию, полусмешливо-полусерьезно упоминая о возможности возникновения университетских кафедр, занимающихся интерпретацией идей *Заратустры* и разъяснением их широкой публике.

Конечно, Ницше едва ли подозревал, какой долгий путь предстоит проделать его текстам, прежде чем они станут частью немецкой истории философии. И хотя первые серьезные философские интерпретации Ницше в Германии датируются концом 19 века (в первую очередь мы имеем в виду рецепцию в ранних работах Макса Шелера), академическое ницшеведение возникает гораздо позднее – с конца 1960 годов. Именно о нем, а точнее о взаимовлиянии его филологических и историко-философских аспектов, и пойдет речь в дальнейшем.

¹ Речь идет о наброске неотправленного письма, написанного Ницше в Венеции в конце апреля 1884 г., вскоре после окончания работы над третьей книгой *Так говорил Заратустра*.

Текстологические аспекты и их влияние на метод

Наиболее важные отличия ницшеведческих подходов от метода изучения текстов Канта, Гегеля и большинства других немецких мыслителей связаны с особенностями первоисточников. В первую очередь, стоит учитывать, что тексты Ницше в большинстве своем построены как сборники афоризмов, напоминая своей структурой издания фрагментов досократиков, а также *Афоризмов* Георга Фридриха Лихтенберга. Структурные исследования отдельных работ Ницше по-прежнему популярны, хотя далеко не во всех случаях приводят к успешным результатам. С этой точки зрения наиболее примечательны дебаты вокруг композиции *Так говорил Заратустра*: в зависимости от собственного представления об основной теме этого чрезвычайно сложного, многослойного труда Ницше, его пытаются сравнить то с Откровением Иоанна Богослова¹, то с симфонией², то с математической формулой³. Проблемы композиции остальных трудов Ницше (за исключением небольших ранних работ), как правило, связаны с неясностью критериев тематической группировки афоризмов⁴.

Вторым важным фактором является философская роль черновики Ницше. Едва ли найдется другой немецкий философ, чьи неопубликованные фрагменты цитируют столь же часто, наравне с опубликованными произведениями. Начавшись со знаменитого высказывания Хайдеггера о необходимости поиска ключевых философских идей Ницше в его черновиках⁵, спор вокруг их статуса уже давно перерос в масштабные академические дебаты, продолжающиеся как в немецком, так и в английском ницшеведении. Для понимания роли, придаваемой черновикам Ницше, достаточно принять во внимание то обстоятельство, что они составляют большую часть полного немецкого собрания его сочинений. Кроме того, в настоящее время в итальянском издательстве «Adelphi» выходит отдельное, комментированное собрание черновики философа. Не вдаваясь в подробности дебатов вокруг неопубликованных фрагментов, стоит сказать, что наиболее взвешенным под-

¹ Lampert 1980, 240 f.

² Janz 1978, 211–221.

³ Я имею в виду теорию декад Клауса-Артура Шайера: Scheier 1985, 167–170 (предисловие + 10 или 20 основных глав + заключение). Подробнее см. обзор теорий в Ottmann 2000, 53 ff.

⁴ См. Heit 2014 – на примере *По ту сторону добра и зла*.

⁵ Heidegger, *Nietzsche*, I, 17.

ходом к черновикам Ницше представляется использование их в качестве вспомогательных, а не основных источников.

Третий фактор кроется в нарочитой литературности многих работ Ницше, в особенности *Рождения трагедии* и *Так говорил Заратустра*. Тонкость стиля философа и его любовь к «живым», продуктивным метафорам – в противоположность устоявшимся, «мертвым» терминам – вынуждают исследователя выполнять предварительную археологическую работу, извлекая на свет философские тезисы из-под слоя стилистических фигур. Нетерпение некоторых специалистов по Ницше, стремящихся найти кратчайший путь к его теориям, приводит их к выводу о том, что *Так говорил Заратустра* в принципе не нужно рассматривать как философское произведение, поскольку эстетический расчет в нем значительно преобладает над задачами философского анализа¹. В противовес этому мнению хочется заметить, что *Так говорил Заратустра* не только представляет собой своего рода компендиум ключевых теорий Ницше из более ранних его работ, но и вводит в оборот новые, чрезвычайно важные философские понятия, такие как сверхчеловек, последний человек, большой и малый разум тела, воля к власти и вечное возвращение.

Начало академического ницшеведения в Германии примерно совпадает с началом нового немецкого издания основных работ и черновиков Ницше под редакцией Дж. Колли и М. Монтинари (первые тома вышли в свет в 1967 году). Огромный вклад филологов и филологического метода в денацификацию трудов Ницше и в уничтожение мифа о компиляции «Воли к власти» как о центральном произведении философа оказал важное, хотя и не только положительное структурное влияние на формирование историко-философского метода ницшеведения. Именно по этой причине мы начнем рассмотрение с филологических инструментов анализа.

Филологические инструменты (I):

Источниковедение и интертекстуальный анализ

Подготовленное Колли и Монтинари собрание сочинений и сопутствующая появлению этого издания филологическая работа, изменившая представление о центральных концепциях философии Ницше, стала основой для всех дальнейших исследований и одновременно вывела

¹ См. Zittel 2000.

из академического оборота немалую часть работ о Ницше, вышедших до начала 1970 годов. Для Германии исключением из этого правила стали лишь наиболее выдающиеся интерпретации – К. Ясперса, М. Хайдеггера и К. Лёвита, – по-прежнему оказывавшие огромное влияние и на историко-философский метод. К сожалению, вне поля академического ницшеведения на долгое время оказалась и ранняя философская (этическая, социальная и антропологическая) рецепция Ницше в Германии 1900–1920 гг. – в первую очередь у Макса Шелера и Гельмута Плеснера, а в более поздний период – у Арнольда Гелена.

Филологический подход Дж. Колли и в особенности М. Монтинари, игравшего первую скрипку в подготовке полного собрания сочинений Ницше (*Gesamtausgabe*), включающего ранние (юношеские) работы, филологические труды и базельские лекции, так и в публикации 15-томного «исследовательского» издания (*Studienausgabe*), состоял из нескольких элементов. Во-первых, от филологов требовался демонтаж «Воли к власти» и подготовка хронологически структурированного, тщательно сверенного с рукописями издания черновых фрагментов, часть которых прежде была использована сестрой Ницше и Петером Гастом (Генрихом Кёзелицем) при создании компиляции. Во-вторых, было необходимо найти дополнительные инструменты для опровержения устоявшихся мифов о Ницше как об идейном отце фашизма, представителе иррационализма и аморальном мыслителе¹. В-третьих, требовалось определить новые тематические ориентиры для ницшеведения – в свете публикации двух немецких изданий текстов философа. Эта работа была успешно выполнена, причем не только силами итальянских и немецких филологов: большую роль в реабилитации и популяризации Ницше в англоязычной среде сыграли работы Вальтера Кауфмана, а во Франции – Жюль Делеза, активно участвовавшего в подготовке французского издания Ницше. В то же время, в академическом ницшеведении появились первые признаки дифференциации подходов. Дальнейшие десятилетия его развития – как в Германии, так и за ее пределами – прошли под знаком негласного состязания между филологическим и философским методом – состязания, в котором промежуточные победы одерживала то одна, то другая сторона, пока в 2000 годах ницшеведение, по примеру кантоведения, окончательно не разделилось на несколько направлений, методы которых с трудом уживаются друг с другом. Двумя основными методами филологических исследо-

¹ Многие из этих мифов упоминаются в вышедшей в 1982 году книге М. Монтинари *Читать Ницше (Nietzsche lesen)*.

ваний Ницше долгое время оставались источниковедческий и интертекстуальный анализ.

До 2000 годов источниковедение, являясь сопутствующим элементом ницшеведения, все же играло довольно скромную роль. Причиной тому было длительное отсутствие фундаментальных философских исследований по многим ключевым темам, таким как роль дарвинизма у Ницше, оппозиция природы и культуры, двойственность понятия воли к власти и «горизонтальная» теория аффектов. Постепенное появление таких работ (например монографии Ф. Герхардта о воле к власти), а также более пристальное внимание филологов к отдельным аспектам биографии Ницше в процессе подготовки полного издания его трудов, привело к осознанию необходимости детального исследования источников. Одним из ключевых этапов стал выход в свет интеллектуальной биографии, написанной шведским ницшеведом Томасом Бробьером¹, а также подготовка нескольких энциклопедий по философии Ницше². К концу 2000 годов количество источниковедческих работ увеличилось столь заметно, что издатели *Nietzsche-Studien*, одного из основных немецких ницшеведческих журналов (наряду с *Nietzscherforschung*), были вынуждены ввести специальную рубрику для заметок и указаний на источники отдельных афоризмов и фрагментов Ницше³.

Представляя собой филологический анализ роли отдельных источников в работах Ницше, источниковедение, с одной стороны, содержит в себе позитивистскую установку, поскольку довольно часто (но не всегда) найденная исследователем скрытая или явная цитата представляет собой неоспоримое открытие⁴. В некоторых случаях, например, при работе Дж. Колли и М. Монтинали с текстами Ницше, нахождение таких цитат служило важным аргументом в пользу демонтажа «Воли к власти»⁵.

¹ Brobjer 2008.

² Наиболее важным для нашего рассмотрения представляется *Nietzsche-Handbuch*, содержащий большую рубрику об источниках Ницше (от Гомера и досократиков до естественнонаучных работ 19 века).

³ См. разъяснения издателей в *Nietzsche-Studien* 39 (2010), S. 487.

⁴ Чем менее точной является отсылка, тем больше риск того, что гипотеза исследователя может быть поставлена под сомнение другими специалистами. Впрочем, исследователь вынужден идти на риск, поскольку чересчур очевидные отсылки не представляют интереса для источниковедческой работы.

⁵ В комментарии к черновикам Ницше (в 14 томе 15-томного издания) указано, что в «Воле к власти» использованы – без какого-либо указания на источники – цитаты и парафразы из работ других авторов. Примером могут служить цитаты из Л.Н. Толстого (*Моя религия*), отсылающие к французскому изданию книги (*Ma religion par le compte Léon Tolstoi*. Paris 1885). Подробнее см. Жаворонков 2008.

Кроме того, новые исследования отдельных источников Ницше, в частности работ Ч. Дарвина и Г. Спенсера, а также истории философии К. Фишера, стали катализатором дискуссии вокруг его трактовки телеологии и научного метода. С другой стороны, источниковедение в чистом виде обладает лишь вспомогательной функцией. Недостаточно лишь продемонстрировать, что за тем или иным фрагментом текста Ницше скрываются отсылки к Гераклиту, Платону, Спинозе, Гёте, Канту или Дюрингу: для понимания роли, которую эти отсылки играют в свете его аргументов, нужна историко-философская интерпретация.

Сказанное выше относится и к интертекстуальному анализу, хотя и в несколько меньшей степени, поскольку такой тип анализа представляет собой реконструкцию диалога между двумя (или несколькими) текстами. Если исследователь понимает этот диалог не только как диалог литературный, но и как заочную философскую беседу, его выводы могут оказать влияние на интерпретацию ключевых идей Ницше. В немецком ницшеведении представлена как строго филологическая форма интертекстуального метода, в частности в монографии Вольфрама Гроддека, посвященной разбору *Дионисийских дифирамбов*¹, так и его «более философский» подвид – в работе Клауса Циттеля о *Так говорил Заратустра*². В то время как Гроддек ставит своей целью анализ генезиса текста, Циттель сосредоточивается на общих проблемах отношения Ницше к метафизике, к проблеме поиска истины, а также к художественному произведению как единству и системе, содержащей в себе множественность смыслов. Эта линия анализа, стремящаяся органически совместить филологический и философский подход, была продолжена в новейших работах по Ницше, дав начало еще одному гибриднему методу, о котором речь пойдет ниже.

Филологические инструменты (II): «Бесконечная филология» как контекстуальный метод философского анализа?

Читателям Ницше очень часто вменяется в вину избирательность подхода, попытка подстроить его философию под заранее придуманную концепцию. Полемизируя с этим методом, сторонники «чистой», филологически выверенной интерпретации как правило цитируют знаменитое высказывание Ницше о плохих читателях:

¹ Groddeck 1991 (см. например о Ницше и Бодлере на с. 429 сл.).

² Zittel 2000.

«Самые плохие читатели. – Самые плохие читатели похожи на грабующих солдат; они берут себе только то, что им нужно, загрязняя и принося в беспорядок остальное и надругиваясь над всем».¹

Эти упреки не лишены основания: ведь именно избирательная, деформирующая интерпретация позволяла превращать Ницше в инструмент идеологических манипуляций, в особенности в нацистской Германии. Именно этот подход позволял трансформировать термин «белокурая бестия», который Ницше употребляет как метафору льва (*flava bestia*²), олицетворяющего человека, который порывает с традиционными ценностями, в аргумент в пользу расового превосходства арийцев. Тот же самый подход служил основанием для превращения понятия сверхчеловека в символ торжества нацистской евгеники, основанной на радикальной интерпретации социального дарвинизма – теории, с которой Ницше активно полемизировал в своих поздних работах³. Однако у критики в адрес избирательного метода интерпретации есть и обратная сторона.

В качестве ответа на описанную выше критику, в последние 10 лет в ницшеведении наметилось новое направление подхода к толкованию афоризмов Ницше, основанное на контекстуальном принципе, который сам его автор, известный исследователь Вернер Штегмайер, называет «бесконечной филологией»⁴. Обоснованием необходимости нового ме-

¹ *Смешанные мнения и изречения*, 137. Впрочем, Ницше и сам был таким читателем, поскольку использовал только те цитаты из чужих текстов, которые были нужны для его собственных аргументов, молчаливо обходя стороной те, что им противоречили.

² *Brennecke 1976*, 136 ff.

³ См. жесткую критику в адрес теории Герберта Спенсера о выживании наиболее приспособленных в работе Ницше *Сумерки идолов* (фрагмент «Анти-Дарвин»): «Что касается знаменитой “борьбы за существование”, то она кажется мне, однако, более плодом утверждения, нежели доказательства. Она происходит, но как исключение; общий вид жизни есть не нужда, не голод, а, напротив, богатство, изобилие, даже абсурдная расточительность, – где борются, там борются за власть... Не следует смешивать Мальтуса с природой. – Но положим, что существует эта борьба – и в самом деле, она происходит, – в таком случае она, к сожалению, кончается обратно тому, как желает школа Дарвина, как, быть может, мы смели бы желать вместе с нею: именно неблагоприятно для сильных, для привилегированных, для счастливых исключений. Роды не возрастают в совершенстве: слабые постоянно вновь становятся господами над сильными, – это происходит оттого, что их великое множество, что они также *умнее...*»

⁴ *Stegmaier 2007*, 94.

тогда служит не только критика в адрес философских «грабителей» Ницше, но и уверенность в том, что за последние десятилетия в ницшеведении накопилось достаточное количество системных интерпретаций, что позволяет исследователям перейти к детальному разбору отдельных афоризмов. Таким образом, Штегмайер постулирует обратную зависимость филологии от философии: не филологические исследования источников и отсылок в текстах Ницше помогают в философской интерпретации, а напротив, предварительное наличие философской интерпретации, которую мы готовы принять за основу исследования, служит нам в качестве рамки, своего рода ограничителя при филологическом анализе ницшевских афоризмов.

Подход Штегмайера основан на выявлении внутренних и внешних контекстов фрагментов, а также их связей друг с другом, основанных на взаимной дифференциации и перспективизации¹. В качестве цели анализа постулируется описание условий возникновения соответствующего афоризма, его стилистических особенностей и роли в общем контексте произведения Ницше. Результатом такого анализа Штегмайер видит углубление возможностей философского анализа, по сути, отсылая нас к понятию герменевтического круга: наличие у интерпретатора целостной философской позиции по отношению к Ницше становится основанием для детальной интерпретации отдельных афоризмов, в свою очередь, углубляющей философское понимание.

Метод «бесконечной филологии» обучает нас внимательному чтению, или, выражаясь языком Ницше, медленному пережевыванию его текстов, позволяя нам избежать интерпретационных ошибок (подобных описанным выше) и более глубоко понять основания его аргументов. В этом отношении он представляет собой бесценный вспомогательный инструмент философского анализа. Однако придать этому подходу статус основного представляется затруднительным из-за ряда существенных недостатков. В первую очередь, любая интерпретация, даже самая бережная, не может не быть избирательной. Доказательством этому служит комментарий самого Штегмайера к 5 книге *Веселой науки*, заявленный автором как парадный пример его метода толкования Ницше. Вместо интерпретации всех афоризмов пятой книги мы видим лишь выборку, причем избранные афоризмы интерпретируются не в хронологическом порядке, а в соответствии с выбранной автором тематической схемой. Проблематичным представляется и утверждение Штегмайера о невозможности дать четкое определение

¹ Stegmaier 2012, VI.

«учениям» Ницше. Полагая, что воля к власти, вечное возвращение и другие философские концепции представляют собой лишь «анти-учения» (опровержения традиционных представлений и предрассудков)¹, т.е. имеют исключительно реактивное происхождение, Штегмайер по сути спорит с самим Ницше, для которого реактивная форма созидания (например, радикальное изменение вектора моральных ценностей у Платона и в христианских текстах) всегда была второстепенной, подчиненной по отношению к активной форме – созиданию индивидуального ценностного горизонта. Понимание Штегмайером философского учения как жестко фиксированного, передаваемого другим в неизменной форме, противоречит самой идее обучения, в том числе и у Ницше, вложившем в уста Заратустры слова о необходимости в определенный момент отречься от собственных учителей и учеников². Динамический, экспериментальный характер философствования Ницше является следствием определенной установки, а понимание им мышления как не имеющего завершения процесса трансформации не эквивалентно невозможности придать четкое содержание его промежуточным результатам³.

Философские инструменты (I): Диахронно-индуктивный метод историко-философского анализа

Одним из основных методов, лежащих в основе системных философских интерпретаций, упоминаемых Штегмайером, является диахронно-индуктивный метод, применяемый для анализа генезиса ключевых теорий и терминов философии Ницше. Этот метод имеет свои ограничения и особенности, так как некоторые исследователи строго придерживаются трехчастного деления на периоды философии Ницше – ранний (шопенгауэровский период, или период философии культуры), средний (психологический период свободных экспериментов) и поздний (имморалистический и антропологический) период, – сосре-

¹ Схожую позицию защищают Кристиан Бенне и Аксель Пихлер. Последний называет философию Ницше лишенным центра мышлением, симулирующим традиционные теоретические структуры. Подробнее см. Benne 2005, 1 ff., Pichler 2010 и *Heit* 2013, 131 ff.

² ТГЗ I, *О дарящей добродетели*.

³ См. также *Heit* 2013, 133.

дотачивая свой анализ лишь на одном из них¹. Впрочем, есть и множество важных исключений – работ, в которых анализ определенной темы или понятия распространяется на все философские периоды, начиная с появления *Рождения трагедии* и заканчивая публикацией *Антихриста* и *Эссе Ното*. С точки зрения влияния на немецкоязычное ницшеведение, одним из наиболее важных примеров остается исследование Фолькера Герхардта, посвященное воле к власти.

Работа Герхардта не ограничивается исследованием поздних трудов Ницше (после 1885 г.), в которых используется термин «воля к власти». Декларируемая автором основная цель – демонстрация связи между понятием воли и понятием власти – позволяет ему начать анализ с самых ранних трудов, постепенно продвигаясь к тому моменту, когда Ницше объединяет два понятия, превращая их в ключевой термин своей философии. В качестве вспомогательных элементов анализа Герхардт использует отсылки к источникам Ницше: Фукидиду, Платону, Макиавелли, Спинозе, Лейбницу, Шопенгауэру, Буркхардту и др. Результаты анализа воли к власти с психологической, этической, социальной и антропологической позиции суммируются в 12 заключительных тезисах о воле к власти как борьбе, плюральности, индивидуальности, мобильности, одновременности, относительности, интенциональности, иерархизации и т.д. В то же время, заявленное автором рассмотрение воли к власти в контексте проблематики современной социальной и политической философии практически полностью остается за рамками исследования, поскольку основной целью является детальная реконструкция понятия, а не его критический разбор в плоскости актуальных вопросов².

Схожий метод используется и в монографии Марко Брузотти³, служащей классическим примером исследования, ограниченного рамками одного периода: разбирая ницшевское понятие «страсть к познанию», Брузотти обращается в первую очередь к работам среднего периода (1880–1885 гг.), причем, весьма подробно затрагивая и проблему генезиса в более ранних трудах и фрагментах. В отличие от тематического деления

¹ В последние годы наиболее популярны произведения среднего периода, в особенности *Веселая наука* (в контексте ницшевской критики традиционного для 19 века научного метода наивного реализма), и некоторые работы позднего периода, в первую очередь *По ту сторону добра и зла*.

² Этот анализ – не только по отношению к воле к власти, но и на примере других центральных понятий Ницше (большой разум тела, имморализм и т.д.) – Герхардт проводит в своих более поздних работах, в частности в статьях 2000 годов, собранных в Gerhardt 2011.

³ Brusotti 1997.

у Герхардта, Брузотти выбирает хронологический принцип: после главы об источниках следуют главы об *Утренней заре*, *Веселой Науке* и *Так говорил Заратустра*. Этот принцип предполагает большее внимание к филологическим (в первую очередь источниковедческим) элементам анализа, приводя к тому, что критическая перспектива анализа у Брузотти становится существенно менее заметной, нежели у Герхардта.

Философские инструменты (II):

Синтез критического и историко-философского метода

С конца 1990 годов в ницшеведении намечается тенденция более выраженного критического подхода к теориям Ницше¹ – как с точки зрения последовательности или непоследовательности его аргументов, так и касательно возможности применять эти аргументы в современных дебатах. Одной из первых работ этого направления является комментарий Андреаса Урса Зоммера к *Антихристу*², построенный на скептическом методе, наследующем античным традициям.

Вышедший в 2000 году комментарий заявлен автором как историко-философское исследование, т.е. по крайней мере формально не содержит претензии на актуализацию идей Ницше. Поочередно разбирая каждый из афоризмов одного из самых радикальных и полемических трудов немецкого мыслителя, Зоммер сначала тщательно описывает его ключевые тезисы (обязательно обращая внимание и на источники), а затем пытается проследить, достигает ли аргументация Ницше своей цели – как с точки зрения внутренней логики его философии, так и в отношении философских, теологических, культурологических и других теорий и представлений, против которых она обращена. Так, в задуманном Ницше как выпад против Эрнста Ренана и высказанном в 17 афоризме тезисе о рождении дуализма доброго и злого божества из чувства ressentiment слабых, спровоцировавшего «моральный переворот» и возникновение христианской морали, Зоммер видит уязвимость с точки зрения истории религии: ведь дуалистическое представление о богах характерно и для дохристианских культур, в частности для персидской и ведической традиции³.

¹ Представители этого направления противопоставляют себя авторам чистых реконструктивных исследований, демонстрирующих лишь философские достижения Ницше (т.н. «nietzschebejahende Forschung»).

² Sommer 2000.

³ Op. cit., 187 f.

Соответственно, защитить тезис Ницше можно только в том случае, если мы ограничим нашу трактовку социальными, моральными и физическими аспектами религии и будем ассоциировать упомянутый Ницше дуализм с апокалиптическими представлениями о роли дьявола, характерными для Нового Завета. И хотя исследование Зоммера не ставит своей целью переход от проблематики 19 века к современным вопросам, выбранная автором форма анализа представляет удобную основу для плодотворного использования аргументов Ницше в современных философских, теологических и культурологических дебатах.

Центральной среди работ критического направления в немецком ницшеведении по праву считается монография Хеннинга Оттмана о политической философии Ницше¹. Исследование Оттмана сочетает хронологическое описание генезиса основных политических элементов аргументации Ницше (с традиционным делением на три периода – немецко-греческий, эмансипированный европейский и глобально-антропологический) с разбором роли ницшевской критики политических теорий 19 века и последующим выходом на проблематику современной политической философии. Уже при разборе источников Ницше Оттман критически подходит к описанию их рецепции в ницшевской философии, отмечая как удачные, так и сомнительные ее моменты, в частности критику Ницше в адрес Дюринга, призванную скрыть его роль основного источника ницшевской теории справедливости как равновесия сил, или искажение идей Руссо в полемических целях. Особенно примечательными, в свете упомянутой нами трансформации классического метода системного историко-философского анализа, представляются заключительные главы работы², в которых политическая философия Ницше рассматривается в контексте современных дебатов о либеральной демократии (по следам теорий Роулса и Рорти) и феминизме. При этом автор упоминает и о тупиковых направлениях интерпретации Ницше, начиная с истории «антирецепции» его философии в ГДР и заканчивая новейшими попытками представить Ницше если не идеологом нацизма, то, по крайней мере, «протофашистом»³.

¹ Ottmann 1999.

² Op. cit., 419 ff.

³ См. *Taureck* 2000. На наш взгляд результаты исследования Таурека также представляются крайне спорными (противоречащими негативному отношению Ницше к антисемитизму, национализму и социальному дарвинизму), хотя и не полностью бесполезными, поскольку автору удается на конкретных примерах продемонстрировать искажения философии Ницше идеологами нацизма. см. на следующей странице

Актуализация идей Ницше составляет центральную задачу и в работах Гюнтера Абеля, специализирующегося на естественнонаучной стороне его философии. В своей монографии о Ницше¹ Абель, в частности, связывает понятие вечного возвращения – пожалуй, самый загадочный и спорный ницшевский термин – с современными циклическими моделями в физической космологии. Согласно ему, ницшевское понимание мира как процессуального соединения событий, а не единства элементов, позволяет нам защитить его философскую идею, нивелируя самый важный аргумент против Ницше: обвинение в том, что его идея повторения определенных конфигураций состояний построена на противоречащей его собственным тезисам гипотезе о наличии перманентных, абсолютно стабильных элементов². Базовый тезис Абеля о недостаточном внимании специалистов к естественнонаучному потенциалу мышления Ницше получает свое развитие в статьях 2000–2010 годов, в которых Абель, в частности, проводит параллели между представлением Ницше о множестве процессов, одновременно протекающих в человеческом мозге, и современными теориями нейробиологии и философии сознания, в том числе теорией множественных проектов (*multiple drafts*), развиваемой Дэниелом Деннетом³.

Критический подход к Ницше можно распространить и на само понятие критики. Примером тому служит исследование Мартина Зара, разбирающее ницшевскую историко-генетическую генеалогию как критический метод, не только реконструируя, но и защищая его с современных позиций. Историко-философская сторона работы Зара заключается в демонстрации связей между ницшевской критикой исторического сознания и традиционных представлений об образовании и цивилизационном процессе, его практическим походом к исторической аргументации (в т. ч. в свете критики моральных ценностей) и переоценкой идеи субъекта с прагматически-антропологических позиций. Ключевым выводом реконструктивной части служит тезис о

см. на предыдущей странице К сожалению, в ходе своего исследования Таурек постоянно экстраполирует терминологию нацистских интерпретаций на работы самого Ницше, грубо нарушая принципы взвешенного научного исследования.

¹ Abel 1998.

² Op. cit., 419 ff. Интерпретация Абеля подвергается жесткой критике в Ottmann 1999, 366 ff. (в противоположность Абелю, Оттман уверен в невозможности рационально обосновать идею о вечном возвращении). См., однако, новые аргументы в пользу актуальности идеи вечного возвращения для современной космологии в Vaas 2012.

³ Abel 2001, 18. См. также Dennett 1991.

наличии у Ницше т.н. «генеалогического императива», противоположного императиву моральному¹. Критическая составляющая исследования, построенная на реконструктивном фундаменте, представляет собой доказательство актуальности генеалогического метода для современной политической философии: историческое исследование генезиса политических институтов и специфических проблем предполагает их изолированное рассмотрение, дистанцию по отношению к ним – в противоположность их некритическому использованию в качестве основания для современных политических теорий. Таким образом, наиболее ценным вкладом генеалогического метода в современную политическую философию оказывается возможность нового, более глубокого обоснования ее центральных понятий².

Привнося критические элементы в строгий историко-философский анализ, направленный на реконструкцию определенной теории, метода или понятия философии Ницше, исследователи всегда рискуют услышать в свой адрес обвинения в попытке одновременно усидеть на двух стульях, не выполнив как следует ни одно из взятых на себя методологических обязательств. И действительно, систематический реконструктивный подход вовсе не обязан претендовать на актуальность проблематики, поскольку его первичной задачей служит представление как можно более полной картины в соответствующем историческом контексте, в то время как исследование актуальности по необходимости является избирательным, освещающим в первую очередь самые продуктивные для современного контекста идеи. Тем не менее, именно такое совмещение, несмотря на его возможные недостатки, представляется наиболее продуктивным с точки зрения перспектив дальнейшего развития ницшеведения, отвечая стремлению самого Ницше к предельной, радикальной актуализации своих аргументов. И если огромное влияние филологических подходов на ницшеведение в Германии можно расценивать как символ постепенного превращения Ницше в ценный экспонат философского музея, то синтез критического и историко-философского подхода скорее дает нам понять, что этому экспонату еще рано отправляться в зал 19 века. Таким образом, ницшеведение, как и сама философия Ницше, остается полем постоянного конфликта противоположностей – конфликта, рождающего новые идеи, и свидетельствующего об актуальности Ницше для современной философии.

¹ Saar 2007, 18 f., 124 ff.

² Op. cit., 344 ff.

Литература

- Nietzsche, Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Begründet von G. Colli und M. Montinari; weitergeführt von W. Müller-Lauter und K. Pestalozzi. Berlin und New York: De Gruyter, 1967 ff.
- Nietzsche*. Sämtliche Werke. Hg. von G. Colli und M. Montinari. 2. Aufl. Berlin: De Gruyter, 1980.
- Abel, Günter*. Nietzsche. Berlin: De Gruyter 1998.
- Abel, Günter*. «Bewußtsein – Sprache – Natur. Nietzsches Philosophie des Geistes». Nietzsche-Studien 30 (2001), 1–43.
- Benne, Christian*. Nietzsche und die historisch-kritische Philologie. Berlin: De Gruyter 2005.
- Bishop, Paul*. The Dionysian Self: C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche. Berlin: De Gruyter 1995.
- Brennecke, Detlef*. «Die blonde Bestie. Vom Missverständnis eines Schlagwortes». Nietzsche-Studien 5 (1976), 113–145.
- Brobjer, Thomas*. Nietzsche's Philosophical Context: An Intellectual Biography. Urbana/Chicago: University of Illinois Press 2008.
- Brusotti, Marco*. Die Leidenschaft der Erkenntnis: Philosophie und ästhetische Lebensgestaltung bei Nietzsche von Morgenröte bis Also sprach Zarathustra. Berlin: De Gruyter 1997.
- Dennett, Daniel*. Consciousness Explained. New York/London: Little, Brown & Company 1991.
- Gasser, Reinhard*. Nietzsche und Freud. Berlin: De Gruyter 1997.
- Gerhardt, Volker*. Vom Willen zur Macht: Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches. Berlin: De Gruyter 1996.
- Gerhardt, Volker*. Die Funken des freien Geistes: Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft. Berlin: De Gruyter 2011.
- Groddeck, Wolfram*. Friedrich Nietzsche: «Dionysos-Dithyramben». 2 Bde. Berlin: De Gruyter 1991.
- Häußling, Roger*. Nietzsche und die Soziologie. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.
- Heit, Helmut*. «Lesen und Erraten: Philosophie als 'Selbsterkenntnis ihres Urhebers'», в сб.: Marcus Andreas Born; Axel Pichler (Hg.), Texturen des Denkens: Nietzsches Inszenierung des Philosophie in 'Jenseits von Gut und Böse'. Berlin: De Gruyter 2013, 123–143.
- Heit, Helmut*. «Erkenntniskritik und experimentelle Anthropologie», в сб.: Marcus Andreas Born (Hg.), Friedrich Nietzsche – Jenseits von Gut und Böse. Berlin: Akademie Verlag 2014, 27–45.

- Huskinson, Lucy.* Nietzsche and Jung: The Whole Self in the Union of Opposites. New York: Brunner–Routledge 2004.
- Janz, Curt Paul.* Friedrich Nietzsche. Biographie (in 3 Bänden). Bd. 2. München: Carl Hanser-Verlag 1979.
- Lampert, Laurence.* Nietzsche's Teaching: An Interpretation of Thus Spoke Zarathustra. New Haven: Yale University Press 1986.
- Lehrer, Ronald.* «Adler and Nietzsche», in: J. Golomb, W. Santaniello and R. Lehrer (eds.), Nietzsche and Depth Psychology: The Influence of Time and Culture on Learning to Write. Albany: SUNY Press 1999.
- Lickint, Klaus Gerhard.* Nietzsches Kunst des Psychoanalysierens. Eine Schule für kultur- und geschichtsbewusste Analytiker der Zukunft. Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.
- Montinari,azzino.* Nietzsche lesen. Berlin: De Gruyter 1982.
- Nida-Rümelin, Julian.* Humanismus als Leitkultur: Ein Perspektivenwechsel. München 2006.
- Niemeyer, Christian.* Friedrich Nietzsches «Also sprach Zarathustra». Darmstadt: WBG 2011.
- Ottmann, Henning.* Philosophie und Politik bei Nietzsche. 2. Aufl. Berlin: De Gruyter 1999.
- Ottmann, Henning (Hg.).* Nietzsche-Handbuch. Stuttgart/Weimar: Metzler 2000.
- Ottmann, Henning.* «Kompositionsprobleme von Nietzsches Also sprach Zarathustra», в сб.: Volker Gehrardt (Hg.), Friedrich Nietzsche: Also sprach Zarathustra. Berlin: Akademie Verlag 2000, 47–67.
- Pichler, Axel.* Nietzsche, die Orchestikologie und das dissipative Denken. Wien: Passagen 2010.
- Saar, Martin.* Genealogie als Kritik: Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault. Frankfurt am Main 2007.
- Scheier, Klaus-Artur.* Nietzsches Labyrinth: Das ursprüngliche Denken und die Seele. Freiburg/München: Karl Alber 1985.
- Sommer, Andreas Urs.* Friedrich Nietzsches «Der Antichrist»: Ein philosophisch-historischer Kommentar. Basel: Schwabe 2000.
- Sorgner, Stefan Lorenz.* Menschenwürde nach Nietzsche: Die Geschichte eines Begriffs. Darmstadt: WBG 2010.
- Stegmaier, Werner.* «Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie». Nietzsche-Studien 36 (2007), 80–94.
- Stegmaier, Werner.* Nietzsches Befreiung der Philosophie: Kontextuelle Interpretation des V. Buchs der Fröhlichen Wissenschaft. Berlin: De Gruyter 2012.

Taureck, Bernhard H.F. Nietzsche und der Faschismus: Ein Politikum. Leipzig: Reclam 2000.

Vaas, Rüdiger. «Ewig rollt das Rad des Seins»: Der «Ewige-Wiederkunfts-Gedanke» und seine Aktualität in der modernen physikalischen Kosmologie», в сб.: Helmut Heit, Günter Abel, Marco Brusotti (Hgg.), Nietzsches Wissenschaftsphilosophie: Hintergründe, Wirkungen und Aktualität. Berlin: De Gruyter 2012, 371–390.

Vogel, Beatrix (Hg.). Umwertung der Menschenwürde – Kontroversen mit und nach Nietzsche. Freiburg: Karl Alber 2014.

Welshon, Rex. Nietzsche's Dynamic Metapsychology: This Uncanny Animal. London: Palgrave Macmillan 2014.

Zittel, Claus. Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches «Also sprach Zarathustra». Würzburg: Königshausen & Neumann 2000.



Александр Басов, Евгений Логинов, Юлия Чугайнова Кто будет писать статьи? Абитуриенты и студенты философского факультета о философии

Аннотация

В статье рассматривается проблема травмы философского образования. Основываясь на прототипической теории категоризации и используя методы экспериментальной философии, авторы предприняли попытку выяснить, что современные студенты думают о философии.

Ключевые слова

философское образование, социология философии, экспериментальная философия, прототипическая теория

Любое здоровое сообщество нуждается в постоянном самоописании как качественными, так и количественными методами. Только на основании исследования представители этого сообщества могут рассчитывать на то, что их саморефлексия будет отражать реальное положение дел. Тем более если речь идет о сообществах ученых, коим по рангу пристало относиться ко всему, не исключая и самих себя, с научной точки зрения. Не является исключением и философское сообщество. Наши коллеги, во всяком случае, англоязычные, уже несколько десятилетий глубоко и систематически занимаются изучением самих себя,

не забывая при этом, что всё же главная их задача – делать философию, т.е. изобретать собственные аргументы по фундаментальным вопросам и исследовать достоверность чужих доводов. Если вы откроете какой-нибудь недавний текст американского автора, посвященный современной философии, написанный на английском языке, то почти наверняка увидите, что там кроме исторических и концептуальных реконструкций используются статистические данные (см., например, [Soames 2014, 12]). Даже сам Дэвид Чалмерс, крупнейший метафизик наших дней, не просто не отказывается от рутинного труда социолога философии, но и в соавторстве с Дэвидом Бурже подготовил одно из наиболее впечатляющих исследований в этой области [Chalmers D., Bourget D. 2014].

В России мода на социологию философии только начинается, хотя уже проводятся тематические конференции (например, конференция «Российское философское сообщество: история, современное состояние, перспективы развития» в октябре 2014 года в рамках проекта «Философские среды» на философском факультете МГУ). Сложилось так, что это увлечение совпало с усиливающейся формализацией отечественного образования и науки. Научное сообщество в целом без восторгов приняло нововведения, нарастает количество критических отзывов о ставшей насущной необходимости измерять деятельность ученого или педагога, тем более гуманитария, тем более философа, наукометрическими показателями. Стоит заметить, что как бы негативно мы порой ни оценивали результаты формализации, мы уже находимся внутри этого бурного потока, и, как заметил профессор В.В. Миронов по схожему вопросу, должны «выплыть и сохранить то лучшее в образовании, что пока еще есть» [Миронов 2015 web]. А раз мы уже заброшены, выражаясь языком одной совсем недавно еще очень популярной философии, в такую ситуацию, то было бы бесполезно попытаться обратить ее в свою пользу.

Исследуя философию социологически, можно преследовать две разные цели. Можно пытаться прирастить социологическое знание, а можно заботиться о знании философском. Поэтому излишним будет отделить собственно профессиональные социологические исследования философов и философии от дилетантских самоисследований философов, проведенных с помощью социологических, психологических, а также квазисоциологических и квазипсихологических методов.

Пионерами собственно социологической социологии философии можно считать Пьера Бурдьё и Рэндалла Коллинза. Это профессиональные социологи, решившие методами своей науки просветить в философии то, что не видно самим философам. В настоящее время в этом ключе работают многие исследователи, такие как, например, Мартин

Куши, Джозеф Бен-Дэвид и другие. В целом это направление можно считать разделом социологии науки или социологии образования.

Мы ставим под сомнение эвристичность существующего социологического подхода для исследования истории философии. Вполне возможно, нам просто неизвестны достаточно удачные примеры таких исследований. Это, однако, не значит, что имеющиеся исследования плохи. Например, возьмем замечательную монографию Нила Гросса «Richard Rorty: The Making of an American Philosopher». Общеизвестно, что это едва ли не самая подробная и проникательная критическая биография создателя неопрагматизма. Во введении мы находим изящные рассуждения о социологах философии, о Коллинзе и Бурдье [Gross 2008, 10–16]. Собственно, и сам Гросс является профессором социологии и занимается изучением академической политики и политических взглядов профессуры. Но если отбросить ссылки на социологов, некоторый терминологический флёр и сравнить ее с любой другой образцовой биографией философа, например, книгой Рея Монка о Витгенштейне или классической, хотя и несколько устаревшей, работой Эрнеста Моснера о Юме, то мы не увидим ни разницы в методе, ни какого-то особого рода результатов. Другой пример: весьма оригинальная книга Бурдье «Политическая онтология Мартина Хайдеггера» до недавнего времени не оказывала хоть сколько-то заметного влияния на академическое хайдеггероведение своими увлекательными рассуждениями о двуличности и автономии философского поля [Бурдье 2003, 15–22, 81–102]. Кроме того, для нас вполне очевидно, что для отечественной историко-философской традиции, давшей и примеры настоящего социологизаторства, и добротных исследований социальных корней философских концепций, идея обусловленности содержания философских аргументов общественными процессами сама по себе не является чем-то новым. Другое дело, как именно англо- и франкоязычные авторы эту идею раскрывают. Здесь им удается получать интересные результаты, хотя они интересны не в силу своей социологической специфики¹.

Впрочем, социология философии довольно популярна в современной России. Существует несколько уже ставших авторитетными исследователей, работающих в этой традиции. Самый яркий и положительный пример являются собой интеллектуально изощренные участники группы Алек-

¹ Этот вывод был сделан нами на VIII студенческом научном семинаре по методологии истории философии при кафедре Истории зарубежной философии философского факультета МГУ (май 2013 года). За нелицеприятный анализ работ Коллинза благодарим С.С. Астахова, В.В. Васильева, А.А. Костикову, Е.М. Быкова.

сандра Бикбова (см. [Бикбов 2004], отдельные пассажи [Бикбов 2014, 224–231], а также публикации на a.bikbov.ru/ и их манифест [Бикбов 2015]). Если Бикбов и его ученики ориентированы прежде всего на французскую социологическую мысль, то новосибирский профессор, переводчик Коллинза Н.С. Розов [Коллинз 2002], и кемеровский профессор В.Н. Красиков, автор книги «Социальные сети русской философии XIX–XX вв.» ([Красиков 2011], рецензия [Быков 2012]) пытаются делать социологию в американском стиле. Эти авторы убеждены, что социология философии представляет собой радикальный и революционный проект, призванный полностью изменить наше представление о самих себе, доказать, что исследование носит коллективный характер¹, объективировав философию, пустив ей, так сказать, кровь и показав всему миру, что сия субстанция имеет, как у всех смертных, алый цвет. Надеемся, что это у них получится.

Второе, куда менее амбициозное направление исследований – это исследование философии самими философами с применением социологических методик. Это направление работы пересекается с недавно появившимся направлением в аналитической философии, с экспериментальной философией. Лишенное остроты и политизированности социологических претензий, экспериментальная философия внутри самой философии носит весьма радикальный характер. Если аналитическая философия родилась как применение новой, символической, логики и лингвистического анализа к традиционным философским проблемам, то экспериментальная философия претендует на возвращение в философию тех практик, которые в свое время философия подарила психологии и социологии [Knobe, Nichols 2008]. В известном смысле это направление является одновременно развитием учения Дэвида Юма²

¹ Справедливости ради нужно сказать, что этот тезис не является новостью для философов, его разделяли разные классические авторы, например, Ч.С. Пирс. Даже Декарт не спорил с тем, что развитие мнений (а именно с этим имеет дело социология) носит коллективный характер, тогда как истину скорее отыщет один, чем толпа. Впрочем, это, конечно, звучит старомодно. Однако исследования коллективного разума продолжаются и в наши дни аналитическими философами, наследниками классической традиции – [Левин 2014].

² В связи с этим любопытно, что трилогия ведущего экспериментального философа Джесси Принца «Furnishing the Mind: Concepts and Their Perceptual Basis» (2002), «Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion» (2004), «The Emotional Construction of Morals» (2007) буквально повторяет структуру «Трактата о человеческой природе», который, как известно, состоит из трех частей: «О познании», «Об аффектах» и «О морали». Правда, позитивно-метафизическую стору юмовского проекта Принц предпочитает игнорировать.

(у которого встречается этот термин [Юм 2009, 51]) и решением возникшей внутри аналитической философии проблемы убедительности методологии мысленных экспериментов. De facto экспериментальные философы занимаются двумя вещами: исследуют, что обычные люди думают о философии, и что сами философы думают о философии. В связи с последним они пытаются выяснить, какие темы статистически самые популярные, каковы наиболее цитируемые статьи за последние несколько лет¹, какие философы входят в канон, а какие нет² и тому подобное. Мы стараемся работать в подобном же ключе.

Данная статья – это работа, выполненная философами для философии с помощью социологических средств. В этом деле у нас есть предшественники [например, Данилов, Костылев 2006]. Однако эти исследователи смотрят на философию как на карьерное поле, а не на как собственно научную дисциплину. В другом направлении движутся исследователи из Московского центра исследований сознания, буквально на днях опубликовавшие результаты своего опроса российского философского сообщества, выполненного по модели опроса Чалмерса и Бурже (данные доступны на сайте – hardproblem.ru/). Сотрудников Центра интересовали мнения профессиональных отечественных философов относительно фундаментальных вопросов, таких как существование априорного знания, бога, теорий причинности, сознания, свободы воли и т.д.³.

¹ Например, любопытное исследование Джошуа Ноба, результаты доступны по ссылке: skdevitt.com/2015/04/28/most-cited-philosophy-papers-google-scholar-data/

² В России такое исследование проводил А. Бикбов (данные легко найти на его сайте по словам «первые философы»). Согласно его данным, «рейтинг» философов выглядит так: Кант, Платон, Аристотель, Декарт, Гегель. Остальные позиции он отсчитывает от кол-ва голосов, отданных за Канта. В два раза меньше: Ницше, Маркс, Хайдеггер, Гуссерль, Витгенштейн. В три раза меньше: Фуко, Юм. В четыре и пять раз меньше: Августин, Спиноза, Лейбниц, Делез, Сартр. Эти 17 взяли 58% от всех названных (всего 180 имён). Единственный отечественный представитель «канона» – М.К. Мамардашвили. Исследование проводилось среди студентов философского факультета МГУ и посетителей Facebook'а журнала «Логос».

³ Не затрагивая эту часть исследования, приведем их данные по «самому влиятельному философу прошлого»: Кант, Платон, Аристотель, Гегель, Маркс, Ницше, Декарт, Хайдеггер, Витгенштейн, Сократ. Самый значимый современный философ: Чалмерс, Жижек, Хайдеггер, Хабермас, Фуко, Деннет, Бодрийяр, Делез, Латур, Серл. Десятка отечественных философов выглядит так: Соловьев, Бердяев, Мамардашвили, Лосев, Ленин, Ильин, Достоевский, Ильенков, Толстой, Бахтин. Самой влиятельной книгой была признана «Критика чистого разума». Опрос проходил в философском сегменте Рунета, в нем приняли участие 1094 человека.

Нашим первым проектом было исследование «О чем спорят российские философы?»¹. Обращаясь к пользователям сегментов Рунета, имеющих отношение к философии, мы постарались выяснить, какие постсоветские философские дискуссии остались в памяти публики и какие философские журналы ей известны. Анализируя ответы на первый вопрос, мы пришли к выводу, что полезно выделить несколько сюжетов: дискуссии внутри микросообществ, крупные дискуссии (это такие, которые называли не только члены одного микросообщества), социально-политические дискуссии, изучение новых течений, борьба за советское наследие, переводческие войны. К первому виду относится дискуссия преподавателей РГПУ им. Герцена Андрея Муравьева и Алексея Грякалова о философии образования и предмете философии. Это хороший пример столкновения разных позиций относительно того, что такое философия. Сюда же относится спор Андрея Муравьева с Александром Секацким и другие дискуссии между теми, кто видит образец философии в немецком идеализме, и теми, кто придерживается более современных подходов. Другой пример: дискуссия преподавателей ТГУ В.А. Ладова и Е.В. Борисова о реализме и антиреализме. Сюда же относятся споры на разных форумах и других интернет-площадках, таких как «Философский штурм».

Наиболее известными крупными дискуссиями стали: дискуссия преподавателей МГУ Вадима Васильева и Федора Гиренка о философии сознания Хомского (24 упоминания), дискуссия Федора Гиренка с Кареном Момджяном о понятии социального (16 упоминаний) и 13 человек назвали дискуссию в НЛЮ филологов (Гаспаров) и философов (Рыклин, Подорога) о разных способах работы с литературными произведениями. Чуть меньше (10 раз) вспоминают дискуссию Валерия Подороги и Александра Никифорова о научности философии. Из социально-политических лидируют: будущее человека (97 человек) и спор славянофилов и западников (в разных вариантах 76 человек). Четвертый сюжет – отношение к философии XX века. Иногда эта проблема всплывает под названиями «классическая и неклассическая философия», «аналитическая, континентальная и отечественная философия». В этой области можно выделить два основных подвопроса: что нам делать с постмодернизмом (60 человек) и как нам относиться к аналитической философии сознания (35 человек). Менее всего популярен спор между Сергеем Муравьевым, Андреем Лебедевым и Анато-

¹ Предварительные итоги доступны по адресу – datepalmcompote.blogspot.ru/2015/05/blog-post_29.html.

лием Ахутиным о переводе Гераклита на страницах журнала «Логос», его в интернете вспомнили только 6 человек. Забористую ругань между Кареном Свасьяном и Александром Перцевым о переводах Ницше вообще знают только пятеро. Справедливости ради нужно назвать и прекрасную полемику Валерия Суворцева с Евгением Ледниковым о переводе Рассела, которую знают 4 человека из 203.

Из ответов на второй вопрос сложилась следующая картина. Лидерами оказались, ожидаемо, «Логос» и «Вопросы философии». «Логос» упомянули 110 опрошенных, 57 из них поставили его на первое место. «ВФ» назвали 96 опрошенных, но на первое место они попадали только тогда, когда это был единственный указанный журнал, а именно 21 раз. Но и этих титанов читают мало и редко. Больше всего называли блоги и микроблоги (ЖЖ, Facebook, ВКонтакте, «Философский штурм» и другие). Примечательно, что только два человека ответили, что выписывают журналы и читают их полностью (оба – студенты-философы из Орловского государственного университета). Частые фигуры: «раньше читал «Вопросы философии» сейчас не читаю», «читала один номер «Логоса», это хороший журнал», «смотрю только переводы зарубежных авторов», «публикуются свои для своих». Многие указали, что читают «Логос» и «ВФ» в Интернете. Были и такие суждения: «Я журнал сама не читаю, но слежу на Facebook'е за Анашвили и Даниловым». Многие указали, что читают только то, что интересует их узкопрофессионально (так, все, кто указал журнал «Этическая мысль», являются профессиональными этиками). Множество отличных журналов было упомянуто менее десяти раз («Человек», «Prime Russian Magazine», «Топос» и другие). Среднюю прослойку (от 15 до 30 раз) составили очень разные издания: «Философия и общество», «Скепсис», «Философские науки», «Историко-философский ежегодник», «Эпистемология и философия науки», «Синий диван». «Финиковый компот» был упомянут 31 раз, но тут явно ошибка, по-видимому, связанная с тем, что вопросы им задавал редактор ФК.

В настоящем исследовании нас больше интересовал опыт вхождения в профессиональное сообщество, та травма, которую с большой вероятностью испытывают люди в ходе получения философского образования. Абитуриенты философского факультета не имеют никакой возможности понять, что их ожидает. Философии в школе нет как отдельного предмета, она есть только в некоторых лицеях и гимназиях. Общественное знание, странный гибрид из разных социальных наук, мифологии и пропаганды, не может по причине своего внутреннего устройства дать никакого представления о том, чем именно занимается фило-

соф. Тут мы делим злую участь с геологами, медиками, криминалистами и т.д. Иными словами, нас интересует связь представления о философии у «нефилософов» и философов.

Нашим первым проектом было исследование «О чем спорят российские философы?»¹. Обращаясь к пользователям сегментов Рунета, имеющих отношение к философии, мы постарались выяснить, какие постсоветские философские дискуссии остались в памяти публики и какие философские журналы ей известны.

На втором шаге мы опробовали анкеты с открытыми вопросами. Анкетирование проходило в два этапа: 1) интернет-опрос подписчиков нашей страницы в социальной сети ВКонтакте (на данный момент около 9000 человек – vk.com/philoscafe), получивших или в настоящий момент получающих высшее философское образование; 2) опрос абитуриентов 2015 года философского факультета МГУ. Ниже мы излагаем предварительные результаты нашего анкетирования.

Гипотеза², которой мы руководствовались, состояла в том, что существуют два образа философии: один внутри академического сообщества («башня»), а другой – вне его («поле»). Первый центрирован вокруг специфических текстологических, аргументативных практик, второй – расплывчато предполагает «глубину» мысли, трепет перед возвышенным и иногда скрежет по поводу его, возвышенного, забвения и поправки. Абитуриенты приходят на факультет из «поля», значит несут в себе второй образ философии, если вообще какой-то несут. Люди в «башне» занимаются, прежде всего, чтением и разбором классических текстов, и написанием комментариев (такой вывод можно сделать, просмотрев учебные планы философского факультета), тогда как люди в «поле» склонны к свободному мышлению обо всем на свете. Школьнику просто не явлен такой тип текста, который служит предметом профессионального интереса философа, тип текста теоретического. Всё, что есть в его опыте до обучения на факультете, это художественный текст и текст учебника (который, конечно, не может считаться теоретическим, даже если это хороший учебник), тогда как на факультете он сталкивается с текстами научного жанра. Эта разница травмирует абитуриента и является причиной того разочарования в философии, которое

¹ Предварительные итоги доступны по адресу – datepalmcompote.blogspot.ru/2015/05/blog-post_29.html.

² Гипотеза высказана Артёмом Юнусовым на исследовательском семинаре «Философское образование» (30 мая 2015) в докладе «Зазор между публичной презентацией университетской философии и её внутренним существованием».

постигает, согласно нашему наблюдению, студентов второго-третьего курса (т.е. когда ощутимо уменьшается давление общеобразовательных и возрастает процент собственно философских предметов).

Чтобы уточнить гипотезу, мы воспользовались прототипической теорией категоризации, ставшей популярной в когнитивной науке благодаря работам Э. Рош [Roshe 1973] и, позднее, Дж. Лакоффа [Лакофф, Джонсон 2008, 104–112], в отдельных своих аспектах восходящей к теории семейных сходств Л. Витгенштейна, а также удивительно похожей на антиабстракционизм Дж. Беркли¹. Суть этой теории состоит в том, что каждая категория нашего мышления в той или иной мере представляет собой сформированный на основе пассивного и активного опытов (т.е. восприятия и эксперимента) образ, состоящий из центрального примера, образца, и вторичных, менее существенных частей. Наш разум прибегает именно к такому способу категоризации с целью экономии сил [Rosch, Mervis, Gray, Johnson, Boyes-Braem, 1976]. Так, прототипом категории «птица» может быть, например², воробей, а страус или пингвин обитать на границе этой категории. Определить это довольно просто: нужно попросить человека назвать первую приходящую ему в голову птицу, а дальше положиться на статистику.

Если принять эту теорию (в теоретическом плане, конечно, не безупречную), то наша гипотеза будет выглядеть следующим образом. Если профессионального философа спросить, кто является философом, то он, скорее всего, ответит: это Кант. Если тот же вопрос задать «обычному» человеку, то он, согласно нашему предположению, назовет «глубокого» писателя, например, Достоевского или Камю.

Итак, первая анкета была адресована студентам, выпускникам, аспирантам и т.п. философских факультетов и направлена на выявление того, как именно изменяются представления людей о философии в результате освоения учебного плана. Всего в опросе приняло участие 108 человек. Небольшой охват анкетирования объясняется необходимостью опробовать как формулировки вопросов, так и наши собственные ожидания от респондентов. На следующем этапе исследования мы внесём в анкету некоторые изменения.

Первый вопрос анкеты выявлял, в каком вузе получал респондент профессиональную философскую подготовку. Анкета распространя-

¹ Мы, конечно, несколько огрубляем теорию Рош.

² Речь идет о современном условно западном человечестве. Вряд ли, например, древние египтяне, считавших воробьев воплощением зла на земле, согласились бы с таким образцом. Это, однако, нельзя поставить в упрек излагаемой теории.

лась через публичные интернет-странички, в результате «география» ответивших весьма разнообразна, хотя наибольшее количество относится к МГУ. Нам был интересен вопрос, обнаружится ли различие в анкетах студентов, выпускников, аспирантов и т.п. разных философских факультетов и кафедр, но для ответа на него мы не получили достаточной выборки среди коллег из других вузов. В связи с этим, на следующем этапе мы планируем, с одной стороны, сосредоточиться на философском факультете МГУ и охватить его настолько полно, насколько возможно; с другой стороны, предложить коллегам из других российских вузов сотрудничество в реализации сходных исследований.

Второй и третий вопросы выясняли, насколько вероятно, чтобы абитуриент философского факультета мог контактировать с профессиональным философом на какой-либо из ступеней образования. Ответы на второй вопрос («Является ли философия Вашей первой специальностью?») показывают, что только 14% опрошенных получали иное профессиональное образование прежде философского. Следовательно, 86% не имели за плечами никакого опыта, кроме школьного. В рамках же школьного курса, как показывают ответы на третий вопрос («Была ли у Вас философия в школе (в колледже)? В каком объеме и что именно изучалось?»), только 30% получили хотя бы некоторое представление о философии. Следует иметь в виду, что в эту группу вошли не только те, кто посещал факультативно занятия по философии, но и те, кто ответил: «нет, только в рамках курса обществознания». Большинство абитуриентов, следовательно, не имело возможности встретиться с профессиональным философом до поступления на философский факультет.

Четвертый и пятый вопросы выясняли, кого из тех авторов, с чьи-ми текстами респонденты были знакомы, они относили к философам до поступления на философский факультет. При этом, если четвертый вопрос прямо обращался к респонденту, то пятый («Как Вы считаете, как бы на предыдущий вопрос ответили те, кто поступил в один год с Вами?») призван был выяснить мнение респондента о наиболее распространенных фигурах *en masse*. В действительности, несмотря на то, что индивидуально респондент мог указать при ответе на пятый вопрос совершенно другой набор авторов, чем при ответе на четвертый, статистически ответы на эти два вопроса практически не различаются. Пять верхних позиций согласно ответам на четвертый вопрос занимают: Платон, Ницше, Кант, Достоевский и Аристотель/Бердяев (поровну голосов); согласно ответам на пятый вопрос: Ницше, Платон, Сартр, Достоевский, Кант. Обратите внимание: Ницше, Платон, Сартр, Бердяев и, тем более, Достоевский могут быть прочитаны исключи-

тельно как писатели. Также интересно, что практически отсутствует разница в ответах между теми, кто получил какое-либо представление о философии в школе и теми, кто написал уверенное «нет» – разве что меняется положение Достоевского.

Шестой вопрос («Как Вы сейчас оцениваете свои тогдашние взгляды? Насколько сильно они изменились за годы обучения?») выяснял, как по мнению самих респондентов изменились их представления: более половины опрошенных ответили, что всерьез пересмотрели свое представление о философии, более трети лишь расширили «список» философов, оставшаяся часть не изменила своих представлений.

Следующие два вопроса показывают, как фактически изменились представления респондентов, предлагая сформировать список из пяти фигур, «которые сейчас приходят Вам в голову, когда Вы думаете о философии». Различие между седьмым и восьмым вопросами повторяет различие между четвертым и пятым. Наиболее популярные философы (в ответах на оба вопроса списки идентичны): Кант, Платон, Аристотель, Гегель, Хайдеггер. Обращает на себя внимание отсутствие лидера «школьного» списка Ницше, а также Достоевского, Сартра и Бердяева, и появление Гегеля и Хайдеггера. Полученный список является вполне академическим, в то время как «школьный» список более литературоцентричен.

Общие выводы из результатов первого опроса – удивительная устойчивость фигуры Канта как парадигмального философа на фоне глубоко литературного восприятия философии, – подкрепляются данными, полученными в ходе второго анкетирования.

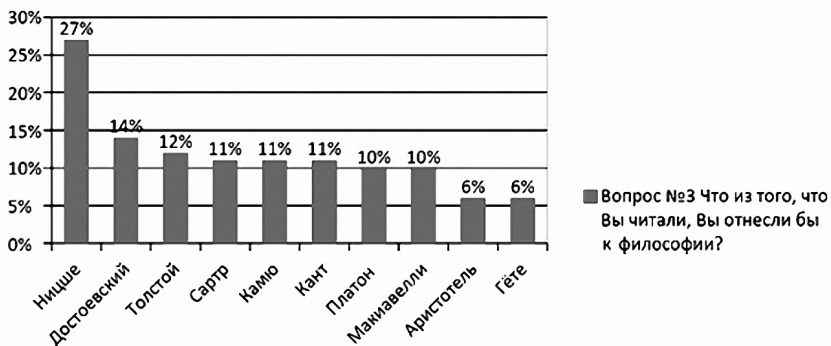
Во время приемной кампании 2015 года было опрошено 102 абитуриента философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова. Первый вопрос анкеты выяснял, была или не была философия в школе, и, если была, то в каком объеме преподавалась. Мы просили уточнить, из чего содержательно состоял курс. Ответившие положительно на данный вопрос отметили, что скорее это была история философии, в основном, античной философии. Из всех опрошенных 12% получили первое представление о философии в рамках отдельного факультативного курса, при подготовке к олимпиадам, а также на занятиях с репетитором. Соответственно, у остальных 88% процентов философия отсутствовала. В эти 88% входят, в том числе и респонденты, которые указали, что в учебнике по обществознанию была глава, посвященная философии, но в рамках школьного курса пройдена она так и не была.

Второй вопрос анкеты позволил учесть случаи, когда абитуриенты подавали документы на философский факультет не в год своего выпу-

ска из среднего образовательного учреждения. Из всех опрошенных сразу после школы пришло 92% абитуриентов, остальные уже имели за плечами один и два курса обучения в других высших учебных заведениях, на других специальностях.

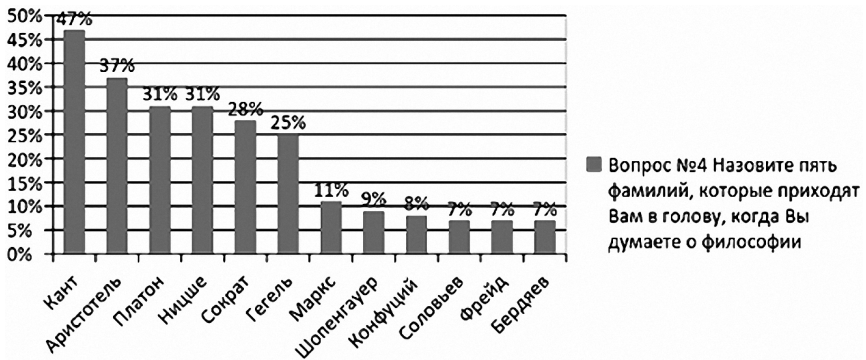
Третий вопрос анкеты «Что из того, что Вы читали, Вы бы отнесли к философии?» показывает, что лично для себя абитуриент обозначает как «философию». Результат, который был получен, показывает литературоцентричность: большинство указанных авторов и произведений скорее попали в руки абитуриентов благодаря урокам литературы. «Топ-10» открывает Ницше, а за ним сразу следуют классики русской литературы – Лев Толстой и Федор Достоевский. Философы Ницше, Сартр и Камю прочитываются, в первую очередь, как писатели. Например, когда идет речь о Сартре никто не пишет о том, что прочитал «Бытие и ничто», упоминаются литературные произведения – «Стена», «Тошнота» и т.д. Если смотреть только на русских писателей и мыслителей, отмеченных респондентами, то пятерка будет выглядеть следующим образом: Ф. Достоевский, Л. Толстой, М. Булгаков, Н. Бердяев, Н. Гоголь.

Данные на третий вопрос ответы позволили не только выявить топ-10 философов, но и составить список философских «бестселлеров». Во многом связанная с идеями экзистенциализма четверка самых популярных книг открывается произведением Ницше «Так говорил Заратустра», за ним следуют романы Достоевского и Толстого («Преступление и наказание» и «Война и мир»), замыкает список роман «Тошнота»¹.



¹ В целом отечественные «рейтинги» похожи на те, что публикуют западные издания, такие как «Philosophy now», «Prospect» и т.д. Стоит отметить два главных отличия: 1) в наших «рейтингах» почти не встречается имя Юма, который в англоязычном мире стабильно входит в «пятерку», 2) зато у нас много выше стоит имя Гегеля.

Заключительный четвертый вопрос: «Назовите пять фамилий, которые приходят Вам в голову, когда Вы думаете о философии». Почти половина опрошенных респондентов указали в своих анкетах Канта. По результатам этого вопроса Ницше оказывается третьим. Кроме того, в списке появляется Сократ, чье отсутствие в ответах на третий вопрос вполне логично. То, что Ницше читают больше, чем Канта, вполне объяснимо: Ницше легче воспринимается. Из этого, конечно, не следует, что Ницше проще Канта.



Проведенное исследование эмпирически подтверждает изначальную гипотезу. Интересным является факт абсолютного доминирования Канта как образцового философа на фоне относительно небольшого процента действительно знакомых с его текстами. Вряд ли те, кто с текстами Канта не знаком, воображают его по аналогии с теми текстами, которые прочли – с Ницше или Достоевским. По-видимому, Кант, и все другие философы, с которыми им предстоит встретиться, не имеют четкого образа, а предстают просто глубокими, великими и очень увлекательными фигурами. Конечно, это еще предстоит выяснить эмпирически. Так или иначе, но даже предварительное (мы намерены значительно расширить охват нашего исследования) подтверждение стихийной тяги к литературе у представителей «поля» может оказаться полезным для совершенствования стратегий и тактик вовлечения поступивших абитуриентов в порядки и практики, распространенные в «башне» академической философии. Две скромные и без сомнения крайне поспешные рекомендации, ценность которых нужно будет еще подтвердить или опровергнуть на материале будущих исследований, открываются нам уже сейчас.

1. Видимо, не стоит обрушивать на студента множество высокотехнических философских текстов в качестве введения в философию. Какой, например, смысл читать работы Хайдеггера или Фуко на первом курсе? Это, как правило, очень специальные тексты, подразумевающие знакомство с предшествующей им традицией, и, главное, относящиеся к очень редкому, особенному жанру, ставшему результатом развития всей истории философии и подразумевающего, что читатель владеет не только знаниями, но и навыками, в том числе и навыком письма. С одной стороны, студенты первого курса, как мы видели выше, просто не имеют опыта работы с теоретическими текстами, и, соответственно, навыка их чтения. В связи с этим, возможно, на первых курсах, в дополнение к общему курсу истории философии, было бы полезно изучать имеющие философское значение литературные тексты, а также учебники, подобные различным англоязычным «Introduction to meta-physics» и «A companion to the philosophy».

2. С другой стороны, еще более очевидно, что студенты не имеют навыка написания теоретических текстов, соответственно, было бы очень полезно увеличить количество письменных работ в жанре эссе, которые пишет студент в ходе получения философского образования. Это должны быть именно эссе в старом смысле слова – опыты, размышления. Навык написания и защиты таких текстов должен помочь и выработке навыка написания работ научного жанра.

Мы собираемся продолжить нашу работу, привлекая качественные методы (в том числе интервью), расширяя базу исследования, делая ее более репрезентативной и охватывая смежные темы (образ философии в учебниках по обществознанию, кафедральные, университетские, региональные различия и т.д.)¹.

Литература

Bourget D., Chalmers D. What do philosophers believe? // *Philosophical Studies*. 2014. №170 (3), P. 465-500.

Gross N. Richard Rorty: The Making of an American Philosopher. University of Chicago Press. 2008.

¹ В связи с последними пунктами мы обращаемся к коллегам с призывом присоединиться к нашему проекту. Если вас заинтересовало наше исследование и вы готовы к сотрудничеству, пожалуйста, напишите нам на e-mail: loginovlosmar@gmail.com или aes.basov@gmail.com.

- Knobe J., Nichols S.* An experimental philosophy manifesto // *Experimental Philosophy* (Eds.: Knobe J., Nichols S.) Oxford University Press. 2008. P. 3–14.
- Rosch E., Mervis, C. B., Gray, W., Johnson, D., & Boyes-Braem.* Basic objects in natural categories. *Cognitive Psychology*. № 8.
- Rosch E.H.* Natural categories. *Cognitive Psychology*. № 4(3). 1973. P. 328–350.
- Soames 2014 – Soames S.* Analytic philosophy in America and others historical and contemporary essays. Princeton and Oxford: Princeton university press. 2014.
- Бикбов А.Т.* Философское достоинство как объект исследования // *Логос* №3-4 (43). 2004. С. 30-60.
- Бикбов А.Т.* Грамматика порядка. Историческая социология понятий, которые меняют нашу реальность. Издательский дом Высшей школы экономики. Москва. 2014.
- Бикбов А.Т.* Как изучать российскую и советскую философию, чтобы не умереть от скуки? // *Финиковый Компот*. № 9. 2015. С. 63-66.
- Бурдые П.* Политическая онтология Мартина Хайдеггера. Москва: Праксис. 2003.
- Быков Е.М.* Русская философия «Вконтакте», или Необыкновенные приключения В.И. Красикова в социальных сетях // *Социология власти*. №8. 2012. С. 177–182.
- Данилов В.Н., Костылев П. Н.* Структура и функции философского образования. Российский контекст // *Вопросы образования*. №4. 2006. С. 90–105.
- Коллинз Р.* Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения. Новосибирск: Сибирский Хронограф. 2002.
- Красиков В.И.* Социальные сети русской философии XIX–XX вв. М.: Водолей. 2011.
- Левин С.М.* Коллективное сознание и десубстантивация ментального // *Мысль: Журнал Петербургского философского общества*. 2014. № 18. С. 42-55.
- Миронов В.В.* Честный разговор об итогах реформы образования // pravmir.ru/vladimir-mironov-ob-obrazovanii/
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе. М.: «Канон+». 2009.

Сведения об авторах:

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, профессор РАН, заместитель директора по научной работе и заведующая сектором истории западной философии Института философии Российской Академии Наук, профессор РГГУ.

Быкова Марина Федоровна – доктор философских наук, профессор университета Северной Каролины (North Carolina State University), США. Главный редактор журнала *Russian Studies in Philosophy*. Почетный член Института философии РАН.

Мотрошилова Нелли Васильевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН. Главный редактор *Историко-философского Ежегодника*.

Соловьев Эрих Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии российской истории Института философии Российской Академии наук.

Круглов Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

Жукова Ольга Анатольевна – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Федорова Юлия Евгеньевна – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора философии исламского мира Института философии Российской Академии наук.

Жаворонков Алексей Геннадьевич – кандидат филологических и философских наук, научный сотрудник кафедры истории философии философского факультета университета Эрфурта (Universität Erfurt), Германия.

Логинов Евгений Владимирович – аспирант философского факультета МГУ, главный редактор журнала «Финиковый Компот».

Басов Александр Сергеевич – магистрант исторического факультета МГУ.

Чугайнова Юлия Игоревна – аспирант философского факультета МГУ.

Contributors

Yulia V. Sineokaya – Doctor of Philosophical Sciences, Professor RAS, Deputy Director for Research and Head of the Department of the History of Western Philosophy of the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, Professor of Russian State University for Humanities.

Marina F. Bykova – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of Philosophy in the Department of Philosophy and Religious Studies at North Carolina State University. The editor-in-chief of the journal *Russian Studies in Philosophy*. Honorary member at the Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences.

Nelly V. Motroschilova – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Research Fellow at the Department of History of Western Philosophy of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. The editor-in-chief of the *History of Philosophy Yearbook*.

Erikh U. Soloviev – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Chief Research Fellow at the Department of History of Western Philosophy of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Alexey A. Kara-murza – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Head of Department of the Philosophy of Russian History of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Alexey N. Kruglov – Doctor of Philosophical Sciences, Professor at the Department of History of Western Philosophy of the Russian State University for the Humanities.

Olga A. Zhukova – Doctor of Philosophical Sciences, Professor of National Research University Higher School of Economics.

Yulia E. Fedorova – PhD in Philosophy, Research Fellow at the Department of Islamic Philosophy of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Alexey G. Zhavoronkov – Ph.D. in Classical Philology and Philosophy, post-doctoral researcher at the Department of Philosophy of the University of Erfurt.

Eugene V. Loginov – graduate student of the Moscow State University, Faculty of Philosophy, editor in chief of the *Date Palm Compote* magazine.

Alexander S. Basov – student of M.A. graduation program in Social and Cultural Anthropology & Ethnology, Moscow State University.

Yulia I. Chugainova – graduate student of the Moscow State University, Faculty of Philosophy.

History of Philosophy in the Form of an Article. *Summaries*

Yulia V. Sineokaya **Foreword. The Short Form as a Frame of Mind**

The main purpose is to discuss the role of scholarly philosophical articles in today's intellectual and social life, to raise the problem of the significance of the philosophical periodical issues as the way of conveying and developing the philosophical thought and communication of philosophers, to draw attention of Russian intellectuals to the history of philosophy.

Keywords: *philosophical article, essay, philosophy journal, forms of transmitting philosophical knowledge, the history of ideas, journalism, history of philosophy*

Marina F. Bykova **On Journal Article and Its Role and Significance in Philosophy**

The essay examines specific characteristics of the scholarly philosophical articles and their significance for the development of both philosophical studies and philosophy as a discipline. The author points to different types of philosophical journal articles and discusses how journal articles varies in their writing style and structure depending on the philosophical tradition in which they are written. The author addresses the specific requirements for journal publications central to continental and analytical philosophical traditions.

Keywords: *philosophical publication, scientific paper, philosophy journal, analytic and continental traditions, writing style, the structure of the text, substantial article, discussion piece, critical notice*

Nelly V. Motroschilova **History of Philosophy: Articles, their Role in Science and in Public Space**

Defending first of all the thesis about the precedence and continued importance of the best philosophical books, both for the history of culture and for culture on the whole, the author dedicates this publication to the philosophical and historical analysis of some articles written by the great philosophers of the past centuries (for example, Kant's article on *Aufklärung*, Hegel's early miniature *Wer denkt abstract?*) and to some famous philosophical articles published in our country in the 20th century, in so called «Soviet time» (the analysed articles are written by the three authors – M. Mamardashvili, E. Solovyev and V. Shvyrev; the publication of R. Guardini's text in *Voprosi Filosofii* with a complementary article by P. Gaydenko). In his analysis of some outstanding articles (as the objects of «case studies»), the author especially focuses on the problems of how the masterpieces of such genre appear in the «public space of the world» and on the reverse trans-historical influence of the best philosophical articles on philosophy, culture and the «life-world» (*Lebenswelt*).

Keywords: *the best philosophical books, their trans-historical precedence; the best articles in the history of philosophy; Kant and his article «What is Enlightenment?»; Hegel's article «Who Thinks Abstractly?»; the «public space»; the reciprocal influence of the philosophical articles and of the «life-world»*

Erikh U. Soloviev **History of Philosophy in the Framework of Journalism**

The article is based on the author's contribution to the seminar *History of Philosophy: Legacy and Project* (RAS Institute of Philosophy, the department of History of Philosophy). The article introduces the reader into the evolution of national journalism in the period between the last third of the 20th and the beginning of the 21st centuries, it focuses on the ambiguity of the concept of «contemporaneity» and discusses the problem of relevant historical analogies. The author explains and applies methods of biographical analysis and the psychology of creativity, considers criteria of influence of historical and philosophical journalism, its semantic conception, the organizing role of the logical formulas of rhetoric. The concept of reconstructive improvisation as the exploratory behaviour of a special type is introduced here for the first time. Special attention is paid to journalistic foregrounding of Kant's legacy, particularly, his treaty *Toward Perpetual Peace*.

Keywords: *history of philosophy, the history of ideas, journalism, enlightenment, appearance, allegory, metaphor, allusion, Kant studies, existentialism, mass culture*

Alexey A. Kara-Murza **How are philosophical articles conceived? («Philosophical area studies» as a method and a genre of historical-philosophical research)**

«Philosophical area studies» is a comparatively new method of historical-philosophical research, where the philosophical text is analyzed within the context of its intention, consideration and execution within particular space and within a particular time frame. The author demonstrates the resources of the «philosophical area studies» for the study of the articles by Russian philosophers – Pyotr Chaadaev, Alexandre Herzen, Vladimir Solov'ev, Fyodor Stepun and Nikolai Berdyaev.

Keywords: *Russian philosophy, philosophical article, philosophical area study, publicity*

Yulia V. Sineokaya **Problems of Transmitting Philosophical Knowledge**

The article presents an attempt at analysing the peculiarity of national philosophical periodicals in historical and philosophical context. Since 1980, philosophical periodicals have been playing an increasingly important role as a moderator of philosophical discourse in the current system of reproduction and transmission of knowledge. This concerns both experimenting with the identification of philosophy in reference to the language of politics, art, etc., and the space extension of philosophy itself, particularly the creation of new disciplines. The peculiarity of periodicals as the means of transmitting and developing philosophical thought first and foremost is that the «theoretical» content of philosophical works starts functioning by way of social factors.

Keywords: *philosophizing genres, forms of transmitting philosophical knowledge, philosophical periodicals, history of philosophy in Russia*

Alexey N. Kruglov **How papers should not be written,
three examples of Russianized Hegel**

As a result of ignoring original sources, philosophical literature in Russia was for a long a field of spreading false stories. These stories misrepresent the image of Hegel and his philosophy. One example of such stories is that his examiners allegedly stated Hegel's «idiocy» in philosophy that it was impossible to convey his philosophy in French. Another example is a poetic mockery of a Russian Hegelian that is attributed to different authors.

Keywords: *G.W.F. Hegel, E. Zeller, K. Rosenkranz, D. I. Čyževskýj, Russian Hegelianism*

Olga A. Zhukova **The Early Twentieth Century Ideological
Struggle in Russian Intellectual Journals: V. F. Ern as a Thinker
and Debater**

Vladimir Frantsevich Ern is a prominent Russian philosopher who continued the religious-philosophical tradition of V. S. Solov'ev. Ern's biography reflects the transformation of intellectual and political culture that took place in the Russian society. A brilliant disputant, he had the spirit of a fighter and a social activist. The polemic article is a leading genre of Ern's philosophical creativity. It was the article that became a tool of his intellectual and spiritual struggle.

Keywords: *Intellectual culture, polemical article, philosophical discourse, ideological struggle, Neo-slavophile, Russian Westerners, Christianity, religious philosophy, tradition*

Yulia E. Fedorova **Article as a research genre in the historico-
philosophical field of Iranian Studies: the analysis of Ibn Sīnā's
and Farīd al-Dīn 'Aṭṭār's writings**

The key question of the article it's how the research in Iranian Studies can be organized. The focus of the philosophical analysis is a well-known plot in the Persian medieval intellectual tradition about travel of a soul-bird travelling to God. This plot is realized in different ways by the philosopher Ibn Sīnā in his little parable *Risālat al-ṭayr* and by the poet Farīd al-Dīn 'Aṭṭār's in his large poem *Manṭiq al-ṭayr*. It is concluded that the style of the article directly depends on the object of research, which makes the author

seek a balance between philosophy and poetry while translating the text, and which requires a rigorous scientific and literary style in presenting the material.

Keywords: *History of Philosophy, Iranian Studies, Medieval Islamic Philosophy, Classical Persian Poetry, Falsafa, Sufism, Farīd al-Dīn ‘Aṭṭār, Ibn Sīnā, translation, interpretation*

Alexey G. Zhavoronkov **Historico-Philosophical Approach
in the German Nietzsche Studies**

The essay presents a critical overview of the key instruments of the historical and philosophical Nietzsche studies (1980–2010). The major emphasis is placed on the correlation between the philological and the philosophical ways of analysis, as well as on the possibility of introducing the results of historical and philosophical research into contemporary debates. From our point of view, it would be most effective to combine source studies and the historical and philosophical analysis with a critical approach which presupposes challenging Nietzsche’s propositions both in the course of the reconstruction of his line of argument and in the discussion of their effectiveness for the solution of contemporary philosophical problems.

Keywords: *F. Nietzsche, history of philosophy, source studies, intertextuality, «infinite philology», inductive analysis, critical method*

Alexander S. Basov, Eugene V. Loginov, Yulia I. Chugainova

**Who will write articles? Applicants and students of the faculty
of philosophy about the philosophy**

The article deals with a problem of philosophical education trauma. On the basis of the prototype theory of categorization and using methods of experimental philosophy we are trying to find out what today’s philosophy students think about philosophy.

Keywords: *philosophical education, sociology of philosophy, experimental philosophy, prototype theory*

История философии в формате статьи
научное издание

Составитель и отв. редактор Ю.В. Синеокая
Макет и вёрстка И. Бернштейн

Подписано в печать 01.02.2016.
Формат 60×90/16. Бумага офсетная № 1.
Гарнитуры PT Serif, PTSans. Печать офсетная.
Печ. 15,25. Тираж 400 экз. Заказ №

Издательство «Культурная Революция»
Адрес: Москва, ул. Новосущёвская, д. 19б
Телефон (499) 973 1662, e-mail editor@kultrev.ru