

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2017. Том 10. Номер 3

Главный редактор: А.В. Смирнов (Москва)

Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Москва)

Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Москва)

Редактор: М.В. Егорочкин (Москва)

Редакционная коллегия

Р.Г. Апресян (Москва), В.В. Васильев (Москва), Лоренцо Винчигуэрра (Амьен), С.В. Девяткин (Новгород), А.А. Кара-Мурза (Москва), И.Т. Касавин (Москва), Н.И. Лапин (Москва), В.А. Лекторский (Москва), Ханс Ленк (Карлсруэ), В.И. Маркин (Москва), В.Г. Федотова (Москва), Чжан Байчунь (Пекин)

Редакционный совет

А.А. Гусейнов (Москва), Эвандро Агацци (Мехико), В.И. Аршинов (Москва), В.Д. Губин (Москва), И.Р. Мамед-заде (Баку), А.С. Манасян (Ереван), В.В. Миронов (Москва), Н.В. Мотрошилова (Москва), С.А. Никольский (Москва), Том Рокмор (Питтсбург), Ю.В. Синеокая (Москва), В.С. Степин (Москва), М.М. Федорова (Москва), В.В. Целищев (Новосибирск), А.В. Черняев (Москва), Б.Г. Юдин (Москва), П.А. Гаджигурбанова (Москва)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки» и «23.00.00 – политология»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS Russian Science Citation Index (Web of Science)

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318

Тел.: +7 (495) 697-66-01;

e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;

сайт: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2017. Volume 10. Number 3

Editor-in-Chief: Andrey Smirnov (Moscow)
Deputy Editor-in-Chief: Nina Sosna (Moscow)
Executive Editor: Julia Rossius (Moscow)
Editor: Mikhail Egorochkin (Moscow)

Editorial Board

Ruben Апресян (Moscow), Vadim Vasilyev (Moscow), Lorenzo Vinciguerra (Amiens), Sergey Devyatkin (Novgorod), Alexey Kara-Murza (Moscow), Ilya Kasavin (Moscow), Nikolay Lapin (Moscow), Vladislav Lektorsky (Moscow), Hans Lenk (Karlsruhe), Vladimir Markin (Moscow), Valentina Fedotova (Moscow), Zhang Baichun (Beijing)

Advisory Committee

Abdusalam Guseinov (Moscow), Evandro Agazzi (Mexico), Vladimir Arshinov (Moscow), Valery Gubin (Moscow), Ilham Mammad-zadeh (Baku), Aleksandr Manasyan (Yerevan), Vladimir Mironov (Moscow), Nelia Motroshilova (Moscow), Sergey Nikolsky (Moscow), Tom Rockmore (Pittsburg), Julia Sineokaya (Moscow), Vyacheslav Stepin (Moscow), Maria Fedorova (Moscow), Vitaly Tselitshev (Novosibirsk), Anatoly Chernyaev (Moscow), Boris Yudin (Moscow), Polina Gadzhikurbanova (Moscow)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 4 times per year
First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 on April 3, 2015

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; Russian Science Citation Index (Web of Science)

Subscription index in the United Catalogue "The Russian Press" is 41951

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the "Philosophy Journal" undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-66-01;
e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;
website: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ

Э.Ю. Соловьев. Философия как критика идеологий. Часть II 5

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Р.В. Савинов. Перипетии комментария: проблемы генезиса
«Индекса» к «Метафизическим рассуждениям» Франсиско Суареса 32

Ф.О. Нофал. Мурджиизм Бишра ал-Мариси:
опыт контекстуальной реконструкции 47

Г.А. Золотков. Проблема природы философии
в «ортодоксальном» витгенштейнианстве 61

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

М.М. Федорова. Традиция в контексте политико-философских дискурсов 74

А.В. Жилина. О преимуществах материалистического подхода в теории медиа 93

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

О.Е. Столярова. Идеи Б.М. Гессена и отечественная философия 112

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

Цикл «Реплики»

Архаизация: поворот вспять или мобилизация к будущему?
(*А.Г. Глинчикова, Ю.В. Синеокая, М.Т. Степаняц*) 133

О пользе и вреде биографии (для) Ницше
(*М.О. Бикбулатова, Ю.В. Синеокая, И.А. Эбаноидзе*) 153

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

Воспоминания о Джеймсе Сканлане

Анджей Валицкий. Джеймс Сканлан 165

Алисса ДеБласио, Ричард Т. Де Джордж. Жизнь и труды Джеймса Сканлана 171

М.А. Маслин Джеймс Сканлан как историк русской мысли 174

В.А. Кувакин. Интеллектуальные встречи с Дж. Сканланом 181

Ив Левин. Памяти Джеймса Сканлана 184

Филип Т. Гриер. Джеймс П. Сканлан: личные воспоминания 185

В.Л. Марченков. Джеймс Сканлан: учитель, коллега и друг 190

Памяти Бориса Григорьевича Юдина (14.08.1943 – 06.08.2017) 197

CONFERENCE PAPERS AND LECTURES

Erikh Soloviev. Philosophy as a critique of ideologies 5

HISTORY OF PHILOSOPHY

Rodion Savinov. Vicissitudes of a commentary: the problem
of the genesis of *Index* to Francisco Suárez's *Metaphysical disputationes* 32

Faris Nofal. Murji'ism of Bishr al-Marisi: an essay of contextual reconstruction 47

Grigory Zolotkov. The nature of philosophy in 'orthodox' Wittgensteinianism 61

MORALS, POLITICS, SOCIETY

Mariya Fedorova. 'Tradition' as an element in the discourse of political philosophy 74

Anastasiya Zhilina. On the advantages of a materialist approach to media theory 93

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

Olga Stoliarova. Boris Hessen's ideas and Russian philosophy 112

ANATOMY OF PHILOSOPHY: HOW THE TEXT WORKS

Rejoinders in a dialogue

Turn to archaism: is it a setback or build-up for a new breakthrough?

(*Alla Glinchikova, Julia Sineokaya, Marietta Stepanyants*) 133

On the Use and Abuse of Biography for Nietzsche

(*Mariya Bikbulatova, Igor Ebanoidze, Julia Sineokaya*) 153

CHRONICLES OF PHILOSOPHY

Reminiscences about James Scanlan

Andrzej Walicki. James Scanlan 165

Alyssa DeBlasio, Richard T. DeGeorge. Life and works of James Scanlan 171

Mikhail Maslin. James Scanlan as historian of Russian thought 174

Valery Kuvakin. My intellectual encounters with James Scanlan 181

Eve Levin. To the memory of James Scanlan 184

Philip T. Grier. James P. Scanlan: a Personal Remembrance 185

Vladimir Marchenkov. James Scanlan: mentor, colleague, friend 190

In memory of professor Boris Yudin (14.08.1943-06.08.2017) 197

ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ

Э.Ю. Соловьев

ФИЛОСОФИЯ КАК КРИТИКА ИДЕОЛОГИЙ. ЧАСТЬ II*

Соловьев Эрих Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ersolov@yandex.ru

Статья представляет собой историко-философское исследование, разъясняющее оригинальную трактовку отношения философии и идеологии, которая родилась в пору «московской философской оттепели» и была подхвачена российскими философами-шестидесятниками. В центр внимания поставлена неомарксистская теория мышления, проработавшаяся Э.В. Ильенковым, и неомарксистская теория сознания, заявленная М.К. Мамардашвили. Сходство и смысловое родство этих концепций автор видит: в употреблении понятия «идеология» исключительно в значении пейоратива (осудительно-негативного термина); в однотипном понимании «идеального» (Ильенков) и «формы» (Мамардашвили); в основательном продумывании ими обоими проблематики иллюзий, объективных видимостей, «объективных мыслительных форм» и «превращенных форм». Ильенков и Мамардашвили не просто находятся в многоплановой переключке друг с другом. Оба они переключаются еще и с Кантом как автором статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Анализ этого «надвременного соавторства» позволяет увидеть, что борьба за освобождение людей из-под власти идеологий не может быть успешной (а) без коренной перестройки образования и (б) без философского просвещения, избавленного от изъянов и односторонностей просветительства.

Ключевые слова: философия, идеология, просвещение, ложное сознание, видимости, превращенные формы, философская критика, философская оттепель, неомарксизм, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили

При обсуждении задач нашего Общеинститутского семинара не раз высказывалось пожелание, чтобы его докладчики (особенно люди солидного возраста) предъявляли свои тезисы и аргументы как идеи, выстраданные в личном опыте и опыте своего поколения. Как человек, вот уже шестьдесят лет подвигающийся на философском поприще, я не могу не выполнить этот мемориальный долг. И должен заметить, делаю это с охотой, увлечением и в полную меру моей основной, историко-философской квалификации.

* Публикация подготовлена на основе доклада, зачитанного на первом заседании Общеинститутского семинара Института философии РАН. Первую часть статьи см.: *Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий. Ч. I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.

Напрямую (как иногда говорят, «тематически») я столкнулся с проблематикой критики идеологий в конце 60-х гг. О ключевых идеях, которые владели мною в ту пору, заинтересованный читатель может составить представление, ознакомившись с Предисловием к книге «Массовая культура – иллюзии и действительность»¹.

Предисловие это (как и книга в целом) – одно из выразительных свидетельств того, как российские философы, социологи и журналисты 60–70 гг. справлялись с вызовом стремительно разрастающейся социологии знания.

Но куда более интересным для проблематики философского просвещения, с самого начала заявленной в настоящих очерках, был *поколенческий опыт*, к которому я оказался причастным десятилетием раньше. Речь идет о духовном обновлении, начавшемся с никем не ожидавшейся дискуссии о предмете философии, которая разгорелась на философском факультете МГУ и получила впоследствии название «московской философской оттепели»².

Ни тема, ни сам термин «идеология» не занимали заметного места в рассуждениях инициаторов дискуссии. Но все, что они говорили о сознании и мышлении, о философии и науке, запрашивало «идеологию» в качестве критически и наново продуманного понятия.

Мужественными лидерами дискуссионного обновления были молодые преподаватели-фронтовики Э.В. Ильенков, В.И. Коровиков и А.А. Зиновьев. Наспех осужденные руководством факультета, заработав ярлык «гносеологов», они были отстранены от преподавания. Однако дискуссия успела обнаружить, что на разных курсах обретается немало пытливых и ищущих людей, которые теперь узнали друг друга. Полемика не прекращалась, и в ней стало складываться долгосрочное неформальное сообщество. Вновь образующиеся кружки и собрания «ильенковцев», «зиновьевцев», «щедровитян» (по фамилии Г. Щедровицкого) при всех концептуальных разногласиях – как покажет время, совсем нешуточных – позиционировали себя в качестве стойких союзников в противостоянии факультетскому официозу. Вся молодежь чувствовала себя в обновляющемся проблемном поле, о чем Лев Науменко, на мой взгляд, лучший биограф Э.В. Ильенкова, на закате XX века скажет так: Ильенков задел всех, кто хоть сколько-нибудь серьезно относился к своей профессии. «Одних он “перепахал”, других “заразил”, третьих – подстегнул»³.

Я склонен определять дело, затеянное Ильенковым, Коровиковым и Зиновьевым, как попытку *философской реформации марксизма*. Над их начинанием смело можно было бы поставить ренессансно-реформаторский девиз: “Ad fontes!” («Назад к источникам!»). Это безоговорочно справедливо в отношении Эвальда Ильенкова – ключевой фигуры тогдашнего идейного брожения. С решительностью и энергией, отличавшей экзегетиков-евангелистов XVI века, Ильенков обратился к *первомарксизму*. За пару лет до XX съезда партии, заявившего о восстановлении ленинских норм жизни, он призвал вернуться к Марксовым нормам мышления.

¹ См.: Соловьев Э.Ю. Предисловие // Массовая культура – иллюзии и действительность. М., 1975. С. 3–27.

² Свое понимание контекста, динамики и ближайших последствий этой дискуссии я совсем недавно изложил в очерке: Соловьев Э.Ю. Моховая, 11 – Волхонка, 14 // Философская оттепель и падение догматического марксизма в России. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова в воспоминаниях его выпускников. М.; СПб., 2017. С. 84–109.

³ Науменко Л.К. Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени. URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104> (дата обращения: 15.05.2017).

Ильенков был *проповедником Слова Маркса*. Он не только учил увлеченно читать произведения Маркса. Человек поразительной литературной одаренности, он – и письменно, и изустно – умел мыслить и выразиться *как сам Маркс* (то же самое можно сказать и в отношении Ильенкова и Гегеля). Преподаватели, аспиранты и студенты, посещавшие замечательные семинары, которые вел Эвальд Васильевич, оказывались внутри дискурса, вызывающе отличного от ленинско-сталинской догматики, которую им надо было штудировать. В свете речевой культуры и самой личности Ильенкова она (догматика) смотрелась как *марксизм, отчужденный от Маркса*, и как принудительно заданная *«превращенная форма» самой философии*. Тем самым она как бы сама себя укладывала в понятия, которые автор «Капитала» предусмотрел для определения и осуждения идеологии.

Курьез усугублялся тем, что догматически выстроенная марксистская философия («диамат-истмат»), так кичившаяся своей научностью, вопиющим образом не соответствовала как раз *образцу науки*, заданному «Капиталом». Это постыдное несоответствие было выставлено на позор «зиновьевцами», или «диастанкурами», – другим (наряду с «ильенковцами») кружковым аспирантским объединением, образовавшимся к моменту факультетской дискуссии о предмете философии. К «диастанкурам» принадлежали сам Зиновьев, Борис Грушин, Георгий Щедровицкий и Мераб Мамардашвили⁴.

В полуподпольных выступлениях А.А. Зиновьев прямо и дерзко настаивал на том, что официальный диамат-истмат идеологичен в худшем смысле слова – идеологичен *в силу своей явной ненаучности*. Подлинно современная философия может быть только «строгой наукой», которой пока еще нет, но которая должна быть и непременно будет построена по логико-методологическому эталону Маркса анализа капиталистической экономики и капиталистического общества.

Если ильенковское возвращение к первомарксизму наводило на воспоминание о Реформации, то модель Зиновьева рождала ассоциацию с научными революциями и такими их триумфаторами, как Галилей и Эйнштейн.

Все это, вместе взятое, сталкивало «диастанкуров» со сложнейшим вопросом о возможном отношении запланированной ими «философии как строгой науки» к *классическому философскому наследию*.

Ни Зиновьев, ни Грушин, ни Щедровицкий не утруждали себя основательным изучением философской классики и не намеревались сделаться историками философии *ex professo*. Задача преодоления историко-философской некомпетентности «диастанкуров» легла на плечи Мераба Мамардашвили.

На момент факультетской дискуссии о предмете философии это аспирант первого года обучения, с ученической почтительностью относящийся к Зиновьеву как наставнику и лидеру. В начале шестидесятых – уже совершенно самостоятельный мыслитель и все более авторитетная фигура внутри «московского подцензурного неомарксизма». Он увлечен Марксом, с преданностью прозелита разделяет его идеи и видит в нем пример безупречной исследовательской смелости. Он соперник Ильенкова и занят одной с ним темой: сопоставлением гегелевской и Марксовой логики.

⁴ «Диастанкуры», или «диалектические станковисты», – шуточное наименование, которое Б. Грушин извлек из Ильфа и Петрова.

В литературе последних лет Ильенков и Мамардашвили обычно противопоставляются друг другу. На этом пути найдены увлекательнейшие объяснительные модели, и все-таки он представляется мне неправильным. На мой взгляд, сегодня как никогда важно обратное: поиски родства и единства во взглядах Эвальда и Мераба. Это особенно существенно, когда дело касается понимания идеологии.

1. Прежде всего хочу акцентировать, что оба они трактовали идеологию как социально взращенное ложное сознание, оба пользовались выражением «идеология» всегда и только как пейоративом (осудительно негативным понятием), сохраняя исходную семантику Маркса. И для Эвальда, и для Мераба выражение «научная идеология» (которое, кстати, у нас, в России, одним из первых употребил Ленин и которое по сей день гуляет из публикации в публикацию) было семантической нелепостью⁵. Оба, как Ильенков, так и Мамардашвили, лингвистически утверждали тем самым, что философски грамотный анализ идеологий не может не быть *критикой*.

2. Мамардашвили сразу принял и в дальнейшем высоко ценил решительное различие «идеального» и «субъективно психического» и в 60-е гг. мог бы подписаться даже под нарочито упрощенными декларациями Ильенкова, типа: идеальное не в нас, не под нашей черепной коробкой, а всегда уже вне нас. Сам он подводил идеальные образы под предикат «объективные мыслительные формы».

Есть глубокое родство между «идеальным», как оно трактовалось Ильенковым, и «формой», как она осмыслялась в книге Мамардашвили «Форма и содержание мышления», увидевшей свет в 1968 году.

Форма у Мераба не просто являет содержание, она его объемлет, облакает, обрамляет. Форма, пишет он, *держит содержание в качестве содержимого* (далее появляется вполне грузинская по ассоциациям метафора *обруча*, что скрепляет бочку с вином). В культуре форма имеет смысл *нормативной рамки*. И то же значение Ильенков в своих рассуждениях о культуре сообщает «идеальному».

Переходя к теме идеологий, Ильенков, как многие, конечно, помнят, разделяет идеальные образы на «идолы» и «идеалы». У Мамардашвили этому соответствует разделение «объективных мыслительных форм» на «нормальные» и «превратные», которые уже не держат содержание, а либо стесняют, либо распускают его. Самое широкое применение находит Марксово понятие «превращенных форм». Работая с ним, Мамардашвили вводит целый комплекс квазиструктуралистских констатаций, имеющих смысл только на проблемном поле идеологии. Это «предметные кажимости сознания», «устойчивые и неразложимые предметности сознания», «квази-

⁵ Курьезность такого словоупотребления стала хорошо заметной в девяностые годы. В 1997 г. я писал: «С поста господствующей идеологии марксизм в России ушел нераскритикованным. Его едва успели освидетельствовать в догонку. Коммунистическая утопия лишилась доверия, но категории и объяснительные модели исторического материализма по-прежнему владеют умами. Понаблюдайте за понятием “идеология”, проследите какой кондовый ленинско-сталинский смысл сохраняется за ним даже в эталонно-демократических текстах. По-прежнему толкуют о “научной идеологии”, об “идеологической работе”, об “идеологическом вооружении” правового государства. По-прежнему религию называют идеологией (ту самую религию, в храмах которой уже выстаивают Пасху со свечами)» (Соловьев Э.Ю. Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обольщения, недоделанные дела // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX в.: в 2 кн. Кн. II: 60–80-е гг. М., 1998. С. 117).

предметные образования, в которых одно репрезентирует другое и выдает себя за другое», «натурализация знаков значения», «обратное присвоение сознанием проекций и объективаций, совершившихся независимо от индивида», «смещение социального значения на побочные, физические свойства предметного тела»⁶.

Таковы структурные характеристики стандартно-принудительных умственных образований. Так живут идолы из царства «объективных мыслительных форм».

3. **Общим для Ильенкова и Мамардашвили было их пристальное внимание к категории «видимости» (*Schein*), которую немецкая классическая философия противопоставила просветительскому концепту [субъективного] заблуждения.**

Речь идет об обмане, за которым нет уличимого обманщика, который непременно требует таких предикатов, как «объективный» и «естественно заданный».

Категория видимости легче всего разъясняется через феномен *миража*, кажимость которого принципиально отличается от кажимости бреда, грезы, субъективной фантазии и ставит примитивных различителей материального и идеального перед курьезными трудностями⁷.

Эпистемологический интерес к миражам родился тогда же, когда появилось само выражение «идеология» (во времена Антуана Дестют де Трасси и Наполеона). Философская публицистика объявила войну миражам, но, разумеется, не просто природным (оптическим), но социокультурным, социальным и, наконец, экономическим. Шедевром такой публицистики можно считать знаменитый пассаж о товарном фетишизме, вышедший из-под пера Маркса. Этот фрагмент «Капитала» стал стартовой площадкой для многих контридеологических рассуждений, развернутых Ильенковым и Мамардашвили.

Видимости в их понимании – это основное *социальное сырье* принудительно насаждаемых идеологических концепций – *одножесткий корм идеологов*.

Человек вовсе не «чистая доска», на которую идеологи-теоретики или идеологические агентства (сколь бы внушительными ни выглядели сегодня эти последние) наносят все, что им вздумается. Ум человека как общественного существа всегда уже заgroundован, и значительную часть этой groundовки составляют обманы, порождаемые самой социальной действительностью. Той, которую люди не только воспринимают и отражают, но еще и *претерпевают* в качестве субъектов, *встроенных* в нее всем своим сознанием⁸. И идеологи-теоретики, и идеологические агентства, если внимательно взглянуть в их практику, фиксируют, возвращают, удобряют и обрабатывают стихийно складывающиеся обманы.

Но именно поэтому результаты основательной «идеологической обработки» невозможно просто «счистить с ума»: удалить хирургическим ножом просветительства, снести сокрушающей полемически-агитационной атакой. Действительно влиятельные, на объективных видимостях установленные

⁶ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 303, 305, 306.

⁷ Где-то в восьмидесятых годах у меня в гостях был самый давний 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 на берегу (оазис), Юрий Мефодьевич ткнул пальцем в экран и запустил туда ленинское определение материи: «Вот объективная реальность, данная нам в ощущении!».

⁸ «Встроенность сознания в бытие» – важнейшая констатация и понятие теории сознания, продумывавшейся М.К. Мамардашвили в 60–70 гг.

массовые идеологии продолжают жить – и возрождаются в новых концептуальных облачениях – до той поры, покуда живут нужды и тяготы, причуды и превратности самого породившего их социального бытия.

4. Ильенков и Мамардашвили сходились в признании того, что наиболее адекватной формой самостоятельного ответственного мышления является *занятие философией*. Оба видели в нем *условие возможности* осознанно критического отношения к идеологиям.

Вместе с тем оба они с еще небывалой остротой обозначили коварную двусмысленность самого выражения «занятие философией» – дали понять, что за ним кроется непримиримая оппозиция *философии*, как она понималась и культивировалась веками, и наличной *псевдофилософии*, *эрзац-философии*, представленной партийно-просветительским «официозом диамат-истмата»⁹.

Последний не только не противостоит идеологиям, но представляет собой десятилетиями отработавшийся эталон самой *философии как идеологии*.

* * *

В удивительном очерке «Маркс и западный мир», готовившемся в 1965 г. для зачитания на международном философском конгрессе во Франкфурте, но опубликованном лишь в постсоветское время, Э.В. Ильенков отваживается на следующую констатацию, в общем-то элементарную, но невозможную в отечественных подцензурных изданиях: в СССР «марксизм впервые утвердился в качестве официально узаконенной идеологии»¹⁰.

Хронической болезнью этой идеологии сделался догматизм, в котором, по мнению Эвальда Васильевича, сказывалась и сказывается неизжитость «еще добуржуазных, докапиталистических форм регламентации жизни, имевших в России силу традиции»¹¹. Философы-догматики подбирают и выдумывают понятия, которые позволяют, подобно цементному раствору, скреплять «составные части» идеологически выстроенного сооружения.

Я не помню другого человека, который бы в 60–70-е годы относился к «официозу диамат-истмата» с такой же неприязнью, обеспокоенностью и методичным презрением, как Эвальд Васильевич. Наименования «диаматчик», положенного ему по месту работы (по названию институтского сектора), он не переносил; в известной беседе с М.А. Лифшицем просил понять, что «исповедует вовсе не истмат, а материалистическое понимание истории». В статье «Философия и молодость» наводил читателя на мысль, что сегодняшние «начетчики от философии» – это наконец-то найденное наглядное пособие к стародавнему народному понятию «ученый дурак».

Статья «Философия и молодость», написанная Э.В. Ильенковым в середине 60-х годов, удивительно интересна. Ее заголовок и зачин располагали ожидать, что автор будет рекомендовать возможно более раннее увлечение философскими занятиями. На деле основная интенция статьи – это критическое предостережение. Ильенков готовит молодого читателя к осмотрительному различению действительной философии и ее расхожих подобию, а затем с предельной прямоотой говорит ему: «Надо знать, что ты глотаешь,

⁹ Выражение, найденное Львом Науменко в очерке «Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени». URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104> (дата обращения: 15.05.2017).

¹⁰ Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 157.

¹¹ Там же. С. 158.

чтобы потом крепко не пожалеть». Надо быть готовым к тому, что философия и философский ширпотреб окажутся похожими друг на друга, «как шампиньон и бледная поганка»¹².

Каковы приметы опасных подобиий философии, претендующих на овладение юными умами (шире говоря – приметы философии как идеологии)? Ильенков обозначает по крайней мере две из них.

Первая – это культивирование благих упований, которого подлинная философия никогда себе не позволяет.

В царстве официозного диамат-истмата молодой человек, который решил заняться философией, раньше всего встретит «бездумный оптимизм». Эвальд Васильевич находит для него разъяснение, поразительное по простоте и точности: «оптимизм до первой беды»¹³. Напомню, что формула эта была предъявлена вскоре после оглашения новой программы КПСС, погружавшей всю советскую идеологию в атмосферу беспросветно благостных обещаний.

Другая стойкая примета расхожих подобиий философии – это позиция и стиль ментора, вкладывающего в головы людей готовое и расфасованное знание. Критика менторства проходит сквозь все наследие Э.В. Ильенкова, и, пожалуй, никто другой в отечественной философии XX века не проводит ее с такой же страстью и таким же упорством. Десятки фрагментов ильенковского текста смотрятся как экспликации (порой совершенно неожиданные) замечательной метафоры Плутарха: учитель должен не просто влить свои знания в ученика, как воду в сосуд; он должен своим факелом зажечь в ученике его собственный огонь.

Важнейшее измерение менторства – пристрастие к формальной логике.

Сегодня, из десятых годов XXI века, отзывы Ильенкова о формальной логике смотрятся как негативная логическая характеристика догматизированного марксизма и даже идеологического языка вообще. Эвальд Васильевич видит в формальной логике питомник и оператор умственной канцелярщины, формальный каркас просвещения, выхолощенного до авторитарного просветительства. Как и другие тогдашние защитники «диалектической логики», он считает единственно законным делом «формальных логиков» то, что, в общем-то, является всего лишь факультативным их занятием (логическое редактирование готового знания)¹⁴. Ильенков просто отказывается замечать важнейшую, критико-аналитическую интенцию логики – ее способность развенчивать и выбраковывать софистические умственные построения и стихийно вызревшие (чаще всего романтические) спекуляции. Он как бы откладывает эту работу на будущее – на время, которое наступит по завершении сколько-то успешной антидогматической атаки.

Критикуя формальную логику, Ильенков талантливо актуализирует гегелевское наследие. И то же надо сказать обо всем его публицистическом осуждении менторства: оно выстроено на фундаменте теории образования, очерченной в «Феноменологии духа». Последнее давно зафиксировано в нашей историко-философской литературе. Мне хотелось бы привлечь внимание к другой, мало изученной и редко обсуждаемой теме – к вопросу об отношении Ильенкова к Канту.

Непримиримое отношение к менторству, столь выразительно высказанное в «социально-педагогических» сочинениях Ильенкова, не могло конституироваться без глубокой симпатии к ключевым кантовским понятиям.

¹² Ильенков Э.В. Философия и культура. С. 28.

¹³ Там же. С. 19.

¹⁴ Формальная логика «изучает законы и формы следования одной готовой мысли (суждения) из других» (Копнин П.В. Диалектика // Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 177).

Философия как идеология тяготеет к тому, чтобы найти и взрастить среди людей «чистых репродуктивов»¹⁵. «Традиционная философия в лице лучших своих представителей», к каким бы направлениям и партиям они ни принадлежали, остается верной великому предостережению Гераклита: «Многознание уму не научает». Она, пишет далее Эвальд, ищет и возвращает в людях автономию мышления – «“силу суждения”, как назвал когда-то эту способность Кант»¹⁶. Ильенков видит здесь основную дефиницию *ума*. «Ум, – заявляет он, – резонно определить как *способность суждения* (курсив мой. – Э.С.)»¹⁷.

Меня удивляет и печалит то обстоятельство, что Эвальд, судя по всему, не был знаком со статьей Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Ни в одном из его сочинений я не встретил ссылки на эту выдающуюся журнальную публикацию 1784 г., породившую десятки интереснейших откликов и по сей день пребывающую в поле актуальной полемики¹⁸. Вместе с тем Ильенков как бы рвется навстречу кантовскому тексту, как бы пытается разъяснить его и развить.

В своем манифесте «истинного просвещения» Кант, если помните, ставил всю практику обучения мышлению под известный древнеримский девиз “*Sapere aude!*” («Имей мужество мыслить сам!»); он предполагал в слушателе и читателе совершеннолетнего реципиента (отстаивал в обучении «презумпцию совершеннолетия», если говорить философско-правовым языком); он утверждал *просвещение* в противовес *просветительству* в узком смысле слова, то есть менторству и авторитарному назиданию. Их исходный смысл помечен у Канта глаголом “*leiten*” («руководить»).

В очерке «Философия и молодость» (и еще в двух-трех публикациях, близких ему по времени и по теме) Ильенков проигрывает все эти кантовские мотивы. «Ум, – заявляет он, – это умение, которое каждый человек может и должен воспитывать в себе сам и которое даром не дается»¹⁹.

Обращаясь к богатейшему потенциалу русского языка, Эвальд Васильевич предъявил констатацию, которая наверняка радостно поразила бы Канта: «В русском языке “ум” одного корня со словами “умение”, “умелец”»²⁰.

«Умение» в понимании Ильенкова – это личностно неповторимый и лишь через личность формируемый задаток. В полном развитии – трудами наработанный *талант*.

«Ум» – не что иное, как всеобщность умения, способность к самочинности суждения и действия, которую общество должно равным образом предполагать в каждом и без которой талант не развивается ни в ком.

Обсуждая работу А.И. Мещерякова и его коллег, организаторов замечательного загорского эксперимента по формированию высших психических способностей у слепоглохих детей, Эвальд пишет фрагмент, похожий на послание, которое предназначено для отправки из XX века в XVIII, из Москвы в Кенигсберг. Вновь используя удивительную выразительность русского языка

¹⁵ Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 22.

¹⁶ Там же. С. 21.

¹⁷ Там же. С. 25.

¹⁸ См. об этом подробнее: Мотрошилова Н.В. История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве // История философии в формате статьи. М., 2016. С. 35–70. Ильенкова отчасти оправдывает то обстоятельство, что в русском переводе статья «Ответ на вопрос: “Что такое просвещение?”» появилась лишь в 1966 г., в шестом томе кантовских сочинений.

¹⁹ Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 21.

²⁰ Там же.

ка, он выявляет глубокую проблемность глагола «руководить» (неслышную в немецком «leiten», к которому привлёк внимание Кант). Один из возможных буквальных смыслов глагола «руководить» – «водить чужой рукой». Но это как раз та буквальность, с которой начинается воспитательное ознакомление слепоглухих детей с предметностью. Требуется тысячекратное повторение «руководения», чтобы встреча с нею произошла и от ребенка поступил первый коммуникативный отклик – *первый намек на самостоятельность*. «Как только такой намек появился, – восклицал Эвальд, – сразу же ослабляй, педагог, руководящее усилие! В этом первая заповедь педагогики “первоначального очеловечивания”, имеющая принципиальное значение не только для воспитания слепоглухонемого»²¹.

Да, речь идет о возрастной психологии в целом, универсальную и ключевую проблему которой Кант в своей гениальной статье о Просвещении обозначил понятием *совершеннолетие*. С публицистической страстью Ильенков откликается на центральную тему нечитанной им публикации Канта: *несовершеннолетие по нашей собственной вине*. «Неумеренный руководящий нажим взрослого, не считающийся с уже возникшей самостоятельностью ребенка, тормозит процесс психического развития», – предупреждает он. «Не слишком ли часто, мы, взрослые, продолжаем своими руками делать за ребенка и вместо ребенка многое такое, что он уже мог бы делать сам?» Стоит ли после этого удивляться, что воспитателям приходится « всю жизнь опекать воспитанников, водить их за руку»? Стоит ли сокрушаться (или, наоборот, по-диктаторски ликовать) по поводу того, что общество переполнено массой «удоборуководимых»²²?

Формирование неповторимого умения в отдельном человеке и развитие ума как всеобщей способности ответственного суждения – таков базис предложенной Э.В. Ильенковым неомарксистской концепции *общественного идеала*. Заявленная в статье «Философия и молодость», она получает многоплановую развертку в бестселлере «Об идолах и идеалах», появившемся в 1968 г. Пользуясь лексиконом самого Эвальда Васильевича, можно сказать, что он отстаивал «философско-педагогическое» прочтение образа коммунизма, предложенного Марксом. Кантовские понятия «способности», «таланта» и «личности» сделали при этом ключевыми. Коммунистическое общество, отчеканивает Ильенков, – это просто «условия, внутри которых талантливость и одаренность были бы нормой, а не счастливым исключением из нее. Естественным статусом человеческого существования»²³. Коммунистическое равенство имеет в виду прежде всего систему образования, обеспечивающую равный доступ ко всем богатствам культуры и превращение последней «в личное достояние, личную собственность».

Нужно оживить в памяти шестидесятые годы, чтобы увидеть, какое идеологическое напряжение скрывалось за этими формулировками.

Коммунизм, обещанный уже живущему поколению советских людей – поколению, все острее осознававшему проблему пустеющих прилавков, – с идеологической принудительностью превращался в мечту об *обществе потребления*, хотя бы и коллективистского. Проекты распределения потребительских благ между членами коммунистических коллективов столь же принудительно тяготели к казарменным упрощениям. В «литературе по научному коммунизму», которая после XXII съезда партии росла как на дрожжах,

²¹ Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 37.

²² Там же. С. 38–39.

²³ Там же. С. 29.

формула «каждому по потребностям» все чаще сводилась к идее пристойного *отоваривания* трудящихся по рецептам народного государства. Э.В. Ильенков решительно порывает с этим образом мысли.

Формулы «каждому по потребностям» он, насколько мне известно, в печатных своих работах просто не вспоминает, а в частных беседах определяет ее как вульгарно-экономическую.

Сохраняется идеал безгосударственного социального устройства (коммунизм, настаивает Эвальд, – это прежде всего коммунистическое *общественное самоуправление*).

На место благосостояния в значении потребительского достатка встает приобщение к богатству культуры.

К оппозиции частной и общественной собственности (двух противостоящих друг другу форм *обладания*) добавляется удивительная категория «личной собственности», коннотацией которой могут быть лишь «освоение» и «достояние». («Личная собственность» – новаторская по характеру категория, которая может с полным основанием называться *неомарксистской*.)

Коммунистический идеал Ильенкова отдален (дистанцирован) от социализма не в меньшей степени, чем в кантиански корректных программах ранней западноевропейской социал-демократии. Эвальд Васильевич акцентировал эту временную дистанцию с помощью следующей (опять-таки «философско-педагогической») декларации: царство благосостояния (оптимального удовлетворения человеческих потребностей) наступит не раньше, чем «*расширение духовного багажа делается для большинства людей потребностью и основным жизненным интересом*»²⁴. Говоря языком Канта, Ильенков вводил для «коммунистического строительства» формулу *условия возможности*. Речь шла о глубинной перестройке сущностного сознания – о духовной реформации, которая очевидно немислима в качестве краткосрочного социально-исторического преобразования. Она требует нескольких людских поколений.

Вместе с тем ильенковское прочтение Марксова образа коммунизма ни в коем случае не принадлежало к разряду романтических мечтаний, проектируемых в «туманную даль» и ничего не требующих от уже живущего поколения. Равенство условий для подхватывания и развития таланта; признание ненормальности такого явления, как регулярное воспроизводство умственной односторонности и умственной неразвитости; стремление к преумножению духовно-интеллектуальной личной собственности – все это (пусть под иными названиями) к концу шестидесятых годов уже сознавалось как *настоятельная задача обновляющейся системы образования*.

Идеал коммунизма, отстаивавшийся Ильенковым, был «сверхпрограммным» и все-таки обязующим идеалом-ориентиром, но не для «коммунистического строительства», а для начавшейся реформы советской школы. Эвальд вооружал отечественную педагогику неомарксистской философской верой – верой в природную нестесненность человеческого умения, ума и таланта. Развертывая эту веру в форме глубоко оригинального размышления о коммунистическом будущем, он задавал ряд вполне реалистичных (и по сей день значимых) общих установок социальной политики. Одна из них – идея *приоритета* совершенствующейся системы образования над другими факторами модернизации.

И, конечно же, «философская педагогика» Ильенкова была прямым ориентирующим пособием для живой части «учительского сословия» – для весьма многочисленных в 60-е гг. педагогов-новаторов, лучше, чем кто-либо, видевших ущербность догматизма, бездумного оптимизма и менторства.

²⁴ Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 30. (Курсив мой. – Э.С.)

А был ли сам Эвальд Васильевич педагогом-новатором? Попытался ли испытать на практике установки, которые убежденно отстаивал?

* * *

В пору работы на философском факультете МГУ Эвальд Васильевич, как я уже упомянул, славился своими незаурядными учебными семинарами. По суждению А.Г. Новохатько, обобщающего впечатления тех, кто их посещал, главное стремление Ильенкова как преподавателя состояло в том, чтобы «придать сознанию [слушателя] сознательный характер».

Эвальд Васильевич учил «грамотно задавать вопросы», «спорить, а не пререкаться», «выявлять противоречия и искать их».

Обращаясь к классическому философскому наследию, он «побуждал к самостоятельному чтению текстов, провоцировал повторное обращение к ним... Обсуждение идей великих мыслителей непременно выливалось в разговор о проблемах, которые тревожат людей сегодня». Ильенков настраивал на то, чтобы участники семинара, не робея, «пытались взглянуть на мучившую их проблему глазами Спинозы или Фихте»²⁵.

Но, пожалуй, самая выразительная и точная характеристика Ильенкова как преподавателя была найдена Л.К. Науменко: Эвальд Васильевич, читаем мы, «говорил так, словно впервые, здесь, на кафедре, задумался над проблемой». И мыслители прошлого, о которых он рассказывал, «были никак не объектами, а именно субъектами и занимались они одним делом, советуясь, споря, помогая и поправляя друг друга»²⁶.

Старший преподаватель кафедры ИЗФ, на семинары которого люди приходили для прояснения самых насущных для них вопросов, выводил их из мира начетнической рутины в мир живой и вечно современной философской дискуссии. Для десятков молодых преподавателей, аспирантов и студентов семинары Ильенкова стали первым очагом *историко-философской эмансипации от философии как идеологии*.

Я не исключаю того, что, выдворив (в 1955 г.) преподавателя Ильенкова, тогдашнее факультетское руководство, если говорить о будущем, лишило Московский университет одного из самых выдающихся мыслителей-педагогов.

Я также глубоко сожалею о том, что в семидесятые годы сам Эвальд Васильевич не попытался выступить в Москве (или в Новосибирске, куда его приглашали) с комплексом *свободных лекций о философии*.

Инициатива такого философского просвещения («просвещения без просветительства») блестяще удалась Мерабу Мамардашвили.

* * *

О лекциях Мамардашвили, которые в 70–80-х годах читались в ряде академических и учебных институтов Москвы и Тбилиси и составили бы, если объединить их печатные тексты, увесистый фолиант, ходили и ходят легенды. В метких и ярких суждениях нет недостатка. Вместе с тем бросается

²⁵ Новохатько А.Г. Феномен Ильенкова // Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 5, 11–13.

²⁶ Науменко Л.К. Указ. соч.

в глаза, что оценки большинства почитателей лекционного таланта Мераба подчинены броской метафоре, родившейся где-то в начале 90-х годов: «грузинский Сократ».

Искусство Сократа – это, как известно, искусство диалога, и многие из вчерашних слушателей мерабовских лекций пытались представить их как образец «диалогического мастерства». В действительности диалоги на лекциях Мамардашвили случались крайне редко (споры возникали уже за стенами лекционной аудитории и порой... длились годами). Формально говоря, Мераб как лектор был монологичен, более того – вызывающе монологичен, хотя речь его не имела никакого отношения к риторике. Сам он определял ее как *сознание вслух*²⁷. Это было вынесенное на публику кабинетное одиночество, когда лектор предъявляет слушателям самой «работу думания», «мысль в ее исполнении»²⁸.

Было бы неверно утверждать, будто Мераб не готовился к лекциям. Основательно готовился – я был тому свидетелем. Вместе с тем его лекции никак нельзя назвать *заготовленными*. Он позволял своей мысли течь непредвиденно и, случалось, только в аудитории впервые находил решение прежде задуманной проблемы. Но как раз это зажигало в слушателе встречную мысль, вызывало *эффект понимания*, которого Мамардашвили прежде всего добивался. «Помочь акту мысли родиться – вот дело философии, выполнив которое она может отойти в сторону и замолчать», – зафиксировал он в «Записной книжке (1970)»²⁹.

Важной составляющей этого прилюдного умственного поиска было обращение к классическим философским текстам. Великие мыслители вызывались на помощь «попроблемно» и в качестве «вечных современников»: никакое положение «на лестнице времени», никакая «кумуляция учений» во внимание не принимались. И оказывалось, что именно такое обращение с наследием обеспечивает максимальное воздействие на мировоззренчески обеспокоенного слушателя и наилучшим образом утоляет пробудившийся в нем философский интерес.

Мераб не стремился обзавестись школой – учениками и последователями. Скорее заботился о том, чтобы с его помощью каждый из слушателей отыскал среди философов-классиков своего собственного, неповторимо мудрого собеседника и учителя.

В организации своих оригинальных лекционных курсов Мамардашвили был несомненным наследником Ильенкова. Замечательная характеристика Эвальда Васильевича как преподавателя, вышедшая из-под пера Л.К. Науменко и только что мною процитированная, может быть *без единой поправки* наложена и на Мераба Константиновича.

Ильенков и Мамардашвили сходятся, далее, в определении главных примет философии как идеологии. Первой из них Ильенков, если помните, считал «бездумный оптимизм», «оптимизм до первой беды». У Мамардашвили этому соответствует беспощадная критика надежд, энтузиастических состояний, романтических мобилизующих упований (как оказалось – профилактическая прививка от перестроечной эйфории).

Сильвана Давидович (итальянский театральный и литературный критик) свидетельствовала: Мамардашвили ненавидел слово «надежда». Он ассоциировал надежду с ощущением, что завтра придет нечто такое, что избавит тебя от необходимости сейчас, сию минуту сделать то, что ты должен сделать для реализации своей судьбы.

²⁷ См.: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 32, 57.

²⁸ Там же. С. 30.

²⁹ Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. М., 2016. С. 97.

Вторую стойкую примету философии как идеологии Ильенков видел в менторстве. В лекциях и публикациях Мамардашвили мы находим проработанный аналог этой темы, хотя осмысливается она в терминах, никогда не использовавшихся Ильенковым и ильенковцами.

Менторство в понимании Мераба зиждется на *гипостазировании рациональных очевидностей*. Таково важнейшее измерение «классической рациональности». На мой взгляд, в критико-полемиическом построении Мамардашвили это понятие изоморфно понятию «формальная логика» у Ильенкова. Поначалу (1970–1971) «классическая рациональность» была предъявлена как парадигма «классической [буржуазной] философии».

Речь шла о характерной для всей эпохи Просвещения уверенности в том, что, «выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, мыслящий индивид одновременно усматривает и основные, фундаментальные характеристики мира “как он есть”»³⁰.

Сама того не подозревая, классическая философия XVII–XVIII вв. готовила себя к превращению в идеологию, ибо конституировалась как абсолютная инстанция единоразумного «самосознания вообще»³¹. Рождалась «убежденность в том, что голова интеллектуала есть особое, богом освященное место, где мир раскрывает свои последние тайны, претворяется в знание, представительное и абсолютное»³². В итоге само общество мыслилось как разделенное «на сознательное меньшинство и бессознательную массу, опекаемую этим меньшинством от лица “Истины”, “Добра”, “Красоты”, “Человека”, “Истории”, “Прогресса”»³³.

Эти тексты Мамардашвили (пожалуй, самые впечатляющие и яркие в отечественной философской публицистике начала 70-х годов) – тексты, восстанавливающие против *элитарной опеки*, звучали как «второй голос» к гневной мелодии Ильенкова, осуждавшего *догматическое наставничество*. Работая над ними, Мераб нашел простое и точное определение самого идеологически-философского дискурса: «Мысль производится абсолютно и однозначно – за других и для других – и транслируется пассивному приемнику, осваивающему готовые, завершенные духовные образования»³⁴.

Читая это, нельзя было не подумать о «философской педагогике», которую вынашивал Эвальд Васильевич.

Но не только о ней. Встретившись с выражением «мышление за другого», квалифицированный историк философии не мог не вспомнить о Канте и его статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?».

³⁰ Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) // Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб., 2010. С. 136.

Будучи одним из авторов этой статьи, я выделяю и цитирую только фрагменты, написанные М.К. Мамардашвили. Общую историко-философскую оценку статьи я оставляю на будущее, соглашаясь с ее исходной характеристикой, данной Н.В. Мотрошиловой, – см.: Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80-х гг. XX в. и западная мысль. М., 2012. С. 269–274.

³¹ См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 136–140.

³² Там же. С. 152.

³³ В статье с прекрасным названием «Маркс без марксизма (Мераб Мамардашвили в 60-е гг.)» Виктория Файбышенко выразит это так: «классическая модель сознания, прозрачного для самого себя и потому могущего судить мир» (Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. С. 90). Ср.: Mannheim K. Ideologie und Utopie. Bonn, 1929. S. 6–7.

³⁴ Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 169.

Рассуждая об опекунстве, Кант-публицист иронически восклицал: «Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть *книга, думающая за меня* (курсив мой. – Э.С.) <...> то я не нуждаюсь в том, чтобы утруждать себя». Рядом с «книгой, думающей за меня», он ставил «духовника, совесть которого заменяет мою»³⁵.

Так же, как и Эвальд Ильенков, Мераб Мамардашвили в начале 70-х еще не знает статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». И так же, как Ильенков, всем смыслом своих текстов рвется к основной идее этой статьи – идее автономии и умственного совершеннолетия. В восьмидесятых он встретит русское издание статьи как давно ожидаемую, в нем самом уже созревшую философскую декларацию. Текст Канта он проаннотирует поразительно кратко и точно, *эталонно для мирового кантоведения*: «Просвещение есть чисто негативное понятие, т. е. понятие, не обозначающее какую-либо совокупность позитивных знаний, которые можно было бы просто распространять и передавать»³⁶. Просвещение, говоря словами Канта, это взрослое состояние человечества, когда люди способны думать своим умом и поступать, не нуждаясь для этого во внешних авторитетах и не будучи водимыми на помочах. Так спрашивается: просвещены ли мы?»³⁷.

* * *

Э.В. Ильенков и М.К. Мамардашвили едины в понимании «истинного просвещения» (термин Канта) и роли философа в раздувании и поддержании этого социокультурного критико-идеологического очага. Последнее чрезвычайно важно.

Вместе с тем нельзя не заметить, что в отстаивании этого единого понимания Мамардашвили более решителен, более радикален.

В 70-е годы Эвальд Васильевич считал, например, вполне допустимым, чтобы ильенковцы участвовали в преподавании официального, кафедрального диамата, шаг за шагом – пусть прикровенно и с хитростями – отвоевывая пространство для разъяснения и утверждения своей теоретической программы.

Мераб Мамардашвили настоятельно рекомендовал своим приверженцам отказаться от обучения студентов кафедральному диамату и истмату. Насущный хлеб следует зарабатывать преподаванием истории философии и логики или в журналах, издательствах и НИИ. Читать же философию позволительно только в кружках или в формате спецкурсов, которые могут посещать те, кто действительно этого желает.

В 1989 г. он обнарудовал полный смысл этой давно продуманной позиции. В ситуации, когда кафедральный диамат-истмат обнаружил свою полную теоретическую негодность – когда стали срочно лепиться проекты его «коренной перестройки», – Мераб заявил, что вся эта «философская учеба» никакой перестройки не заслуживает. На вопрос «что с этим делать?», говорил он, «я бы ответил так: “Ничего не делать!” <...> Только начни – и тотчас будешь вовлечен... в реанимацию очоженевших, отживших представлений, и ни во что это не выльется, кроме очередной схоластики и дробления костей <...> Делать же нужно свое дело, а для этого следует

³⁵ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. Трактаты и статьи (1764–1796). М., 1994. С. 127.

³⁶ Я позволю себе так разъяснить эту важную констатацию Мамардашвили: просвещение, а не просветительство.

³⁷ Мамардашвили М. Как я понимаю философию. С. 149.

признать *право на индивидуальные формы философствования*. И чем больше появится людей с личностным опытом философствования, читающих *свободные философские курсы* (курсив мой. – Э.С.), тем скорее оздоровится атмосфера в стране, долгое время находившейся под давлением унифицированных идеологических структур»³⁸.

Расхождение между Ильенковым и Мамардашвили яснее всего обозначилось в обсуждении вопроса о *судьбе идеологий*.

Эвальд Васильевич не ставил под сомнение марксистский «формационный» стандарт: идеологии возникают вместе с делением общества на классы и будут жить до тех пор, пока существуют классовые конфликты; по мере приближения к бесклассовому обществу они отомрут.

Мераб Константинович уже в начале 70-х публично высказал иную точку зрения. То, что «ложное сознание есть продукт деления на классы... и появляется при делении общества на классы», говорил он, «мне не кажется правильным». Работы позднего Маркса позволяют увидеть, что он «шире понимал ложное сознание». Маркса интересовала «функционально-генетическая роль [последнего] в общественной структуре». – «Понятие “ложного сознания”, с точки зрения Маркса, применимо и к доклассовому обществу, традиционному или ритуально-фетишистскому». Конечно, ложное сознание еще не выделено здесь в «особое социальное образование»³⁹. Но ведь «в случае примитивного общества мы говорим о сознании [просто] как о языке реальной жизни». «Термин “ложное сознание” в смысле идеологии, – включает Мамардашвили, – гораздо шире, чем общество, имеющее классовое деление»⁴⁰.

Эта констатация сразу наводила на мысль о том, что идеологии выходят за рамки классового общества в пространство не только прошлого, но и будущего. На редколлегии центрального философского журнала, в сложнейшей идеологической обстановке начала 70-х гг., Мераб Константинович не мог этого озвучить. Однако участники заседания (Б.А. Грушин, Ю.А. Замошкин, В.А. Карпушин) хорошо расслышали непроизвучавшую тему.

* * *

Где-то к 1975 году в советском обществе иссякла надежда на приближение бесклассового общества и отмирание идеологий. Стало ясно, что «конца идеологий» придется ждать... без конца. Социального устройства, не нуждающегося в идеологии, не увидит не только «нынешнее поколение советских людей», но и поколения грядущие, которые, скорее всего, мало будут от него отличаться. «Конец идеологий» лежит за пределами социально предвидимого будущего. Он не более, чем «мечта отцов», революционеро-ленинцев, и как таковой уже не может войти ни в какие программы реального действия (экономического, социального, политического) даже в значении ориентира.

Этот декаданс социальных ожиданий был по-разному воспринят и пережит Ильенковым и Мамардашвили.

³⁸ Мамардашвили М.К. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // *Вопр. философии*. 1989. № 7. С. 115–116.

³⁹ Мераб, мне думается, имеет здесь в виду его доктринальное и институциональное («надстроечное») оформление.

⁴⁰ Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. С. 51.

Сознание того, что идеология (в частности и прежде всего догматизированное марксистское учение) вовсе не собирается сходиться с исторической сцены, было одним из ферментов тотального отчаяния Ильенкова, завершившегося трагически и страшно⁴¹.

Мамардашвили сумел преодолеть резиньяцию и помог другим справиться с нею. Он добился этого ценой отказа от марксизма, которым вдохновлялся на протяжении двух десятилетий.

Знаменательно, что от марксистской неоортодоксии философов-шестидесятников Мераб отошел «по кантианской тропе». Совершившаяся в нем «умоперемена» отчетливее и ярче всего запечатлена в спецкурсе о философии Канта, зачитанном в Тбилиси и в Москве в конце 70-х гг. и опубликованном (уже после смерти Мераба Константиновича) под названием «Кантианские вариации». Слово «вариации» он употреблял в том же смысле, какой вкладывают в него музыканты-импровизаторы («вариации на темы Шуберта», «вариации на тему Бизе»).

Одна из тем спецкурса (неслаженного, эскизно неряшливого, но на редкость выразительного) – кантовское «als ob» («как если бы»): обсуждение вопроса о возможности отстраненно-условного (в пределе – иронического) отношения к концептуальным построениям и поведенческим актам.

Но об этом чуть позже. Сперва я хотел бы привлечь внимание к тому, что в конце 70-х гг. Мамардашвили основательно проработал проблему *стоического отстранения* от объективно-принудительных форм общественного сознания. Под отстранением он понимал *непримиримое отвержение* идеологий, считающееся, однако, с необходимостью непредвидимо длительного сосуществования с ними – сосуществования мирного, отвечающего максимам *терпимости* (толерантности)⁴².

В сущности говоря, деидеологизация трактовалась Мамардашвили как *общая эмансипация сознания*, принципиально не отличающаяся от любой другой эмансипации, то есть от непредвидимо длительной борьбы за гражданские права, которую приходится вести в государстве, еще далеко не являющемся правовым.

Еще раз просмотрев книгу «Как я понимаю философию», оживив в памяти слышанные мною лекции Мераба, припомнив нашу работу над когда-то нашумевшей «тройственной статьей»⁴³, наконец, наши личные беседы, я вижу, что в 70-е гг. Мамардашвили немало потрудился и над своего рода «моральным кодексом», отвечающим позиции стоического отстранения.

Вот как могли бы звучать три его важнейшие негативные максимы:

1. *Вступая в бой с идеологиями, не надейся на спасительную миссию каких-либо партийно сплоченных коллективов, оформляющих особую социальную принадлежность.* Из-под власти идеологий людей нельзя вывести общественными группами, то есть классами, сословиями, прослойками, этносами и другими социальными множествами.

Деидеологизация в основе своей может быть только персональной. Ее не достигнешь без негарантированного, упорного самовоспитания, и эффективные контридеологичные коллективы чаще всего появляются на свет как объективный побочный результат автономных усилий, предпринятых многими и многими социально разъединенными людьми.

⁴¹ 21 марта 1979 г. Эвальд Васильевич покончил собой.

⁴² Об отношении непримиримости и интолерантности, о терпимости как добродетели непримиримых см.: Соловьев Э.Ю. Толерантность как новоевропейская универсалия // Демоны мира и боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире. Киев, 1997. С. 97–113.

⁴³ Имеется в виду: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч.

2. *Не спеши громить идеологии. Их надо прежде лишить приверженцев, начав с самого себя.* Аудитория, ввергнутая в сомнение теми, кто сам радикально сомневался и ловил себя на заблуждениях, – это самый серьезный урон, который могут понести идеологии. Это парализующий эффект неэкспансивной критики. Первая задача, которая стоит перед философски грамотным противником идеологий, – снижение степени заангажированности зараженных ими людей – степени *самоотдачи*⁴⁴.

3. *Не позволяй втягивать себя в идейную борьбу, ведущуюся в режиме идеологической «холодной войны»; не участвуй в пропагандистских и контрпропагандистских акциях, рассчитанных на травливание соперников.* Победы, достигаемые в идеологической «холодной войне», – это временные, а иногда и пирровы победы. Чтобы избежать последних, надо запретить себе популистский дискурс: никогда не приравнивать свою мысль к речевым стандартам массового сознания, расчлененного и расквартированного по «социальным интересам».

* * *

Теоретическим ответом Мамардашвили на застой и ползучую рестализацию было все более пристальное взглядывание в позднего Маркса и проработка темы «превращенных форм».

«Ложное сознание» (акцентирую это еще раз) – не просто лживые фразы и концепции, кем-то надстроенные над действительными отношениями, но также (причем в глубинном слое своем) объективно заданные иллюзии, *встроенные* в эти отношения. – Наличные превратности одновременно и разом *и бытия, и сознания*. Никакие политические инициативы, никакие высокие решения не могут их смести или выкорчевать. От человека, который уже увидел ложность ложного сознания, требуется поэтому умение ждать, умение сосуществовать с уцелевшими компонентами наспех атаковавшей идеологии.

Мамардашвили видел, что где-то к 1970 году (к началу застоя) в стране уже появилась большая масса людей (партийных и беспартийных), не доверявших коммунистической идеологии и недовольных ею. Но подобное самосознание явно препятствовало элементарной социальной адаптации, затрудняло участие человека в устоявшейся жизни общественных коллективов.

Как свидетельствовали многие, диссидентское разрешение ситуации отнюдь не казалось Мерабу единственно правильным. Нормальное, нравственно приемлемое отношение к уже неавторитетной, но все еще влиятельной и институционально властной идеологии он и увидел в *отстраненном исполнении* предусмотренных ею процедур и штампов. Такое поведение Мамардашвили называл «ритуальным» или «церемониальным» следованием «превращенной форме». На неминуемо случающуюся при этом абсурдность происходящего надо просто не обращать внимания. Так, например, как это делает человек, который поднимает стакан с водкой *за здоровье*, прекрасно понимая, что водка и здоровье суть «вещи несовместные». С таким же «выключенным мышлением» (в пределе – с холодной иронией) можно идти на

⁴⁴ Термин «самоотдача» был введен в публицистику выдающимся критиком коммунистической идеологии А. Кестлером, одним из любимых писателей Мераба Мамардашвили. «Всех семи грехов, – писал Кестлер, – опаснее восьмой – ложно ориентированная самоотдача» (Цит. по: *Рубцов А.В.* Постмодернизм в политике – просто беда. URL: http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html (дата обращения: 15.05.2017).

демонстрацию «вместе со всей бригадой», «со всей лабораторией» и даже (коли тебе поручили) нести транспарант с портретом Ленина и его неистовым пророчеством: «Победа коммунизма неизбежна!».

Последнее не может помешать тому, чтобы лояльный демонстрант в идейно-теоретических спорах со всей непримиримостью критиковал ленинский коммунистический фатализм. Однако и в спорах он обязан вести себя «политкорректно», то есть ни в коем случае не оскорблять чувства верующих в Ильича.

* * *

Э.В. Ильенков и М.К. Мамардашвили – два оригинальных, совершенно непохожих друг на друга мыслителя. Но оба они – наши отечественные неомарксисты, и между ними существует богатая, многоплановая и чрезвычайно продуктивная *перекличка*. Самое же удивительное заключается в том, что, перекликаясь друг с другом, они перекликаются еще и с третьим, *великим* мыслителем – с Иммануилом Кантом⁴⁵.

Представить Ильенкова, Канта и Мамардашвили как трех *надвременных соавторов* – затея, которая кажется совершенно надуманной. И все-таки в завершение всей этой публикации я – как историк философии – именно ее намерен реализовать. Я попытаюсь публицистически аннотировать совместный труд Ильенкова, Мамардашвили и Канта, увиденный мною еще где-то в середине 70-х гг. минувшего века, а затем снова и снова обдумывавшийся. Я постараюсь изложить их концепцию кратко, декларативно и *напрямую от себя* (если угодно «за своей подписью»), не ссылаясь больше на тексты Ильенкова, Мамардашвили и Канта, которые в предыдущих разделах этого очерка цитировались и пересказывались достаточно щедро. Я сделаю это, прорабатывая разъясняющие определения трех понятий, которые вошли в заголовок моей публикации, а именно – «идеологии», «критики» и «философии».

Идеология – это доктринально оформленное ложное сознание, которое, как правило,

- а) выдает известный частный, особенный интерес за *всеобщий*;
- б) предъявляет относительные, исторически обусловленные истины в качестве безусловных и даже абсолютных («*истин в последней инстанции*»);
- в) сообщает своим определениям и ключевым констатациям амбицию *руководящих текстов*.

Еще раз напомним и подчеркнем: термин «идеология» был введен для обозначения особого рода обмана (лжи и фальши). Это термин-пейоратив, то есть осудительно-негативное выражение. Именно в данном значении оно со времен Маркса вошло в культуру и сохраняется в ней. Выражения «научная идеология», «философская идеология», «достойная идеология» суть такая же семантическая нелепость, как, скажем, «научная демагогия», «добросовестная фальсификация» или «достойная проституция».

⁴⁵ Удивительное на этом не кончается: только что обозначенная мною перекличка позволяет разглядеть принципиальную совместимость (возможно, необходимую взаимодополнительность) концепций сознания, разработанных *Кантом и Марксом*. Неомарксизм Ильенкова и Мамардашвили тяготеет к тому, чтобы быть «кантомарксизмом». Я ввожу это выражение по аналогии с «фрейдомарксизмом», уже прижившимся наименованием одного из самых ярких течений на подиуме современных теорий идеологии (напомним о Л. Альтюссере, Ж. Лакане и С. Жижеке).

Может ли идеология содержать в себе истинное знание (научное, философское, теологическое)? – Может и, случается, содержит его в большом объеме.

Но все дело в том, что истинное знание присутствует в идеологии как задействованное – как вмонтированное в обман. Объем участвующего в идеологиях истинного знания – это сплошь и рядом просто мера ловкости, хитрости и лукавства работавших над ними идеологов.

Осудительно-негативное отношение к идейным образованиям, обнаруживающим приметы и признаки идеологий, можно назвать презумпцией, которой должны следовать и наука, и философия, и выстраданная религиозная вера. Никакие фрагменты истинного знания в составе влиятельных идеологических построений презумпции этой (презумпции недоверия) ни отменить, ни поколебать не могут. Идеологии подлежат аналитической проверке как *доктринальное целое* и, покуда она не состоялась, не могут быть выведены из-под подозрения.

Но тут же встает другой, чрезвычайно трудный вопрос. А ведет ли аналитическая проверка (верификация) идеологий – пусть самая тщательная и строгая – к их крушению и умерщвлению? Теряют ли они свою силу и власть подобно уличенным сплетням, фальшивым деньгам или сфабрикованным компроматам?

Со времен Маркса накоплен и проанализирован огромный материал, свидетельствующий о том, что никакая разоблачительная, верификационная работа не обеспечивает изничтожения идеологий. Они когнитивно неодолимы. Они выстаивают, возрождаются и являются на свет в новой форме. Это происходит прежде всего потому, что доктринально оформленные идеологии опираются, как на свой преднабденный базис, на стихийно складывающиеся и объективно заданные (если угодно, «протоидеологические») структуры сознания: на видимости и социальные фетиши.

Великая заслуга Маркса состояла в том, что он разглядел эти структуры и обрисовал когнитивную неодолимость идеологий. Последние не сойдут с исторической сцены, пока существуют сами отношения людей, порождающие, производящие объективные видимости. Единственно надежный путь к устранению (более точно – к отмиранию) идеологий Маркс усматривал поэтому в социальной революции, предполагающей и крутую ломку политической системы, и изменение всего режима собственности, и массовую подвижническую практику, радикально обновляющую самого человека. Тотальный обновительный процесс казался ему исторически подготовленным, близким и краткосрочным.

Это утопическое ожидание (хотя, как я уже объяснял, его и можно считать исторически оправданным) было безжалостно опровергнуто в последующие полтора столетия⁴⁶.

Следует ли отсюда, что сама Марксова теория идеологии просто перечеркнута историей и что в философии и культуре XVIII–XIX вв. **не было** материала, пригодного для ее корректировки и целительной ревизии? Уверен, что не следует.

На момент, когда основоположники марксизма предъявили миру свою трактовку идеологии, уже наметилась иная (некогнитивная) версия аналитической проверки видимостных образований, совместимая с постулатами Маркса. Говоря в общих чертах, речь шла об «испытании видимостей на

⁴⁶ См.: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. I // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 15–16.

подлинность». Более точно: о возможности отношения к видимостям как к самообманам – о восприятии их как таких структур сознания, которые сродни искушениям и соблазнам и задаются обманываемому человеку *не без собственного его содействия* (не без его сопричастности и вины). Не обеспечивая напрямую ни изничтожения идеологий, ни даже их отмирания, позиция эта позволяет, однако, *персонально высвободиться из-под власти идеологий* – позволяет всякому, кто ее выбрал и выдерживает со стоическим упорством. Она во многом подобна аутотерапии в трактовке психоанализа, а философски подготовлена *кантовским пониманием сознания и мышления*.

Разъясняя этот тезис, я должен перейти ко второму понятию, вошедшему в заголовок моего доклада, – к понятию *критики*.

В высказывании «философия как критика идеологий» оно имеет в виду *очищение сознания*.

Последнее может осуществляться в двух режимах: как критика в обычном смысле слова (я буду называть ее «экстериорной») и как самокритика (я буду называть ее «интериорной»).

Экстериорная критика ложного сознания – это критическое нападение на *чужое сознание*: частно-индивидуальное, групповое и, наконец, общественное. Такой критике постоянно подвергают друг друга сами враждующие идеологии. Ее (через экспертизу) то и дело ведет наука. Прежде всего – социальная наука. Особенно активно, квалифицированно и целенаправленно – социология знания.

Что касается интериорной критики, то это – работа по очищению моего собственного сознания от взращенных или усвоенных мною заблуждений. Раньше всего – от самообманов.

Эталонным образом интериорная критика представлена в религии, в непременно предполагаемом и культивируемом ею страдательно-креативном усилии раскаяния – по-гречески «метанойя» (умоперемена).

Смысловую компоненту «метанойи» содержит в себе и философское понятие критики, зародившееся в позднем немецком просвещении и отчеканенное в кантовском проекте «критики чистого разума».

«Критика», как ее понимает Кант, имеет в виду самоочищение разума от порождаемых им же самим заблуждений и иллюзий; она замыкается на немыслимое для раннего просвещения понятие «дисциплины самого разума» и подпадает под метафору выплавки метала из руды⁴⁷.

Критика, трактуемая по-кантовски, позволяет увидеть феномен *науки*, постоянно сталкивающейся с ею же порожденными *псевдонаучными построениями* (К. Ясперс назовет их «научными суевериями») ⁴⁸. Далее – феномен философии, вынужденной вести борьбу с *псевдофилософскими учениями* (неокантианцы начала XX века именовали их «популярной остаточной метафизикой»). Наконец – феномен *теологии*, которой приходится сражаться с богословски оснащенным *лжеверием* (в протестантской неоортодоксии – например, у Д. Бонхёффера – оно обозначено как «идеологизированная религия», иногда – просто как «религия»).

⁴⁷ См. об этом подробнее: *Соловьев Э.Ю.* «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта) // Историко-философский ежегодник. 2011. М., 2012. С. 214–218.

⁴⁸ Знаменательно, что первый, кто зафиксировал и обстоятельно проанализировал этот феномен, был... К. Маркс. В «Теориях прибавочной стоимости» он уделил много внимания описанию и осуждению вульгарной политэкономии, которая может быть с полным основанием определена как идеологизированная экономическая наука.

Но, пожалуй, самое существенное заключается в том, что критика, трактуемая по-кантовски, делает возможным следующее позиционирующее утверждение: философская критика идеологий – это такого рода усилие, в котором экстериторная критика непременно должна быть *продолжением* интиторной. Или просто: это усилие, где критика в обычном смысле слова является продолжением самокритики и *подымается на ее дрожжах*.

Можно сказать, что философская критика идеологий стоит под евангельским девизом, рекомендуя удалить бревно из собственного глаза, прежде чем станешь искать и выковыривать соринку в чужом.

Философия начинается с удивления. Философская критика идеологий отвечает своему понятию только там, где она начинается с горького и обескураживающего удивления, что я, со всеми моими рациональными очевидностями, пребываю тем не менее под властью бытующих иллюзий, как правило, тенденциозных. Где нет этого горестного первоимпульса – *implicite* содержащего в себе лютеровское “*mea culpa*” («моя вина»), – критик идеологий не может подняться до исследовательской свободы и смелости, которые одни только позволяют нанести идейному противнику разящий удар. Критика, не базирующаяся на раскаянии и самоочищении сознания, чаще всего оказывается просто бесплодной бранью. И уж в этом случае никто не сочтет ее философской, какие бы чистопородно метафизические категории бузотер (резонер-скандалист) ни употреблял.

Что же такое сама философия в соотнесении с задачей критики идеологий? – Философию в этом контексте можно определить как *теорию сознания* (дефиниция, которую М.К. Мамардашвили озвучил в конце 70-х годов, хотя, на мой взгляд, к ней уже отначала тяготела вся «философская оттепель», безграмотно и огульно подведенная под понятие «гносеологизма»). Какой вид, какой тип философии наиболее необходим, наиболее пригоден для критики идеологии?

Я не знаю ни одного выдающегося философа, наследие которого не имело бы отношения к теории сознания и, соответственно, не могло бы быть привлечено к обсуждению проблематики идеологий.

Но, пожалуй, самое калорийное топливо для такого обсуждения доставляла и доставляет *философия истории*.

Утверждая это, я, однако, должен сделать существенную оговорку.

Время наивысшего влияния философии истории – это XIX в.. Но именно он оказался и временем наивысшего подъема *историософской спекуляции*, которая породила одно из самых прельстительных и коварных идеологических образований, а именно – *историцизм*. Сегодня философия истории пригодна для критики идеологий лишь в той мере, в какой она преодолевает историцизм и подчиняет себя проекту открытой истории⁴⁹.

Однако главное для темы идеологий – не то, как философия определяет по предмету и как ее затем расчлняют на течения, направления, проблемно-тематические области философского знания. Главное здесь – как общество относится к самому *занятию философией*, как философия осваивается, преподается, культивируется. И я хотел бы акцентировать мысль, которая контрапунктом проходила через весь мой доклад: ситуация воинствующего идеологизма, в которую забросило нас современное информационное противоборство, требует самого пристального внимания к состоянию всего современного образования, к положению философии в этом образовании и ставит перед вопросом: *что такое просвещение в XXI веке?*

⁴⁹ Об этом достаточно много сказано в первой части настоящей публикации – см.: *Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. I. С. 12–14.*

Именно это делает предельно актуальным тот подход к проблеме идеологии, который был впервые обрисован Э.В. Ильенковым в работах 60–70-х годов и обозначен такими его понятиями, как «социальная педагогика» и «философская педагогика». Исключительно значимым при этом делается непреднамеренное, надвременное созвучие текстов Ильенкова и замечательной статьи Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Кантовский девиз “*Sapere aude*” («имей мужество мыслить сам») в работах Ильенкова подымается до понимания того, что самостоятельное мышление не может утвердиться в современном образовании без культивирования расположенности и способности к философским занятиям.

И вот тезис, который я считаю одним из ключевых: философия в ее противостоянии идеологиям – это прежде всего просто *философствование*, то есть увлеченное автономное размышление отдельного конкретного человека (любого и всякого) над явившимися ему смысложизненными вопросами. И отдадим себе отчет в том, что вопросами этими – о смерти и бессмертии, о боге и космосе, о космополисе и о родине, о морали и праве – во все времена (и, конечно же, сегодня) обеспокоены тысячи и тысячи людей.

В течение более полувека выражение «философствование» встречалось у нас не иначе, как презрительной усмешкой. – Усмешкой пролетариата над интеллигенцией и усмешкой советской интеллигенции над интеллигенцией «западной», «мелкобуржуазной», – пестрой и немобилизованной.

Сегодня, слава богу, можно, не опасаясь конформистского погрома, утверждать, что философствование есть одно из достойнейших человеческих занятий. И, что особенно важно, видеть в нем интеллектуальную деятельность, которая при господстве масс-медиа и пропагандистско-идеологическом беспределе становится «условием сохранения самого разума» (выражение И. Канта). Используя Марксово понятие свободного времени⁵⁰, можно утверждать, что перед угрозой общей умственной деградации, которую таит в себе информационное противоборство, время это должно бы затрачиваться прежде всего на философствование как определяющую компоненту истинного просвещения. Эта задача более настоятельна, более понятна и осуществима, чем творческий труд и всестороннее развитие личности, под которые свободное время было подведено в Марксовом идеале коммунизма⁵¹.

Философствование есть непрменный духовный запрос каждого мыслящего человека, тем более настоятельный, чем сложнее условия его социальной и интеллектуальной жизни. Используя термины, прочно вошедшие в «постклассический» лексикон, можно сказать, что философствование – это прежде всего *экзистенциальная аналитика, направленная на выработку стойкой философской веры*⁵².

⁵⁰ Свободное время как мера подлинного общественного богатства.

⁵¹ Тем, кто все-таки склонен видеть в ней всего лишь мечтательный и кабинетный проект, я хотел бы напомнить, что замысел возможно более раннего приобщения молодежи к целенаправленному и свободно организованному философскому размышлению все чаще и во многих странах включается сегодня в программы общего образования (см.: Юлина Н.С. Философия для детей. М., 1996).

⁵² При этом необходимо сразу заметить, что экзистенциальная философия и экзистенциализм – далеко не одно и то же. Более того, экзистенциалистские концепции, как показывают исследования последних двух-трех десятилетий, вовсе не являются наилучшим примером фиксации и осмысления смысложизненных (экзистенциальных) проблем. Это хорошо показано в последней книге Т.А. Кузьминой: Кузьмина Т.А. Экзистенциальная философия. М., 2014.

Философствовать – значит сосредоточиться на вопросе о смысле жизни. Всякий человек так или иначе делает это, принимая ключевые, «судьбические» решения (таков, например, выбор призвания, который уже со времен Гёте осмысливается как экзистенциальная проблема).

Но сосредоточение на смысле жизни имеет еще и другое, негативное измерение. Таково *радикальное отвлечение* от текущих забот, прежде заслонивших от меня все мироздание.

Словари определяют «философствование» как «отвлеченные рассуждения». На дефиниции лежит печать иронии. Но обоснованна ли ирония?

В 50-х годах прошлого века М. Хайдеггер, размышляя над понятием философствования, написал краткий, но весьма выразительный очерк, посвященный немецкому глаголу “*besinnen sich*”⁵³.

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», «оглянуться», «одуматься», «образумиться», «остановиться, чтобы помыслить». Он (русский язык) 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 действия, духовно вслушаться в смысл Божьего Слова.

В нашей стране толкование философствования, совершенно аналогичное хайдеггеровскому, предложил М.К. Мамардашвили. В работах 80-х годов, будучи уже «постмарксистом»⁵⁴, он в разных выражениях разъяснял, что состояние философствования – это пауза, приостановка целенаправленно практического мышления, которая позволяет человеку как бы откуда-то со стороны взглянуть на весь свой «жизненный мир». (Здесь нельзя не вспомнить и замечательный термин «остранение» [предметов или ситуаций], когда-то введенный В. Шкловским в литературоведение.)

Итак, философствование как отвлеченное размышление есть опоминание, умственная пауза, остранение, отрешение от жизненной суеты. В качестве такового оно вызволяет человека из прагматики, заглушает в нем расчетливость и программный образ мысли, снимает обязательность настоятельных интересов. Но ведь все это (и прагматика, и расчетливость, и настоятельные интересы) есть утилитарный фундамент, на котором возводятся идеологии. Если человек увидел, что его влечения и устремления суетны, им уже трудно играть, руко-водить, манипулировать. Сознание такого человека как бы размагничивается, и он плохо притягивается стальными массивами идейных доктрин. Но это означает, что момент философствования оказывается моментом деидеологизации. Последняя может быть поддержана и развита.

Опыт философствования и философская отрешенность в той или иной форме претерпеваются всяким мыслящим человеком. Это следует понять прежде всего философам с квалификацией, философам *ex professo*, философам-теоретикам. Реципиент, к которому они обращаются, кто бы он ни был, во все не находится в состоянии философской наивности. Как правило, он давно уже ищет свою смысложизненную правду и знает, что такое “*besinnen sich*”. Философ *ex professo* должен расслышать его поиски, встретить их уважением

⁵³ Heidegger M. Wissenschaft und Besinnung // Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1954. S. 31–46.

⁵⁴ О типе философии, которую исповедовал «поздний Мамардашвили», см.: Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник. 1998. М., 2000. С. 387–407.

и далее – предложить *долгосрочное собеседование на равных*. Именно такая (креативная) коммуникация, имеющая своим идеалом *соавторство* учителя и ученика, составляет суть современного *философского просвещения*.

Одна из серьезнейших задач, которые встают перед *философом-учителем* в его свободном общении с *философом-учеником*, состоит в том, чтобы разъяснить последнему исключительную значимость случившегося с ним отторжения от суетных, как правило, конформистски принудительных, текущих забот. В частности (и, может быть, прежде всего), надо помочь ему понять, что он побывал в состоянии деидеологизации. Это кладет начало построению продуманной *контридеологической самозащиты*.

Первая часть этой публикации замыкалась на задачу научной экспертизы идеологической продукции. Я говорил о том, что наш философский цех мог бы немало сделать для налаживания экспертно-рецензионной работы российского ученого сообщества. Работу эту можно сравнить с *дезинфекцией*, поражающей идейную заразу.

Завершая мои очерки, я обращаю внимание на другую сторону критики идеологии как масштабной междисциплинарной проблемы – на задачу контридеологической самозащиты и аутотерапии. Я уверен, что она решается прежде всего средствами философского просвещения. Последнее, если угодно, *укрепляет иммунитет* в отношении идейной заразы. Сами очаги свободного философствования напоминают при этом правозащитные объединения.

Уже четверть века в нашей стране не существует философии, вмонтированной в идеологическую систему культпросвета и агитпропа. Нет лекционных курсов, которые сперва продумывались кабинетно и гелетерски (в соответствии с инструктивной матрицей диамат-истмата), а затем трафаретно популяризировались.

Нет, и слава богу, что нет, поскольку практика эта изначально противоречила своеобразию философского мышления и знания. А что приходит ей на смену?

Есть отрадные свидетельства того, что в сегодняшней России рождаются новые формы изучения и обсуждения философии: в охотцу посещаемые лектории, «круглые столы», интеллектуальные кружки, клубные встречи, читательские объединения при библиотеках. Они быстро наращивают свой творческий потенциал, если в их работе (как руководители, лекторы, соперники в «ментальных дуэлях») участвуют философы высокой квалификации.

Добротный материал для обсуждения этой темы дает дискуссия, состоявшаяся в Институте философии РАН на презентации книги «Анатомия философии: как работает текст»⁵⁵. Дискуссия показывает, что очаги и питомники «истинного просвещения» (в смысле Канта) ныне уже существуют и что именно они обещают стать новым публичным пространством деидеологизации и философской критики идеологий. Говоря языком того же Канта, «это по крайней мере не невозможно».

Шансы на успех повысятся, если участники философских просвещенческих объединений

- (а) сделают идеологию одной из регулярно обсуждаемых тем,
- (б) свяжут эту тему с проблематикой реформы образования,
- (в) вспомнят и обдумают (надеюсь, лучше, чем это делаю я) одно из самых любопытных завоеваний нашей национальной философской традиции: неомарксистские теории мышления и сознания, зародившиеся в лоне «московской философской оттепели».

⁵⁵ Ключевые выступления, прозвучавшие на презентации, только что опубликованы в журнале «Вопросы философии» (см.: Обсуждение проекта «Анатомия философии: как работает текст» // *Вопр. философии*. 2017. № 7. С. 104–142).

Список литературы

- Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер / Ред. и сост. Е.М. Мамардашвили. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016. 184 с.
- Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Республика, 1991. 464 с.
- Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках. Т. I: Трактаты и статьи (1764–1796) / Изд. Н.В. Мотрошиловой и Т.Б. Тушлингом. М.: Камі, 1994. 587 с.
- Копнин П.В.* Диалектика // Философская энциклопедия / Глав. ред. Ф.В. Константинов. Т. 1. М.: Сов. энцикл., 1960. С. 474–478.
- Кузьмина Т.А.* Экзистенциальная философия. М.: Канон+, Реабилитация, 2014. 352 с.
- Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990. 362 с.
- Мамардашвили М.К.* Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // *Вопр. философии.* 1989. № 7. С. 112–118.
- Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С.* Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) // *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, 2010. С. 125–182.
- Мотрошилова Н.В.* История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве // *История философии в формате статьи / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая.* М.: Культурная революция, 2016. С. 35–70.
- Мотрошилова Н.В.* Отечественная философия 50–80-х гг. XX в. и западная мысль. М.: Акад. проект, 2012. 376 с.
- Науменко Л.К.* Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени. URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104> (дата обращения: 15.05.2017).
- Новохатько А.Г.* Феномен Ильенкова // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Республика, 1991. С. 5–16.
- Обсуждение проекта «Анатомия философии: как работает текст» // *Вопр. философии.* 2017. № 7. С. 106–142.
- Рубцов А.В.* Постмодернизм в политике – просто беда. URL: http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html (дата обращения: 15.05.2017).
- Соловьев Э.Ю.* Моховая, 11 – Волхонка, 14 // Философская оттепель и падение догматического марксизма в России. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова в воспоминаниях его выпускников / Сост. В. Шестаков. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 84–109.
- Соловьев Э.Ю.* «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта) // *Историко-философский ежегодник.* 2011. М.: Канон+, 2012. С. 214–218.
- Соловьев Э.Ю.* Предисловие // *Массовая культура – иллюзии и действительность / Сост. и авт. предисловия Э.Ю. Соловьев.* М.: Искусство, 1975. С. 3–27.
- Соловьев Э.Ю.* Толерантность как новоевропейская универсалия // *Демоны мира и боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире / Ред. С. Макеев.* Киев: Політична думка, 1997. С. 97–113.
- Соловьев Э.Ю.* Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обольщения, недоделанные дела // *Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX в.: в 2 кн. Кн. II: 60–80-е гг. / Под ред. В.А. Лекторского.* М.: РОССПЭН, 1998. С. 108–118.
- Соловьев Э.Ю.* Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // *Историко-философский ежегодник.* 1998. М.: Наука, 2000. С. 387–407.
- Юлина Н.С.* Философия для детей. М.: ИФ РАН, 1996. 241 с.
- Heidegger M.* Wissenschaft und Besinnung // *Heidegger M.* Vorträge und Aufsätze. Pfullingen: Günter Neske, 1954. S. 31–46.
- Mannheim K.* Ideologie und Utopie. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929. 250 S.

Philosophy as a critique of ideologies

Erikh Soloviev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ersolov@yandex.ru

This article seeks to explain a specific interpretation of the relation between philosophy and ideology which emerged in the period of ‘Moscow philosophical thaw’ and gained considerable popularity with the Sixtiers. The author centres his attention on two neo-Marxist theories, the theory of thinking as developed by Evald Ilyenkov and the theory of consciousness expounded by Merab Mamardashvili. It can be shown that both theories have much in common: they both use the term ‘ideology’ only as a pejorative; they share a similar understanding of ‘the ideal’ (Ilyenkov) and ‘the form’ (Mamardashvili); they give equally deep consideration to the problem of illusions, objective appearances, ‘objective forms of thinking’ and ‘converted forms’. Not only do Ilyenkov and Mamardashvili engage in a complex reciprocal interaction, they also interact with Kant as author of the essay on *What is Enlightenment?* An analysis of this ‘timeless co-authorship’ demonstrates that no struggle for the liberation of humankind from the power of ideologies can be successful unless a) a radical reform of education has been accomplished, b) philosophical education is promoted in a form that is free from the drawbacks and limitations of traditional enlightenment.

Keywords: philosophy, ideology, enlightenment, false consciousness, appearances, transformed forms, philosophical critique, philosophical thaw, neo-Marxism, Ilyenkov, Mamardashvili

References

- Heidegger, M. “Wissenschaft und Besinnung”, in: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günter Neske, 1954, S. 31–46.
- Ilyenkov, E. *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Respublika Publ., 1991. 464 pp. (In Russian)
- Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Works in Original with a Parallel Russian Translation], Vol. I, ed. by N. Motroshilova and T. Tushling. Moscow: Kami Publ., 1994. 587 pp. (In Russian)
- Kopnin, P. “Dialektika” [Dialectics], *Filosofskaya entsiklopediya* [Encyclopedia of Philosophy], ed. by F. Konstantinov, Vol. 1. Moscow: Sovetskaya entsiklopediya Publ., 1960, pp. 474–478. (In Russian)
- Kuz'mina, T. *Ekzistentsial'naya filosofiya* [Existential philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ.; Reabilitatsiya Publ., 2014. 352 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, E. (ed.) *Vstrecha: Merab Mamardashvili – Lui Al'tuser* [Merab Mamardashvili – Louis Althusser: an encounter]. Moscow: Fond Meraba Mamardashvili Publ., 2016. 184 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M. “Soznanie – eto paradoksal'nost', k kotoroi nevozmozhno privyknut'”, [Consciousness is a paradox to which one can never grow accustomed], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 7, pp. 112–118. (In Russian)
- Mamardashvili, M. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How do I understand philosophy]. Moscow: Progress Publ., 1990. 362 pp. (In Russian)
- Mamardashvili, M., Solov'ev, E. & Shvyrev, V. “Klassicheskaya i sovremennaya burzhuaznaya filosofiya (opyt epistemologicheskogo sopostavleniya)” [Classical and modern bourgeois philosophy (an essay in comparative epistemology)], in: M. Mamardashvili, *Klassicheskii i neklassicheskii idealy ratsional'nosti* [Classical and non-classical ideal of rationality]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2010, pp. 125–182. (In Russian)

Mannheim, K. *Ideologie und Utopie*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929. 250 S.

Motroshilova, N. "Istoriya filosofii: stat'i, ikh rol' v nauke i v publichnom prostranstve" [History of philosophy: philosophical papers, their role in scholarship and in public space], *Istoriya filosofii v formate stat'i* [History of Philosophy in the Form of Philosophical Papers], ed. by Yu. Sineokaya. M.: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2016, pp. 35–70. (In Russian)

Motroshilova, N. *Otechestvennaya filosofiya 50–80-kh godov XX v. i zapadnaya mysl'* [Russian philosophy in 1950–1980ies and Western thinking]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012. 376 pp. (In Russian)

Naumenko, L. "Eval'd Il'enkov: portret v inter'ere vremeni" [Evald Ilyenkov. A portrait of the philosopher and his age] [<http://www.alternativy.ru/ru/node/1104>, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

Novokhat'ko, A. "Fenomen Il'enkova" [The phenomenon of Il'enkov], in: E. Il'enkov, *Filosofiya i kul'tura* [Philosophy and Culture]. Moscow: Respublika Publ., 1991, pp. 5–16. (In Russian)

"Obsuzhdenie proekta 'Anatomiya filosofii: kak rabotaet tekst'" ['Anatomy of philosophy: how the text works'. Discussion of the project], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 7, pp. 106–142. (In Russian)

Rubtsov, A. "Postmodernizm v politike – prosto beda" [Postmodernism in politics is a disaster] [http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html, accessed on 15.05.2017]. (In Russian)

Solov'ev, E. "Mokhovaya 11 – Volkhonka 14", *Filosofskaya ottepel' i padenie dogmaticheskogo marksizma v Rossii. Filosofskii fakul'tet MGU im. M.V. Lomonosova v vospominaniyakh ego vypusknikov* [Philosophical Thaw and the Fall of Dogmatic Marxism in Russia. The faculty of philosophy of Moscow State University in the memories of its alumni], ed. by V. Shestakov. Moscow; St.Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2017, pp. 84–109. (In Russian)

Solov'ev, E. "Ne dai mne Bog soiti s uma... (maksima samosokhraneniya razuma v antropologii Kanta)" ['God preserve me from madness!' (the maxim of self-preservation of reason in Kant's anthropology)], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 2011. Moscow: Kanon+ Publ., 2012, pp. 214–218. (In Russian)

Solov'ev, E. "Ekzistentsial'naya soteriologiya Meraba Mamardashvili" [The existential soteriology of Merab Mamardashvili], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook], 1998. Moscow: Nauka Publ., 2000, pp. 387–407. (In Russian)

Solov'ev, E. "Filosofskii zhurnalizm shestidesyatykh: zavoevaniya, obol'shcheniya, nedodelannye dela" [Philosophical journalism of the sixties. Achievements, delusions, unfinished tasks], *Filosofiya ne konchaetsya... Iz istorii otechestvennoi filosofii. XX vek: v 2 kn. Kn. II: 60–80-e gg.* [From the History of Russian Philosophy of the 20th Century], ed. by V. Lektorskii. Moscow: ROSSPEN Publ., 1998, pp. 108–118. (In Russian)

Solov'ev, E. "Predislovie" [Preface], *Massovaya kul'tura – illyuzii i deistvitel'nost'* [Mass culture: illusions and reality], ed. by E. Solov'ev. Moscow: Iskusstvo Publ., 1975, pp. 3–27. (In Russian)

Solov'ev, E. "Tolerantnost' kak novoevropeiskaya universal'ya" [Tolerance as a new universal European value], *Demony mira i bogi voyny. Sotsial'nye konflikty v postkommunisticheskom mire* [Demons of War and Gods of Peace. Social Conflicts in Post-Communist World], ed. by S. Makeev. Kiev: Politichna dumka Publ., 1997, pp. 97–113. (In Russian)

Yulina, N. *Filosofiya dlya detei* [Philosophy for Children]. Moscow: IPh RAS Publ., 1996. 241 pp. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Р.В. Савинов

ПЕРИПЕТИИ КОММЕНТАРИЯ: ПРОБЛЕМА ГЕНЕЗИСА «ИНДЕКСА» К «МЕТАФИЗИЧЕСКИМ РАССУЖДЕНИЯМ» ФРАНСИСКО СУАРЕСА

Савинов Родион Валентинович – кандидат философских наук. Санкт-Петербургская государственная академия ветеринарной медицины. Российская Федерация, 196084, г. Санкт-Петербург, ул. Черниговская, д. 5; e-mail: savrodion@yandex.ru

Цель статьи – рассмотреть предпосылки возникновения «Индекса» к трактату Франсиско Суареса «Метафизические рассуждения». Будучи не только справочным приложением к тексту Суареса, но и неким экзегетическим инструментом, «Индекс» отражает определенное авторское отношение к Аристотелю и комментаторской традиции, частью которой был Суарес. В статье прослеживается становление жанра «Индекса» и его функции в литературном наследии толкователей Аристотеля. Разбираются индексы аверроистов (Марко Антонио Зимара, Юлий Паламед), демонстрирующие смысловое и терминологическое единство содержания аристотелевских сочинений и их арабских комментаторов. Эти индексы часто служили инструментом борьбы с гуманизмом, апеллировавшим к «аутентичному» Аристотелю и отрицавшим авторитет схоластической экзегезы. Автор статьи рассказывает о появлении альтернативных «индексов», в частности работ Франсиско Руиса, опиравшегося как на гуманистическую, так и на схоластическую трактовки Аристотеля, благодаря чему от ангажированного комментария он переходит к высокой критике текстов. «Индекс» Суареса, таким образом, предстает как своеобразный итог длившейся весь XVI в. переоценки наследия Аристотеля и «испытания на прочность» схоластической традиции. В нем находит отражение опыт систематического мышления, выходящего за пределы безусловной апелляции к авторитету. Принимая во внимание, что метафизика с точки зрения традиции, к которой принадлежал Суарес, концентрирует в себе почти исчерпывающее содержание философии, можно сказать, что текст Аристотеля, из которого Суарес *ex professo* исходит в своем труде, становится сам частью сущего, подлежащего метафизическому толкованию. Кроме того, он является памятником полемической культуры раннего Нового времени, связанной как с философским, так и с педагогическими проектами данного периода, что позволяет зафиксировать поле интеллектуальных дискуссий второй половины XVI в.

Ключевые слова: Суарес, метафизика, комментарии, Аристотель, раннее Новое время, схоластика, философия, экзегетика

Одним из самых влиятельных философских трактатов эпохи раннего Нового времени является труд испанского иезуита Франсиско Суареса «Метафизические рассуждения» (“Disputationes Metaphysicae”). Значение его для философии сравнимо лишь со значением Хр. Вольфа для XVIII в. или Гегеля для XIX в. Это основополагающий философский трактат, объемлющий всю классическую проблематику метафизики и затрагивающий почти все философские вопросы, выдвигаемые в эпоху Нового времени.

Вместе с тем это не только самостоятельное произведение, но и звено в богатой традиции, уходящей корнями в раннее Средневековье или далее – к вершинам поздней античной философии. И как часть этой традиции книга Суареса является ее продолжением и в каком-то смысле – оппонентом. Эту сложную связь между традицией, с одной стороны, и творческой индивидуальностью Суареса, с другой, мы и хотим рассмотреть на примере одной части его метафизической системы – вводного раздела, оформленного Суаресом как пересказ или краткое содержание «Метафизики» Аристотеля.

Замысел Суареса понятен и внешне прост. Как он сам признает, «есть немало людей, которые хотели бы видеть нашу метафизику привязанной к книгам Аристотеля: как для того, чтобы лучше уяснить себе, на какие принципы столь великого философа она опирается, так и для того, чтобы, обратившись к ней, можно было бы с большей легкостью и пользой разобраться в самом Аристотеле»¹. Для этого он и создает «Полнейший указатель к “Метафизике” Аристотеля» (или «Индекс», как мы будем называть его далее), который во всех изданиях предворяет самый текст трактата и служит как бы непосредственным введением в философскую проблематику.

Суарес предлагает две мотивировки составления такого «Индекса». Во-первых, он уступает некоторым консервативно настроенным читателям, которые желают видеть в его сочинении только комментарий к Аристотелю. Именно их требованию удовлетворяет данный «Индекс», показывая, что Суарес не отклоняется от *буквы*, а тем более *духа* Аристотеля, как бы вольно ни преобразовывал он *форму* своего комментария. В условиях стандартизации жанров научной литературы, происходившей в то время, это была не только дань послушанию, но и способ легитимации своего понимания, методическое облечение своего творчества в приемлемые для общества формы. Не следует забывать и о том, что аристотелизм был к этому времени «канонизирован» как официальная философия католического мира, отступление от которой считалось в чем-то отступлением от самой веры. Суарес, таким образом, будучи иезуитом и мыслителем, не мог не быть аристотеликом, поэтому в «Индексе» представил вовсе не формальную верность принципам своего ордена.

Во-вторых, на какого читателя мог рассчитывать Суарес? Кому он стремился принести пользу? Ответить на этот вопрос можно двояко. С одной стороны, философ стремится принести пользу любому своему читателю, и «Индекс» становится актом своеобразной откровенности перед ним: дабы не возникло недомолвок или недоразумения, Суарес показывает, откуда он черпает свое философское вдохновение и на что в конце концов опирается, и в этом кроется своеобразный призыв проверить его выводы на соответствие исходным позициям.

С другой стороны, «Метафизические рассуждения» возникли из лекций по метафизике, которые Суарес читал в университете Вальядолида еще на заре своей карьеры. Поэтому данная книга – это не только обращение к чи-

¹ Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Т. 1: Рассуждения I–V / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной. М., 2007. С. 223 (ср. с. 292).

тателю с просьбой обстоятельно вникнуть в содержание аристотелевского трактата, но и предложение профессиональному сообществу более глубоко исследовать традиционную систему ценностей схоластической интеллектуальной культуры, в центре которой с XIII в. стоял именно Аристотель. И здесь «Индекс» оказывался незаменимым орудием, которое позволяло успешно соотносить оригинальный текст Аристотеля с многочисленными комментариями и трактовками, сложившимися в XIII–XV вв.

Как мы видим, «Метафизические рассуждения» оказываются текстом, большим, чем только философский трактат или учебник, и в каждом смысловом поле обнаруживается то своеобразное место, которое занимает «Индекс». Одновременно удовлетворяя и педагогическим, и систематическим, и коммуникативным задачам, данное сочинение представляет также интерес как принадлежащее к традиции *переработки* текста Аристотеля, его трансформации в разные виды *интертекстов*, которые позволяли, исходя из новой такой модификации, развивать перипатетизм.

Вообще, схоластика – в высшей степени интертекстуальная культура. Она в буквальном смысле движется между (*inter*) **текстами**: Библией и Аристотелем, Аристотелем и Августином, Августином и Ареопагитом. Начиная с Абеляра и Петра Ломбардского, схоластика находится в постоянном напряжении между “*sic et non*” различных текстуальных традиций. Средневековые сочинения – трактаты богословов и юристов, поэмы миннезингеров и исторические хроники – сотканы из тысяч цитат, аллюзий, парафраз и намеков. Весьма характерно, что возникает целый каскад длящихся языковых эффектов, вроде указанной Г.В. Вдовиной «гиперопределенности» словаря, который адекватно понимаем только изнутри традиции и составляет огромную проблему для современного читателя².

Возможно, именно против этой эскалации выступила *модифицированная* схоластика, к которой принадлежал и Суарес. Преодоление затруднений схоластической традиции, с одной стороны, и удержание ее позитивного содержания, с другой, составляли задачу мыслителей, выступивших как против Реформации, так и против *recentiores*, новых интеллектуалов Европы, подвергших жесткой критике схоластику и ее культурные основы.

Таким образом, проявляется основная конфигурация того интеллектуального пространства, в котором находился Суарес и в движение которого (по долгу службы и по сфере своих интересов) был активно вовлечен; его трактат приобретает новые черты: философскую актуальность и даже злободневность, обнаруживается точно рассчитанная стратегия, делающая Суареса неуязвимым для критики и, более того, бросающая вызов самым влиятельным противникам, решительно завоевывая их собственное поле интересов. И не меньшую роль, чем основная аргументативная составляющая трактата Суареса, должен был – в его замысле – сыграть и «Индекс». Возможно, даже основную³.

Кто были эти противники, которым готов был противостоять Суарес?

Даже беглый просмотр его труда показывает, что те, с кем мы связываем т. н. новоевропейскую философию, в поле его внимания не попадают – Суарес был их старшим современником. С другой стороны, едва ли он обращал

² См.: Вдовина Г.В. О гиперопределенности философских терминов и трудностях философского перевода // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 309–315.

³ Здесь мы не учитываем тех индексов, которые составлялись для отдельных изданий Аристотеля и представляют собой просто справочный материал. Упоминаемые нами далее произведения имеют, напротив, именно программное значение для того или иного этапа развития схоластики.

ся и к известным представителям Ренессанса, таким как Фичино. Напротив, в его трудах обнаруживается внимание к представителям направления, которое к концу XVI в. уже пережило себя, но и во времена Суареса продолжало оказывать влияние на умственный климат Европы. Это Агостино Нифо, Марко Антонио Зимара, еще ряд менее заметных имен и, конечно, Аверроэс, признанный авторитет обширной и влиятельной школы *аверроистов*.

Аверроисты всегда выступали в оппозиции к официально признанному католической церковью аристотелизму, переработанному Фомой Аквинатом, Дунсом Скотом и другими схоластами и в таком виде усвоенному и философией, и богословием. Напротив, аверроисты выступали за «подлинного Аристотеля», Аристотеля без католической цензуры. Другое дело, что сами они приняли Аристотеля уже переосмысленным его крупнейшим средневековым комментатором – Ибн-Рушдом (Аверроэсом). Именно в его трактовке и предлагали они учение Аристотеля, за что, вероятно, еще в XIII в. при первом выступлении на факультете искусств в Сорбонне и получили меткую кличку “*averroistes*”. История аверроизма трагична, но показательна для характеристики средневекового способа урегулирования конфликтов: неоднократно осужденные и поместными иерархами, и Римом, аверроисты относительно благополучно продолжали существовать еще около трехсот лет и даже смогли быть влиятельным противником собственно католических мыслителей. Итальянские университеты, особенно их медицинские и философские отделения, были своеобразной вотчиной аверроистов, откуда они развернули не только педагогическое, но и информационное наступление, издавая огромное количество своих книг и книг Аверроэса⁴.

Причина их живучести состояла в том, что им с самого начала (т. е. после осуждения 1277 г.) закрыли путь к богословскому факультету, что показалось церковным властям вполне достаточным, и их влияние никогда не распространялось дальше факультетов искусств и медицины. Последнее понятно – Аверроэс был также и медиком и составил огромный медицинский труд “*Colliget*”, который внимательно изучался наряду с сочинениями Галена, Гиппократы и Авиценны. Поскольку же контингент медицинского факультета проходил этап своего образования на факультете искусств, где в обязательном порядке изучали натурфилософию Аристотеля (теологи и юристы зачастую были избавлены от обязательного прохождения младшего факультета), то быстро сформировался единый курс наук, основой для которого стали книги Аристотеля и комментарии Аверроэса. Таким образом, аверроисты смогли обеспечить себе прочное положение, а часто и карьерный рост, в одном из осевых центров средневековой и постсредневековой науки. Ни осуждение 1512 г., ни репрессии против некоторых представителей направления не подорвали их положения.

Значительная часть сочинений католических авторов, начиная с Альберта Великого и его ученика Фомы Аквината, наполнена полемикой как с Аверроэсом, так и с аверроистами. Они были весьма вызывающим течением на фоне в общем стабильной схоластики XIV–XV вв. В 1599 г., при формировании педагогического устава модифицированной схоластики, “*Ratio Studiorum*”, в главе, описывающей преподавание философии, отмечается, что не следует обстоятельно разбирать суждения Аверроэса и аверроистов, надо следить за тем, чтобы ученики не принимали выдвинутых ими трактовок, и всячески дезавуировать оригинальность их подхода⁵. Поскольку данный устав являлся

⁴ См.: *Апполонов А.В.* Латинский аверроизм XIII в. М., 2004; *Жильсон Э.* Философия в Средние века: от истоков патристики до конца XIV в. М., 2004. С. 519–523.

⁵ *Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu.* Dilingae, 1600. P. 80.

результатом многолетней работы и обобщал как педагогический, так и научный опыт постсредневековой схоластики, не будет преувеличением сказать, что в приведенных оценках дан очерк совершенно определенной полемической программы.

Как видим, Суарес вполне точно следовал этой программе, исполняя свой долг преподавателя и полемиста. Вместе с тем самой логикой этой борьбы требовалось создание таких текстов, которые послужили бы не только опровержением аверроизма, но и альтернативой его интеллектуальной продукции.

Выяснив, кто были основные противники Суареса, следует определить, чему он желал противопоставить свой труд (в частности, «Индекс»). Поскольку данная борьба происходила в рамках перипатетизма, его комментаторской традиции, то выдвинутый нами вопрос приводит к более общей проблеме: какие сдвиги в комментаторской традиции произошли в XVI в. и какую реакцию вызвали?

Как и во всякой экзегетической традиции, драма перипатетизма на рубеже Средних веков и Нового времени была связана с комплексом отношений к авторитетному тексту – *Corpus Aristotelicum*. Занимая интертекстуальное положение, комментатор встречался с множеством разноречивых трактовок одного и того же текста, а поскольку выучка требовала от него видеть в каждом из них всецелую истину, комментатор сталкивался с неразрешимыми для себя проблемами:

(1) как согласовать противоречия в текстах самого Аристотеля?

(2) как согласовать противоречия его толкователей?

(3) как построить толкование, лишённое таких многоуровневых противоречий?

Одним из вариантов решения данной проблемы и стало принятие за основу любого рода трактовки комментария наиболее авторитетного толкователя. Для некоторых групп интеллектуалов волею судьбы таким авторитетом стал Аверроэс. Впрочем, для них и не было на данном пути другого выхода: с одной стороны, это были преимущественно светские люди, для которых было затруднительно присоединиться к какой-либо из орденских традиций (томизму у доминиканцев, скотизму у францисканцев и т. д.), с другой стороны, свои интересы они связывали со своей ведущей профессией – медициной, где авторитет Аверроэса никем не оспаривался, так что принятие его философского авторитета было для них профессиональной последовательностью.

В итоге к концу XV в. сложился достаточно внятный компромисс, на который мы уже указывали: аверроистам закрыли путь к теологии, но оставили значительную сферу философии и медицины. Осуждения Аверроэса и концепции «двойственной истины» касались, таким образом, в основном теологов, которые не имели права на подобные колебания. Со своей стороны, аверроисты начинают плодотворную и обширную деятельность, поскольку в их распоряжении оказалась венецианская типография Юнтов, обслуживавшая Падуанский университет – оплот аверроизма. Все ведущие аверроисты XVI в. и те авторы, которых они признали удобными, публиковались в этой типографии, и их великолепные тома in-folio останутся памятником полиграфического искусства того времени⁶.

Удар по аверроизму пришелся с неожиданной стороны и оказал ошеломляющее воздействие на их современников – против аверроистов выступил сам Аристотель, произведения которого с конца XV в. стали публиков-

⁶ Ренан Э. Аверроэс и аверроизм. Исторический очерк. М., 2010. С. 201–213.

ваться на языке оригинала. Греческого языка аверроисты того времени не знали, поэтому апеллировать к «подлинному» Аристотелю не могли, что сильно подорвало их позиции. С трудом они признали и новые переводы сочинений Аристотеля на латынь – различия были местами принципиальные, а авторитет текста как всецелой истины не допускал принятия таких различий. Наконец, вместе с греческим Аристотелем стали известны и его греческие толкователи – Филопон, Аммоний и главным образом Александр Афродизийский, который был выдвинут как альтернатива Аверроэсу. Возник настоящий кризис комментаторской традиции, основанной на практике «медленного чтения» и скрупулезного обсуждения каждого нюанса того или иного материала.

Для развивающихся перипатетическую доктрину стало ясно, что толкования Аверроэса основаны больше на собственном его, Аверроэса, понимании арабского текста Аристотеля, чем на самом Аристотеле, поэтому они не могут быть положены в основу комментаторской традиции⁷. И такие деятели, как Эрмолао Барбаро, полностью отказываются от трактовок Аверроэса. Для более умеренных, как Агостино Нифо, Аверроэс сохраняет значение, но в качестве периферийного источника, на место которого приходят греческие комментаторы.

Эти события вызвали также раскол аверроистов на два лагеря – александристов, признававших ведущим авторитетом Александра Афродизийского, и собственно аверроистов, расширивших свой арсенал толкованиями Симплиция, привлекательного для них своим проаристотелевским направлением (Александр находился под сильным влиянием платонизма). Как и следовало ожидать, размежевание прошло и по линии текстуальной – эти направления использовали для своих целей разные издания: «Оба лагеря искали репрезентативное выражение [своих идей] в изданиях Аристотеля, которые они курировали: александристы в греческом альдовском издании 1495/98 гг., а симплицианцы в латинском издании (с комментариями Аверроэса) 1483 и 1550/52 гг.»⁸. Особенно характерно в этом отношении юнтовское издание аристотелевских и аверроэсовых книг 1550-х гг., выходящее дважды. Толкования Аверроэса в них перестают быть особым текстом, но становятся как бы частью текста самого Аристотеля, и хотя издание было заявлено как публикация именно книг Аристотеля, оказалось, что Философ и его Комментатор слились в единый комплекс и разделить их не представляется возможным. Стоит отметить и некоторое нарочитое пренебрежение оригинальным греческим текстом: издание ориентировано именно на материал латинских переводов, которые были сверены... с текстами арабскими и еврейскими.

Но апофеозом аверроистского подхода к толкованию и вообще пониманию функции и смысла текста явилась появившаяся на три десятилетия раньше издания Юнтова и подготовившая его литература *индексов*. Индекс (*index*, но чаще – *tabula*) – это указатель, в том самом смысле, в котором мы его разумеем и сейчас. Он играет роль справочника, способствуя более эффективной работе с различными объемными текстами в условиях постоянного наложения новых значений на их терминологию. Таков был ближайший смысл аверроистских индексов – позволить оперативно справиться о том или ином понятии, его смысле и употреблении. И применялись они главным образом в учебном деле как одно из пособий для работы с текстом.

⁷ О школе «аллинистов» и их влиянии на развитие экзегетики см.: *Зубов В.П.* Аристотель. М., 1963. С. 277–284; *Ренан Э.* Указ. соч. С. 216–220.

⁸ *Pozzo R.* Kant and the five intellectual virtues // *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy.* Washington, D.C., 2004. P. 183.

Специфика индексов, составленных аверроистами – Марко Антонио Зимарой⁹ и Юлием Паламедом¹⁰ (оба по профессии медики), – состоит в том, что в условиях кризиса между текстом Аристотеля и текстом Аверроэса ими сознательно не проводится никакой границы. Изданная впервые в 1525 г., «Таблица» Зимары ориентируется на первые издания Аристотеля, тогда как «Таблица» Паламеда – на издание Юнтов¹¹. Их индексы состоят из понятий, встречающихся в сочинениях Аристотеля и Аверроэса, расположенных в алфавитном порядке и сопровождающихся краткими определениями. Затем следует ссылка на сочинение Аристотеля или Аверроэса, книгу и «текст» или «комментарий»: главы делятся на «тексты» – законченные смысловые отрывки, к которым затем прибавляется «комментарий» (наследником этой структуры является нынешнее деление сочинений античных авторов на параграфы), при этом нумерация «текстов» – сплошная для всей книги. Составителями, таким образом, предполагается идентичность терминологии Аристотеля и Аверроэса, более того – полная взаимоконвертируемость их текстов и точное соответствие их содержания. Философ и Комментатор растворяются друг в друге, разница между ними не просто игнорируется, а отрицается как таковая – Аверроэс и Аристотель суть одно.

Нельзя отрицать двух вещей. Во-первых, потребность в таком индексе в то время была весьма велика, поэтому «Таблица» Зимары с поправками и дополнениями выдержала не менее четырех изданий и легла в основу публикации работ Аристотеля у Юнтов. Во-вторых, это был внешне убедительный и ловкий ход с тем, чтобы отвести от себя обвинения в забвении Аристотеля. Обладая такого рода солидной базой, аверроисты считали, что могут вообще игнорировать своих противников, предоставив им зримое свидетельство единства традиции. Более того, возможность такого свидетельства ими никогда не ставилась под сомнение, поэтому никаких теоретических обоснований подобного сопоставления мы не найдем.

«Таблицы» Зимары и Паламеда охватывают всю совокупность книг Аристотеля и Аверроэса, являясь, таким образом, универсальной философской энциклопедией, беспрецедентной по своей обширности и фундированности. Вся латинская терминология оказывается так или иначе в них освещена и связана с конкретными авторитетными текстами. Более того, философское понятие превращается в самостоятельную категорию и служит таким же текстуальным экзегетическим орудием, как «текст» или «книга». Можно даже сказать, что в индексах аверроистов впервые предложен масштабный синтез философского содержания – опыт достаточно неуклюжий и механический, но для своего времени уникальный, потому что давал возможность объединения материала без утраты содержания как такового, тогда как все предшествующие (и последующие) опыты такого рода свелись главным образом к редукции многообразия философской проблематики и терминологии к какой-то одной ее стороне (так будет у Фонсеки, потом у Диего Маса, Суареса и его последователей).

Впрочем, чтобы обеспечить такой успех, аверроисты пожертвовали самим Аристотелем, поскольку их подход полностью исключил отношение к сочинениям Аристотеля как к самостоятельной исследовательской ценности:

⁹ *Zimara M.A. Tabula dilucidationum, in dictis Aristotelis, & Auerrois. Venetiis, 1525.*

¹⁰ *Palamedes J. Tabula in Aristotelis Averrois[ue] Opera: quae continet cum omnia, quae in Naturali, Morali, ac divina Philosophia tractantur. Venetiis, 1562.*

¹¹ Ренан упоминает об аналогичном труде Антонио Поззи (1560), нам недоступном (*Ренан Э. Указ. соч. С. 213*). Впрочем, судя по замечаниям историков, он был автором трактата иного рода: не справочника, а *Conciliator'a* – см.: *Rosmini A. Aristotele esposto ed esaminato. Torino, 1858. P. 8, not. 1.*

с одной стороны, ими отрицалась историчность самого философского процесса и Аристотель становился авторитетом на все времена, вне зависимости от контекста, с другой стороны, что это заставило аверроистов признать состоятельной исключительно группу средневековых латинских переводов, что закрывало для них выход к аутентичным аристотелевским текстам. Не будет преувеличением сказать, что такая эскалация комментаторского (т. е. вторичного) догматизма стала реакцией на формирование у ренессансных ученых филологического отношения к авторитетным текстам – как раз возможность критики всякого рода: текстуальной, исторической и прочей здесь и отрицалась.

Нельзя, однако, сказать, что сугубо догматический подход аверроистов удовлетворил профессиональное сообщество. Напротив, уже в 1540 г. был выпущен новый индекс к сочинениям Аристотеля, построенный на основаниях, противоположных аверроистическим. Франсиско Руис, испанский бенедиктинец, подготовил редакцию индекса, во многом превосходящую труды аверроистов¹². По форме он вполне соответствует изданиям Зимары и Паламеда, хотя и не столь обстоятелен – это именно указатель и в меньшей степени словарь. С другой стороны, Руис дал описание принципов своей работы, что значительно повышает ее ценность по сравнению с работами аверроистов.

Автор предложил в качестве введения к своему труду ряд правил (*canones*), следуя которым он составил данный индекс: он сделал его по возможности кратким, ожидая, что внимательный читатель сможет сам оценить значение того или иного термина у Аристотеля (*cap. 1*), и использовал в своей работе также и греческий текст альдовского издания, хотя во многих местах греческий и латинский тексты расходятся – в таком случае он предпочитал латинскую версию (*cap. 2*), хотя и включил в индекс греческие варианты некоторых терминов в транслитерации (*cap. 10*). Также Руис указал, что в древности различали у Аристотеля книги «эксотерические» и «акроаматические»¹³, но он не принял этого деления (*cap. 3*) и вообще признал наиболее разумным традиционный школьный порядок их изучения (*cap. 4*). При работе перед Руисом также встала проблема указания цитат: традиционная форма цитации аристотелевских работ (по книгам и «текстам») напрямую была соотнесена с системой комментариев Аверроэса, однако Аверроэс прокомментировал далеко не все работы Аристотеля. Все же Руис нашел возможным сохранить привычную систему цитации, но указание деления на книги и главы он дал по последним для его времени изданиям Стефаноса, Ватабля и Альда (*cap. 5*). Правила работы с индексом, которые предложил Руис, вполне соответствуют современным (*cap. 6–9*). Впрочем, в сочинениях Аристотеля упоминается такое количество различных стран, провинций, гор, рек, городов и населенных пунктов, народов, личностей, различных животных, растений, металлов, рассказывается такое великое множество исторических и легендарных сведений, что автору волей-неволей пришлось включить в свой индекс элементы толкового словаря. Следует учесть и то, что сведения о той или иной вещи зачастую встречаются только у Аристотеля, и современные авторы не могут ее ни с чем соотнести (*cap. 11*). Особые трудности представляет перевод «Истории животных» Феодора Газы, поскольку в нем употребляются редкие термины и одно греческое слово Газа зачастую переводил разными способами. Однако и эти случаи Руис

¹² *Ruiz Fr. Index locupletissimus duobus tomis digestus, in Aristotelis Stagiritae Opera. Salamanca, 1540.*

¹³ Т. е. популярные сочинения, предназначавшиеся для широкого распространения, и специальные работы, писавшиеся для учеников.

постарался учесть в своем индексе (cap. 12). Наконец, Руис постарался придать своей работе ту форму выражения, которая принята в латинских школах: наиболее примечательна здесь апелляция к “*aristotelicae reipublicae cives*”, причем именно своей подчеркнута философской идентичностью, что позволяет видеть в Руисе одного из деятелей великой эпохи институционализации философского знания (cap. 13).

Итак, «Индекс» Франсиско Руиса стал трудом, противоположным по замыслу трудам аверроистов, и в этой своей противоположности он преодолел узость и фундаментальную порочность их подхода. Во-первых, Руис оставил для читателя трудов Аристотеля выход к аутентичному тексту, и, хотя он отдает предпочтение латинскому переводу – в силу его всеобщей употребительности, – его словарь оказался связан с греческим оригиналом и даже включил некоторые его моменты. Тому же самому послужило и обращение к переводу Феодора Газы, над которым Руис проделал такую же работу, какую впоследствии осуществил в своей мастерской филологической критике П. да Фонсека уже в отношении оригинального текста «Метафизики».

Во-вторых, Руис в своей системе цитации отметил преимущество «внутреннего» соотнесения текста (по соответствующим книгам, главам и отделам) перед «внешним», искусственно связанным с корпусом комментариев. Это также отличает его от аверроистов, для которых единство аристотелевской мысли распалось на мозаику «текстов», что лишило ее существенной доли вразумительности и вылилось в сер. XVI в. в затяжную полемику о том, являются ли «Категории» логическим или метафизическим трактатом.

В-третьих, обращает на себя внимание полноценность восприятия Руисом мысли Аристотеля – «Индекс» включил в себя кроме философской терминологии также и сведения о природных, исторических и культурных явлениях, упоминаемых Аристотелем (см. выше изложение cap. 11). Руис предложил то, что позже назовут реальным комментарием, и этот выход за пределы узкой сферы схоластики, связанный, возможно, с гуманистическим влиянием с его восприятием текста как конкретной полноты сведений, позволяет рассматривать «Индекс» Руиса как новый шаг в развитии комментаторской традиции.

Главное же и очевидное отличие состоит в том, что Аристотель стал важен и интересен для Руиса сам по себе, в единстве и самостоятельности своего творчества. Руис признал авторитет Аверроэса как чисто внешнюю рамку, общее место, проясняющее отдельные технические детали (как в случае с системой цитации). Более того, от такого размежевания выигрывает не только читатель, не скованный больше громоздкими и сомнительными с ортодоксальной точки зрения толкованиями арабского перипатетика, но прежде всего сам Аристотель, являющийся благодаря этому богатство своего философского и культурного содержания.

Как видим, появлению «Индекса» Суареса предшествовала более чем полувековая работа комментаторов Аристотеля из разных школ, давшая разные, но значительные результаты в деле осмысления наследия Философа. В той или иной степени их влияние воспринял также и сам Суарес. В отношении аверроистов он стоял на противоположных позициях, и одной из его профессиональных целей была полемика с ними и подрыв их влияния. Что касается Руиса, то прямого влияния на Суареса, кроме общего названия их трудов (т. н. *Index locupletissimus*), не обнаруживается, однако нельзя исключать, что Суарес мог использовать его «Индекс» в годы своего студенчества, а возможно – и в своей преподавательской деятельности.

Тем большее удивление вызывает то, что все эти аспекты, существенные сами по себе и важные для исследователей творчества Суареса, не нашли своего отражения не только в специальных трудах, но и в научных комментариях к изданию самого «Индекса». Так, во «Введении» к английскому переводу «Индекса» один из крупнейших знатоков философии Суареса Дж.П. Дойл лишь ограничивается указанием, что Суарес продолжает здесь комментировать Аристотеля «через вопросы» (*per modum questionis*) к его тексту, что до него делали Аквинат и Фонсека, сочетая с ним метод пересказа (*expositio*), использованный Авиценной и Дунсом Скотом¹⁴.

Не лучше дело обстоит и с другим фундаментальным изданием «Индекса» – французским. Исследователь творчества Суареса Ж.-П. Кужу во «Введении» так же, как и Дойл, ссылается на комментаторскую традицию, от которой Суарес принял метод толкования «через вопросы». Он, правда, отмечает, что труд Суареса появился в сложное время и является «моментом воспроизводства критической конфронтации внутри самой философии, которая требует в качестве предпосылки изложение и превосхождение учений прошлого, воплощенных в таких авторах, как Платон, Аристотель, Аверроэс, Александр Гельский, Альберт Великий, Фома Аквинат, Дунс Скот, Каэтан». Существенно то, что в трактате «логическая экзегеза разрешается в экзегезу онтологического проекта», в которой «единство объекта метафизики гарантирует научность логико-онтологии»¹⁵, – этой цели служит в том числе и «Индекс».

Таким образом, основная проблема генезиса «Индекса» оказывается у исследователей заглушенной общими ссылками на комментаторскую традицию. Пожалуй, связь между составителями индексов со стороны аверроистов и трудом Суареса не вполне очевидна. Действительно, с одной стороны, мы имеем словари, дающие параллельные ссылки на тексты Аристотеля и Аверроэса. С другой же – детализованный пересказ содержания «Метафизики», составляющий собрание интертекстовых отсылок как к тексту Аристотеля, так и к тексту самого Суареса.

Однако объект обоих «Индексов» общий – текст Аристотеля, и проблема у аверроистов и Суареса одна – смысловое единство его философии. Следовательно, различие форм проистекает из того, как решали данные вопросы одна и другая сторона, и уже на этом основании их «Индексы» оказываются сопоставимыми. Вспомним и о полемических задачах Суареса, от которого требовалось представить качественно иной продукт, чем указатели аверроистов. Учитывая же, что Суарес принял и традиционный заголовок для своей работы, остается признать, что между сочинениями аверроистов и Суареса есть прямая смысловая связь – на уровне объекта, замысла и исполнения.

Автор цитированного выше «Введения» к французскому переводу «Индекса» пронизательно отмечает унитаристскую тенденцию в замысле Суареса: «единство объекта метафизики гарантирует научность логико-онтологии», в которой «логическая экзегеза разрешается в экзегезу онтологического проекта». Истоки данного замысла, на наш взгляд, лежат в том образе философии, который предложил Фонсека – автор серии фундаментальных комментариев на «Метафизику», получивший за них прозвище «португальского Аристотеля».

¹⁴ *Doyle J.P.* Editor's Introduction // *Suárez Fr. A Commentary on Aristotle's Metaphysics: A Most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle (Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*. Milwaukee, 2004. P. 8–9.

¹⁵ *Coujou J.P.* Introduction // *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie: étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*. Louvain; P., 1999. P. 8–10.

В богатом и разнообразном творчестве Фонсеки можно заметить его особое внимание к двум темам – к логике, которой он посвятил один из самых популярных учебников, и к метафизике. Именно к последней Фонсека и сводит, по большому счету, философию. Только «онтологический проект» у него разворачивается в двойной перспективе: филологической – обоснование своего понимания Аристотеля через обращение к аутентичному тексту его произведения¹⁶, и контекстной, в которую Фонсека помещает вообще всю философскую проблематику. Таким образом, можно сказать, что философия для Фонсеки – это учение Аристотеля, как оно изложено в его «Метафизике», а остальные философские произведения *Corpus Aristotelicum* – не что иное, как расширение того содержания, которое заключено в «книгах о первой философии».

Поступая так – сводя философию к содержанию одного аристотелевского трактата, – Фонсека решал современную ему проблему текстуального обоснования метафизики. Распад единства схоластической учености привел к распаду и единого канона авторитетных текстов. Возможно, попытки авероистов слить в один текст Аристотеля и Аверроэса были одной из форм ответа на данный кризис. Фонсека же, наоборот, был готов пожертвовать полнотой канона ради конкретизации самой философской проблематики. Авероисты всецело находились в плену слов Аристотеля, тогда как Фонсека стремился освободить смысл его учения.

Таким образом, Фонсека подготовил концептуальный базис для Суареса, который сделал в разработке философской проблематики следующий шаг, гораздо более решительный, чем у Фонсеки. Предметом метафизики как науки является для него не аристотелевский текст и перспектива выводов из него, а «сущее как таковое», в котором бытие говорит само за себя. В силу этого на Суаресе уже не лежит бремя филологического доказательства или текстологических изысканий, которое тяготело одинаково над Фонсекой и авероистами. Философия Суаресом по-прежнему понимается как метафизика. Более того, в отличие от системы Фонсеки, она поглощает у Суареса и традиционно логическую проблематику: категории и трансценденталии, даже проблему фикций. Психология же, некоторые логические и физические вопросы отходят в компетенцию учения о душе, одновременно играющего роль гносеологии. Наконец, этика у Суареса полностью теологизирована и включена в его богословское учение, к которому также приводят его онтология и гносеология. Из этого легко понять, почему своему «Индексу» Суарес придал ту форму, которая нам известна.

Филологическое обоснование латинской философской традиции было дано Фонсекой, которому Суарес непосредственно наследовал и чей труд, по большому счету, продолжил. Но за филологией стоит текст, и Суарес, следуя опять же Фонсеке, таковым признал аристотелевскую «Метафизику». Именно в ней заключена единая и неделимая истина. Однако текст для Суареса больше не имеет смысла прямого источника этой истины. Источник естественной (в отличие от богооткровенной) истины – самый разум, усматривающий в себе понятия и способность их анализа. Тем самым «филологическая экзегеза» Фонсеки – так мы перефразируем слова Кужу – разрешилась в «онтологическую экзегезу» Суареса. Но это уже не вполне экзегеза Аристотеля (как бы Суарес ни настаивал на традиционности своего решения). Давая пересказ «Метафизики», Суарес тем самым сделал то, чего не могли

¹⁶ Комментарии Фонсеки действительно сопровождались приведением греческого текста изучаемого фрагмента, латинского перевода и глоссами к ним, в которых Фонсека проявил себя как незаурядный филолог.

допустить аверроисты и что не готов был сделать Фонсека, – он позволил Аристотелю быть самим собой. «Метафизика» впервые за тысячелетнюю историю философской экзегетики выступила как *самостоятельный* текст, обладающий ценностью именно в этой своей самостоятельности¹⁷.

Все труды аверроистов, таким образом, мгновенно потеряли свое значение. Суарес мог бы согласиться с теми, кто упрекал их в философском “*barbaritas*”. У него, впрочем, была и другая задача: аверроисты желали показать, что все пути ведут в конце концов к ним, для Суареса же все пути ведут, наоборот, к теологии. Может быть, истина «Метафизики» и замкнута на самой себе, но философская истина – открытое пространство Сущего, движущегося от бесконечного к конечному (творение) и от конечного к бесконечному (познание). Мог ли такой «онтологический проект» быть замкнут в форме словаря к Аристотелю?

«Индекс» Суареса в этом смысле прочитывается и как научный, и как собственно философский манифест, ближайший смысл которого состоит в опыте осмысления философии как самостоятельной, автономной дисциплины.

Подведем итоги. Главным выводом из него следует признать тот факт, что появление «Индекса» Суареса было продиктовано определенной традиционной основой, которая продолжала влиять на комментаторскую традицию на протяжении всего XVI в.

В основе данной традиции, как было показано выше, лежат труды нескольких аверроистов-комментаторов (Зимара, Паламед), составивших индексы философской терминологии для Аристотеля и Аверроэса, но которые, следуя установкам своей школы, полностью отождествили их как на уровне языка, так и на уровне содержания учений.

Реакция ортодоксальных схоластов, таким образом, должна была заключаться не только в полемике против аверроистов, но и преодолении их экзегетического наследия. Одна линия в данной тенденции заключалась в указании на неадекватность восприятия аверроистами Аристотеля лишь через призму аверроэсовых комментариев и латинского – вторичного по своей природе – философского языка. Эту задачу выполнил в своих «Комментариях» Фонсека, заложив тем самым возможность построения философии как системы, самостоятельной по отношению к букве Аристотеля и свободной от бремени филологического обоснования своего языка.

Вторая тенденция заключалась в осмыслении текстов Аристотеля как самостоятельной ценности, обладающей собственным содержанием. Такой шаг был сделан уже одним из «индексаторов» аристотелевских текстов Руисом, который отказался отождествлять Аристотеля с Аверроэсом и расширил состав толкуемых понятий до конкретных культурных реалий, о которых говорит Аристотель.

¹⁷ Читал ли Суарес греческий текст «Метафизики»? Этим вопросом задается Дж.П. Дойл и отвечает на него однозначно утвердительно (*Doyle J.P. Op. cit. P. 9–10*). Вместе с тем он ставит вопрос: каким текстом Суарес пользовался? Дойл отмечает, что в основном он следует тексту, приведенному у Фонсеки, как греческому, так и латинскому. С другой стороны, комментаторы по системе ссылок в “*Disputationes metaphysicae*” идентифицируют таковой как текст второго издания Юнгов (см. комм. Г.В. Вдовиной в кн.: *Суарес Ф. Метафизические рассуждения. Т. 1. С. 226, примеч. 4*). На наш взгляд, данный вопрос следовало бы разделить на два аспекта: несомненно, составляя свой трактат, Суарес постоянно имел перед глазами “*Commentariae*” Фонсеки, возможно, что учитывал он и самый текст Аристотеля, приведенный Фонсекой, но ссылаться он мог и на *editio communis*, которым для времени Суареса и было издание Юнгов. Данный шаг, таким образом, был для Суареса как мыслителя чем-то вроде профессионального долга. А также говорит о влиятельности аверроистского наследия, которое Фонсека и Суарес пытались преодолеть.

Итогом этой тенденции явился «Индекс» Суареса, который восстановил в целостности своего содержания основной трактат Аристотеля – «Метафизику», тем самым совершив шаг от «филологической экзегетики» к «онтологической экзегетике», в которой текст Аристотеля стал частью сущего, подлежащего философскому истолкованию.

Ключевым моментом для Суареса здесь явился не исходный текст, а «структура учения» (“ordo doctrinae”: DM. 2, praef.), почти полностью самостоятельная по отношению к тексту авторитета (Аристотеля), что можно расценивать как реализацию представления о метафизике (философии) как независимой научной области (“sphaera objecti”: DM. 1.1), что стало одним из решающих этапов преодоления эскалации экзегетики у аверроистов и становления философии как автономной дисциплины.

Список литературы

- Апполонов А.В.* Латинский аверроизм XIII в. М.: ИФ РАН, 2004. 215 с.
- Вдовина Г.В.* О гиперопределенности философских терминов и трудностях философского перевода // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Т. 14. Вып. 3. С. 309–315.
- Жильсон Э.* Философия в Средние века: от истоков патристики до конца XIV в. / Пер. с фр. А. Бакулова. М.: Республика, 2004. 678 с.
- Зубов В.П.* Аристотель. М.: АН СССР, 1963. 368 с.
- Ренан Э.* Аверроэс и аверроизм. Исторический очерк. М.: УРСС, 2010. 248 с.
- Суарес Ф.* Метафизические рассуждения. Т. 1: Рассуждения I–V / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 776 с.
- Coujou J.P.* Introduction // Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie: étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez / Etude et trad. par J.P. Coujou. Louvain; P.: Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1999. P. 1–67.
- Doyle J.P.* Editor's Introduction // Suárez Fr. A Commentary on Aristotle's Metaphysics: A Most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle (Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis) / Ed. and trans. by J.P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2004. P. 7–19.
- Palamedes J.* Tabula in Aristotelis Averrois[ue] Opera: quae continet cum omnia, quae in Naturali, Morali, ac divina Philosophia tractantur. Venetiis, 1562.
- Pozzo R.* Kant and the five intellectual virtues // The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy / Ed. by R. Pozzo. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004. P. 173–192.
- Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu.* Dilingae, 1600.
- Rosmini A.* Aristotele esposto ed esaminato. Torino: Società editrice di libri di filosofia, 1858. 676 p.
- Ruiz Fr.* Index locupletissimus duobus tomis digestus, in Aristotelis Stagiritae Opera. Salamanca, 1540.
- Zimara M.A.* Tabula dilucidationum, in dictis Aristotelis, & Auerrois. Venetiis, 1525.

Vicissitudes of a commentary: the problem of the genesis of *Index* to Francisco Suárez's *Metaphysical disputations*

Rodion Savinov

Saint-Petersburg State Academy of Veterinary Medicine. 5 Chernigovskaya Str., St.Petersburg, 196084, Russian Federation; e-mail: savrodion@yandex.ru

The aim of the present article is to examine the circumstances which led to the appearance of the *Index* to Francisco Suárez's treatise *Metaphysical disputations*. Far from being simply a reference supplement to the treatise, the *Index* is an exegetical instrument in its own right and no doubt bears mark of Suárez's attitude toward Aristotle and the commenting tradition to which he himself also belongs. In the work of commentators of Aristotle's writings, the emergence of the genre of index and its specific functions was gradual. The indices compiled by Averroist scholars like Marcantonio Zimara and Giulio Palamede were designed as a proof of semantic and terminological unity between Aristotle's original and his Arab commentators; such indices were often intended as a weapon against the humanists who professed to follow the 'genuine' Aristotle and denied the authority of the scholastic exegesis. A good example of a different kind of reference work is *Index locupletissimus* by Francisco Ruiz, which takes advantage of both the scholastic and the humanist studies of Aristotle and represents a step forward from a committed commentary toward the higher criticism of texts. Suárez's *Index* can thus be regarded as a product of the process of reappraisal of the *corpus Aristotelicum* which took place in 16th century and presented what may be called an 'endurance test' for the scholastic interpretation. It embodies the experience of systematic thinking that goes beyond the unconditional appeal to authority. Seeing as metaphysics, from the viewpoint of the tradition to which Suárez belongs, incorporates nearly the entire contents of philosophy, it will hardly be an exaggeration to say that Aristotle's text, which is the foundation of the Jesuit philosopher's work, becomes itself a part of reality and subject to metaphysical interpretation.

Keywords: Suárez, metaphysics, comments, Aristotle, Early Modern period, scholastic, philosophy, exegesis

References

Appolonov, A. *Latinskii averroizm XIII veka* [Latin Averroism in XIIIth century]. Moscow: IPh RAS Publ., 2004. 215 pp. (In Russian)

Coujou, J. P. "Introduction", *Suárez et la refondation de la métaphysique comme ontologie: étude et traduction de l'Index détaillé de la Métaphysique d'Aristote de F. Suárez*, étude et trad. par J.P. Coujou. Louvain; Paris: Editions de l'Institut supérieur de philosophie, 1999, pp. 1–67.

Doyle, J.P. "Editor's Introduction", in: Fr. Suárez, *A Commentary on Aristotle's Metaphysics: A Most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle (Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis)*, ed. and trans. by J.P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2004. pp. 7–19.

Gilson, É. *Filosofiya v Srednie veka: ot istokov patristiki do kontsa XIV veka* [Philosophy in the Middle Ages: from origins of Patristic to late XIV century], trans. by A. Bakulov. Moscow: Respublika Publ., 2004. 678 pp. (In Russian)

Palamedes, J. *Tabula in Aristotelis Averroisq[ue] Opera: quae continet cum omnia, quae in Naturali, Morali, ac divina Philosophia tractantur*. Venetiis, 1562.

Pozzo, R. "Kant and the five intellectual virtues", *The Impact of Aristotelianism on Modern Philosophy*, ed. by R. Pozzo. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2004, pp. 173–192.

Ratio atque institutio studiorum Societatis Jesu. Dilingae, 1600.

Renan, E. *Averroes i averroizm. Istoricheskii ocherk* [Averroes and Averroism: Historical essays]. Moscow: URSS Publ., 2010. 248 pp. (In Russian)

Rosmini, A. *Aristotele esposto ed esaminato*. Torino: Società editrice di libri di filosofia, 1858. 676 pp.

Ruiz, Fr. *Index locupletissimus duobus tomis digestus, in Aristotelis Stagiritae Opera*. Salamanca, 1540.

Suárez, F. *Metafizicheskie rassuzhdeniya* [Metaphysical Disputations], Vol. 1, trans. by G. Vdovina. Moscow: St. Thomas Institute Publ., 2007. 776 pp. (In Russian)

Vdovina, G. “O giperopredelennosti filosofskikh terminov i trudnastyakh filosofskogo perevoda” [About hyperdefined of philosophical terms and difficulties of translation of philosophical texts], *Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii*, 2013, Vol. 14, No. 3, pp. 309–315. (In Russian)

Zimara, M.A. *Tabula dilucidationum, in dictis Aristotelis, & Auerrois*. Venetiis, 1525.

Zubov, V. *Aristotle*. Moscow: USSR AS Publ., 1963. 368 pp. (In Russian)

Ф.О. Нофал

МУРДЖИИЗМ БИШРА АЛ-МАРИСИ: ОПЫТ КОНТЕКСТУАЛЬНОЙ РЕКОНСТРУКЦИИ

Нофал Фарис Османович – аспирант. Луганский государственный университет им. В. Даля. Украина, 91034, г. Луганск, Молодежный квартал, д. 20а; e-mail: faresnofal@mail.ru

В настоящей статье автор пытается реконструировать учение багдадского мутакаллима Бишра ал-Марйси. На основании детального анализа сохранившихся источников делается вывод о синтетическом характере системы мыслителя, вобравшей в себя элементы мутазилитских, джахмитских и традиционалистских теорий. Итогом первого в современном философском исламоведении исследования наследия ал-Марйси становится утверждение о «переходной» его ценности в качестве примера движения богословия от несистематичного вольнодумства VIII в. к школьной «схоластике» классической арабо-мусульманской философии. В статье вскрывается контекст теологических спекуляций Бишра; в частности, доказывается, что отдельные элементы его системы (например, учение о «присвоении» деяний) были переняты им у ранних мутакаллимов, в то время как основные положения его «мурджиитской» доктрины значительно развивают антиантропоморфную и провиденциалистскую парадигмы предшественников. Отдельно характеризуется метод мутакаллима, диалектически соединяющий силлогистическое следование «аналогии» с безоговорочным признанием примата ревелятивного «прецедента».

Ключевые слова: Бишр ал-Марйси, мурджииты, хариджиты, ашариты, мутазилиты, классическая арабо-мусульманская философия, мусульманская теология

Личность 'Абу 'Абдуррахмана Бишра б. Гиййаса б. 'Аби Карйма ал-Марйси не может не показаться внимательному читателю классического арабо-мусульманского ересиографического трактата в прямом смысле слова личностью скандальной. Скандальность эта, впрочем, никак не отразилась на состоянии изученности наследия мутакаллима: вплоть до сегодняшнего дня информация о нем, обнаруживаемая в академической литературе, исчерпывается несколькими строками, почти дословно воспроизводящими скупые справки средневековых апологетов ашаризма¹. Предпринятый нами анализ этих справок, как и нижеследующее исследование единственного источника,

¹ См. англо-, франко- и германоязычную библиографию в следующей фрагментарной статье: *de Vaux C., Nader A., Schacht J.* Bishr b. Ghiyāth al-Maṣī // *Encyclopaedia of Islam*. Vol. 1. Leiden, 1986. P. 1241–1242. К сожалению, даже новейшее издание «Оксфордского пособия по исламской теологии» под общей редакцией С. Шмидтке (*The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxf., 2016) не содержит обстоятельных упоминаний о концепциях Биш-

отразившего основные положения учения ал-Марйси («Ответа» (*ар-Радд*)) видного хадисоведа и экзегета ‘Усмана ад-Дарими (ум. 280/894)), призван раскрыть биографический и историко-философский контекст концепций, справедливо или ошибочно приписываемых известному мурджииту, в попытке целостной, максимально возможной их реконструкции.

Первый из двух вышеозначенных контекстов – биографический – раскрывается, пожалуй, намного легче второго. Как следует из источников, отец Бишра, красильщик (*сабба‘*) Гиййас б. ‘Аби Карима, добывавший пропитание для семьи на куфийском рынке *ал-Мар‘ди*², был иудеем и к тому же вольноотпущенником потомков Зайда б. ал-Хаттаба (ум. 12/632) – брата второго праведного халифа³. Вероятно, Гиййас получил неплохое теологическое образование: по словам единоверца, богословствуя, он, как и его сын, изрядно «извращал Писание» своей общины⁴. Неизвестно, родился ли будущий мутакаллим в Куфе или, уже после переселения всего семейства, в Багдаде, в одном из пригородов которого Гиййас получил очередную должность⁵; неизвестно также, когда именно Бишр порвал с религией отца. Вместе с тем мы можем предположить, что иудей принял ислам в зрелом возрасте: так, ал-‘Исфарайни (ум. 418/1027)⁶, ‘Абдулкахир ал-Багд‘ди (ум. 429/1037)⁷, ал-Хатиб ал-Багд‘ди (463/1071)⁸ и Ибн Хаджар ал-‘Аскал‘ни (ум. 852/1449)⁹ приводят, в связи с именем Бишра, имя одного из его учителей¹⁰ – блестящего законоведа-ханафита, первого «судьи судей» (*ка‘ди ал-ку‘дат*) Халифата ‘Абу Й‘суфа Йа ‘куба ал-‘Анс‘ри (ум. 182/798). Пребывая в междлисе ‘Абу Й‘суфа, Бишр изучал фикх и хадисоведение до тех пор, пока не был изгнан оттуда за свое вольнодумство. Принимая во внимание то, что мутакаллим скончался в 218-219/833-834 гг. в возрасте семидесяти лет¹¹, мы вправе вывести здесь следующий факт его биографии: первая встреча учителя и ученика состоялась задолго до тридцатичетырехлетия последнего, но вместе с тем значительно позже его двадцатилетия¹². Впоследствии ‘Абу Й‘суф, сошедшись в споре с ‘Абу ‘Абдуррахманом, достаточно резко заметит: «Не переставай [злословить] – и не откупайся от [своей] древесной, [крестной казни]»¹³.

ра. См. также: *аш-Шахраст‘ни, Мухаммад ибн ‘Абд ал-Карим*. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам. М., 1984. С. 218–219; *Нофал Ф.О.* Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса, 2016. С. 46.

² *Ал-Багд‘ди, ал-Хатиб*. Та’рих Багд‘д. Т. 7. Бейрут, 1996. С. 66.

³ *Аз-Захаби, Шамсуддин*. Сийар а’лам ан-нубала’. Т. 10. Бейрут, 2001. С. 199.

⁴ *Ал-Багд‘ди, ал-Хатиб*. Та’рих Багд‘д. Т. 7. С. 65.

⁵ *Ал-‘Аскал‘ни, Ибн Хаджар*. Лисан ал-мизан. Т. 2. Бейрут, 2002. С. 306.

⁶ *Ал-‘Исфарайни, ‘Абу ал-Музаффар*. Ат-Табсир фи ад-дин. Бейрут, 1983. С. 99.

⁷ *Ал-Багд‘ди, ‘Абдулкахир*. Ал-Фарк байн ал-фирак. Бейрут, 1982. С. 116.

⁸ *Ал-Багд‘ди, ал-Хатиб*. Та’рих Багд‘д. Т. 7. С. 61, 67–69.

⁹ *Ал-‘Аскал‘ни, Ибн Хаджар*. Лисан ал-мизан. Т. 2. С. 307.

¹⁰ На Бишра также оказали особое влияние хадисоведы Хаммад б. Салама (ум. 167/783) и Суфйан б. ‘Уйайна (ум. 198/814). См.: *ал-Багд‘ди, ал-Хатиб*. Та’рих Багд‘д. Т. 7. С. 61.

¹¹ Там же. С. 70. Ср.: *ал-‘Аскал‘ни, Ибн Хаджар*. Лисан ал-мизан. Т. 2. С. 307, 309.

¹² Так, уже в конце своей жизни Бишр рассказывал собеседникам: «Я сочинил [первую] книгу [о сотворенности Корана] лет сорок назад» (*ал-Багд‘ди, ал-Хатиб*. Та’рих Багд‘д. Т. 7. С. 69). Добавим, что, по аз-Захаби (ум. 748/1348), перу Бишра принадлежат следующие сочинения: «О единобожии» (Фй ат-тавхид), «Откладывание [суждений о судьбе грешника]» (ал-Ирджа’), «Ответ хариджитам» (ар-Радд ‘ала ал-хаваридж), «Способность к действию» (‘Исти‘а), «Ответ рафидитам об имамате» (ар-Радд ‘ала ар-рафида фй ал-‘им‘ама), «Неверие антропоморфистов» (Куфр ал-мушаббиха), «Познание» (Ма’рифат), «Угроза» (Ва‘ид) и др. См.: *аз-Захаби, Шамсуддин*. Сийар а’лам ан-нубала’. Т. 10. С. 201.

¹³ *Ал-‘Аскал‘ни, Ибн Хаджар*. Лисан ал-мизан. Т. 2. С. 307. В другой, более ранней версии этого же сообщения: «Не переставай, пока не взойдешь на дерево» (*ал-Багд‘ди, ал-Хатиб*. Та’рих Багд‘д. Т. 7. С. 67). Сведения о политической ориентации Бишра

Основания для подобных опасений у Бишра, безусловно, были. «Последователь» (*tābi* ') сподвижников Пророка Йазид б. Харун (ум. 206/821) не только заявлял о намерении убить «неверного», «чью кровь разрешено проливать [законом]», но и, по собственному признанию, неоднократно подговаривал жителей столицы расправиться с ним¹⁴. Халиф Харун ар-Рашид (ум. 193/809), преследовавший многих теологов-джахмитов, мутазилитов и шиитов, также грозил Ибн Гиййасу смертной казнью: «Мне донесли, что Бишр ал-Марйси учит о сотворенности Корана. Клянусь Аллахом, что если дано мне будет свыше, я убью его так, как не убивал никого никогда!»¹⁵. Хотя Ибн Хаджар и пишет о том, что Бишр «пострадал при ар-Рашиде»¹⁶, сам он не приводит ни одного сообщения историков, так или иначе описывающего злключения мутакаллама; впрочем, далее биограф рассказывает об опале мятежного халифа Ибрахима ал-Махди (ум. 224/839), в которую мыслитель впал в 202-м/817-м г. «Заняв Багдад, – продолжает ал-'Асқалани, – Ибрахим ал-Махди бросил Бишра в темницу и собрал ученых, дабы те спорили с ним о его измышлениях. И решили они: пусть тот покается – иначе да будет убит»¹⁷. По другой, маловероятной версии, похожие события имели место в жизни Бишра в 198-м/814-м г., однако тогда житель багдадского квартала *Дарб ал-Марис*, услышав оглашенный в мечети приказ об аресте, тотчас же исчез из города¹⁸. Других сведений о странствиях Бишра, покровителем которого стал ал-Ма'мун (ум. 218/833), вернувшийся в Багдад в 819-м г., мы не обнаруживаем в сводах средневековых историографов. Эпоха правления ал-Ма'муна стала временем религиозно-философских диспутов при дворе аббасидского халифа, в которых принимал самое активное участие и Бишр б. Гиййас – «еретик» (*зундиқ*), осужденный и мутазилитами, и традиционалистами, и собственной матерью, обратившейся в ислам¹⁹.

«Позитивную», объективную часть биографии Бишра уместно будет завершить следующим описанием его внешности, приведенным ал-Хатйбом ал-Багдиди на страницах его монументальной «Истории Багдада»: «Он был нечистоплотным, невысоким старцем с взлохмаченной копной волос... Старец – большеголовый и лопухий... Таким был Бишр б. Гиййас»²⁰. Духовное же жизнеописание теолога, как при жизни последнего, так и после его смерти вызывавшее ожесточенную полемику, растворилось в противоположных его оценках; и если аз-Захаби цитирует промутазилитских авторов: «Бишр... был благочестив, религиозен и красноречив... Был он настолько благочестив, что не вступал в половые связи ночью, дабы не быть напрасно обвиненным [во грехе], и брал в жены только тех женщин, что были младше него на десять лет, дабы не жениться на молочной сестре»²¹, то оппоненты описывают его не иначе как «любителя вина»²², «наместника

практически не сохранились: только ан-Наубахти (ум. IV/X в.) упоминает о прошиитской позиции мутакаллама (*ан-Наубахти*, 'Абу Мухаммад. Фирақ аш-ши'а. Каир, 1992. С. 13).

¹⁴ *Ал-Багдиди, ал-Хатйб*. Та'рих Багдид. Т. 7. С. 67.

¹⁵ Там же. С. 68.

¹⁶ *Ал-'Асқалани, Ибн Хаджар*. Лисан ал-мизан. Т. 2. С. 307.

¹⁷ Там же. С. 308.

¹⁸ Там же.

¹⁹ По преданию, мать Бишра послала к нему основателя и эпонима шафиитского мазхаба фикха Мухаммада аш-Шафи'и (ум. 204/820) с просьбой отречься от джахмитской доктрины. См.: *ал-Багдиди, ал-Хатйб*. Та'рих Багдид. Т. 7. С. 63.

²⁰ Там же. С. 66, 68.

²¹ *Аз-Захаби, Шамсуддин*. Сийар а'лам ан-нубала'. Т. 10. С. 200–201.

²² Там же. С. 201.

Иблйса в Ираке» и скандалиста, публично глумившегося над своими шейхами²³. Даже смерть теолога и погребение его тела было воспринято его противниками достаточно насмешливо:

Когда умер Бишр б. Гиййās ал-Марйсй, никто из числа людей согласия и знания не участвовал в ходе погребальной процессии, – никто, кроме ‘Убайда аш-Шавнаййй. Он вернулся – и окружили его правоверные, сказавшие: «О, враг Аллаха! Ты отходишь от людей согласия, участвуя в похоронах ал-Марйсй?». Тогда он молвил: “Подождите – и [услышите], что я говорю вам – ибо нет погребальной процессии, от участия в которой я жду себе великой награды, подобной этой. Когда положили его в месте погребения, я встал и сказал: ‘О, Господь! Этот твой раб не верил в то, что сможет увидеть Тебя в том мире, – так скрой же Свой Лик от него в тот День, когда на Тебя воззрят верные! О, Господь! Этот твой раб не верил в мучение могил, – так истязай его в могиле так, как не истязали никого из обитателей миров! Этот твой раб не верил в весы и ходатайство [заступников], – так лиши его сего в День суда!’”». Тогда все они отошли, засмеявшись²⁴.

Тем не менее не только доксографы, но и историографы отмечают влияние теологической системы Бишра на современную ему религиозно-идеологическую картину Халифата, упоминая не только о секте мариситов, но и о многочисленных случайных исповедовавших вероучение марисийского жителя попутчиках иракцев-традиционалистов²⁵. О содержании этого вероучения и пойдет речь на нижеследующих страницах.

* * *

Отдаляясь от традиционалистского крыла исламской мысли IX в., Бишр положил в основу собственной доктрины те рационалистические когнитивные модели, что уже несколько десятилетий активно использовались различными правовыми и теологическими школами. Главными принципами, которыми руководствовался мутакаллим в своем проекте мусульманского богословия, были, как считают источники, аналогия (*қийās*) и символично-аллегорическое толкование (*та’вйл*). В связи с этим примечательно свидетельство самого ‘Абӯ ‘Абдурраҳмāна:

Заговорив в [межлисе] ал-Ма’мӯна, [‘Абӯ ал-Хузайл ал-‘Аллāф] спросил Бишра о том, к чему необходимо возвращаться при появлении разногласий. Бишр отвечал: “Да, [есть такая основа] – и это аналогия”... и добавил: “Нет у меня ничего, кроме нее”²⁶.

Ответ Бишра на вопрос первого мутазилитского натурфилософа достаточно показателен. Как известно, аналогия в исламском праве есть метод выведения правового суждения через сопоставление уже юридически разобранного события (*‘асл*) с другим, схожим событием (*фар’*) при наличии достаточного обоснования (*‘илла*) для подобного сопоставления. Основывающийся прежде всего на личном мнении (*ра’ий*) правоведа-муджтахида, *қийās* вызывал острейшую дискуссию в период разработки основ фикха: в то время как шииты и захириты с осторожностью под-

²³ *Ал-Бағдāдй, ал-Хатйб*. Та’рйх Бағдād. Т. 7. С. 67–68.

²⁴ Там же. С. 70.

²⁵ Там же. С. 69–70.

²⁶ *Ал-Хамадāнй, ‘Абд ал-Джаббār*. Фадл ал-и’тизāl // Фадл ал-и’тизāl ва табақāt ал-му’тазилла. Тунис, б.г. С. 259.

ходили к проблеме аналогии, основатели и эпонимы четырех суннитских мазхабов настаивали на необходимости его применения²⁷. Вместе с тем теологи-традиционалисты не только выступали против чрезмерного использования аналогии в области права, но и отвергали ее ценность для «догматических», вероучительных систем; именно потому ханафитские теологи, чаще других прибегавшие к методам категории *ра'ий*, становились объектом критики т. н. «людей предания» (*'ахл ал-'а'сар*) или «людей хадиса» (*'ахл ал-хадис*), постулирующих абсолютный примат «деятельного» авторитета Корана и сунны (а следовательно, прецедента) над усилением человеческого разума²⁸.

Будучи учеником правоведа-ханафита, систематизатора учения основателя мазхаба, Бишр был знаком и с позицией традиционалистов и шиитов по проблеме аналогии, и со спорами о сферах ее применения. Действительно, насколько допустимо судить об «отсутствующем» (*зә'иб*), метафизическом, в соответствии с объективной, «присутствующей» (*шāхид*) «физикой» мысли и космоса? Верующие в системную упорядоченность бытия и рациональную познаваемость сущего, мутакаллимы заключали о дозволенности – и даже о вменности в обязанность – самостоятельной рефлексии о Боге и мироздании, далекой от следования авторитету прецедента (*тақлīд*). Отставив в стороне споры о вознаграждении, даруемом Аллахом «слепо», непроизвольно совершающему благодеяния рабу, мы можем отметить, что подавляющее большинство школ калама осуждали *тақлīд* как практику, несовместимую с достоинством мыслящего верного²⁹. Так, параллельно с аналогией правовой рационалистами калама разрабатывалась и аналогия собственно философская, силлогистическая; понимаемая таким образом аналогия стала началом и венцом «позитивного» проекта калама, и в частности мутазилитской, ашаритской и матуридийской его школ.

«Позитивный» проект калама уже на этапе раннего его развития дополнялся и проектом «негативным», «апофатическим», реализовавшимся в экзегезе и теологии. Абстрактный характер дискуссий об оности Божества, Его атрибутах и действовании вывел богословие калама на качественно новый уровень, ознаменовавшийся антиантропоморфной спецификой разрабатываемых концептов. Главным упреком, адресуемым одними мыслителями другим, уже с начала второго столетия ислама становится обвинение в «уподоблении» Творца твари, – т. е. в рассуждении о Нем с учетом «физических» аналогий. Ал-Марисī, как никто другой, служил и объектом, и субъектом этой критики, в чем читатель, впрочем, сможет легко убедиться по аргументам, приводимым ниже. На настоящей же стадии исследования нас интересует специфика метода Бишра, его диалектические особенности, выделяющие «философию» мутакаллима из числа «верований и мнений» многочисленных оппонентов.

Текст упомянутого выше диспута Бишра с 'Абӯ ал-Хузайлом ал-'Ал-лāфом (ум. 235/849) проливает свет и на поставленный нами вопрос:

²⁷ Краткий обзор воззрений мутакаллимов на проблему қийās см. в: Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М., 2015. С. 69–71.

²⁸ См.: *ал-Бағдāдӣ, ал-Хатīb*. Та'рих Бағдād. Т. 13. Бейрут, 1996. С. 387–390; *ал-Муртадā ас-Саййīд*. Аз-Зарй'а. Т. 2. Тегеран, 1927. С. 308; *ал-'Асқалāнӣ, Ибн Хаджар*. Фатх ал-Бāрӣ. Т. 13. Бейрут, 1986. С. 296–300.

²⁹ См.: *ан-Насафӣ, 'Абӯ ал-Му'йн*. Табсират ал-адилла фӣ 'у'ӯл ад-дйн. Анкара, 1993. С. 41. Упоминание об аналогичном взгляде Бишра на практику «подражания» авторитету можно найти у ад-Дāримӣ (*ад-Дāримӣ, 'Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисӣ. Бейрут, 1938. С. 144).

Молвил тогда 'Абū ал-Хузайл: "...как же ты отличишь здравую аналогию от неверной?". [Бишр] отвечал: "Нет у меня ничего, кроме нее". Тогда ['Абū ал-Хузайл] изрек: "...вот один из [критериев истинности аналогии]: нельзя мужу соединять основу, на которой зиждется его речь, с тем, что контрарно (*йункид*) по отношению к ней"³⁰.

Несогласие Бишра с первым мутазилистом, ознакомившимся с античной логикой, выдает его отношение к границам рационального познания и его, познания, инструментам. В отличие от ал-'Аллāфа, ал-Марйсй выступал против аристотелевского закона непротиворечия, не отходя окончательно от авторитета фикховой аналогии, ревелятивного или «биографического» прецедента. Разум и вероучительные источники, выверенные теми или иными методами, ставятся мутакаллимом в один ряд, правда, при признании гносеологического примата вторых. При таком отношении к рационалистическим силлогизмам последние объявляются подчиненными императивам Писания и предания ислама, главными из которых провозглашаются императивы строгого монотеизма и антикорпорализма. «Апологетическая» функция мысли ставится, таким образом, в значительную (но не абсолютную) зависимость от «прецедента» буквы и ритуала – чем объясняется, например, корреляция антропологического детерминизма с «обязыванием» (*таклиф*) человека к совершению «невозможных» (*мā лā йутāқ*) предписаний закона. Впоследствии «абсурдистское» крыло исламского калама – и в особенности ашаритская его школа – переймет и разовьет именно такую парадигматику теологической и натурфилософской рефлексии. Здесь же достаточно заметить, что о противоречивости построений Бишра, связанной то с якобы неверным толкованием текстуального «прецедента», то с видимым пренебрежением ревелятивным фундаментом всякой аналогии, неоднократно писал ад-Дāрими³¹.

Теперь же обратимся к дескрипции теолого-антропологической реализации метода Бишра – т. е. непосредственно к изложению основных положений его доктрины.

Конец первого века по Хиджре послужил началом непрекращающегося спора о чтойности божественных атрибутов (*сифāt*). Первым строгим «апофатиком» исламского мира стал Джа'д б. Дирхам, казненный за свою доктрину собственноручно наместником Куфы в Праздник жертвоприношения 105-го/724-го г. По мнению Джа'да, Аллах не может обладать какими бы то ни было атрибутами, отличными от Его самости. Любая множественность, относимая к единому Богу, как считал Джа'д, противоречит принципу монотеизма и необходимо влечет за собой постулирование существования вне времени, вместе с Господом миров, определенного числа вечных оностей³². За Джа'дом последовал и Джахм б. Сафвāн (ум. 128/746), уже отличавший атрибуты, присущие только Богу (такие, как «творение», «деяние» и «могущество»), от атрибутов твари («знание», «жизнь» и т. д.), которыми не может обладать совершенное Божество³³.

³⁰ *Ал-Хамадāйи*, 'Абд ал-Джаббār. Фадл ал-и'тизāl. С. 259–260.

³¹ *Ад-Дарими*, 'Усмāн. Ар-Раад 'алā Бишр ал-Марйсй. С. 16, 22, 39, 56. Интересно, что, по признанию самого Бишра, он проповедовал «нечто иное, нежели Писание, повеление [Пророка] или предание предков... объемлющее Коран, сунну и консенсус [ученых]... чему, тем не менее, необходимо следовать» (*ал-Бағдāйи*, ал-Хатйб. Та'рих Бағдād. Т. 7. С. 64).

³² *Ибн Касйр*, 'Имād ад-Дйн 'Абū ал-Фидā' 'Исмā'ил. Ал-Бидāйа ва ан-нихāйа. Т. 9. Каир, 1998. С. 350; *Ибн Нубāта*, *Джамāl ад-Дйн*. Сарх ал-'Уйўн. Бейрут, 1964. С. 203; *Ибн Таймиййа*, *Тақийй ад-Дйн*. Ар-Рисāла ал-хамавиййа. Мекка, 1931. С. 15.

³³ *Ал-'Исфарāййинй*, 'Абū ал-Музаффар. Ат-Табсйр фй ад-дйн. С. 96; *аш-Шахрестāйи*, *Мухаммад б.* 'Абд ал-Карйм. Китāб ал-милал ва ан-нихāl. Бейрут, 1993. С. 97–98.

«Джахмитом» Бишра называло подавляющее большинство его современников – и одним из оснований подобной оценки считалось учение ал-Марисы о божественных атрибутах, тем не менее близкое «зрелому» мутазилитскому вероучению. «Бишр б. Гиййас ал-Марисы – неверный, отрицающий [реальность] атрибутов его Господа и [несотворенность] Его имен, джахмит», – замечал ад-Даримй³⁴, остро критиковавший негативное богословие мыслителя: по свидетельству ересиографа, 'Абу 'Абдурахман отрицал самостоятельное, отличное от самости (*zā'id* 'алā аз-зāt) Бога существование атрибутов. «Поистине, все эти атрибуты принадлежат Аллаху; и все они суть единая вещь: слух неотличим от зрения, лицо – от руки, а рука – от самости (*нафс*)», – проповедовал теолог³⁵. Подобно ан-Наззāму (ум. 231/845-846), Бишр утверждал: «субстанциональные», «самостные» (*zātиййа*) атрибуты, тождественные самости Аллаха, различаются между собой лишь номинально, в то время как сотворенные, «оперативные» (*фи'лиййа*) атрибуты представляют собой «нечто иное, нежели Аллах»³⁶. При этом ал-Марисы по-своему отличал один тип атрибутов от других, что создало определенные трудности перед изучавшими его наследие доксографами, использовавшими поздние мутазилитские и ашаритские «догматические» классификации.

Первым «самостным» атрибутом Божества, к исследованию которого приступал Бишр, было «знание» ('*илм*). По свидетельству Ибн Таймийи (ум. 728/1328), мутакалим верил в сотворенность божественного знания, т. е. относил его к числу «оперативных» атрибутов Всевышнего³⁷. Однако более ранний «ар-Радд» ставит под сомнение сообщение родоначальника современного салафизма: согласно ад-Даримй, Бишр не только учил о несотворенности и вечности «самостного» знания Аллаха, но и сводил к нему такие атрибуты, как «взор» (*назар*) и «слух» (*сам* ')³⁸. Будучи трансцендентной миру субстанций и акциденций (и одновременно имманентной ему), самость Бога, по 'Абу 'Абдурахману, «ведает» о запахах, вкусах и звуках, а не воспринимает их перцептивно (*тудрику-хā*). Более того, символично-аллегорическому толкованию мыслитель подвергал и такие атрибуты, упоминаемые в Коране и сунне, как «трон» (*курсийй*) и «престол» ('*арш*), якобы указывающие на знание, «объемлющее небеса и землю»³⁹. Позиция Бишра, которую займут впоследствии и мутазилиты⁴⁰, достаточно последовательна: не являясь телом (*джисм*), Господь не может в прямом смысле слова слышать или видеть. В противном случае единый Бог обладает определенными «физиологическими» «частями» (*аб 'ād*), одни из которых могут быть описаны как «могущие» (*қавиййа*) осязать, видеть и слышать, а другие – как «бессильные» ('*аджиза*), бесчувственные⁴¹.

³⁴ Ад-Даримй, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисы. С. 3.

³⁵ Там же. С. 22.

³⁶ Там же. С. 7.

³⁷ Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дин. Мувафақат саҳиҳ ал-манқул. Т. 2. Бейрут, 1985. С. 14.

³⁸ Ад-Даримй, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисы. С. 13, 41.

³⁹ Там же. С. 71.

⁴⁰ См., например: ал-'Аш 'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақālāt ал-'ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 1. Бейрут, 1990. С. 235. В связи с этим вызывает удивление исследователя тот факт, что согласие мутакалима с этим пунктом мутазилитских теорий так и осталось незамеченным критикой ал-Бағдādй, особо подробно рассматривавшего «консенсус мутазилитов и Бишра» (*ал-Бағдādй, 'Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фарақ. С. 116, 212).

⁴¹ Ад-Даримй, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисы. С. 44.

С мутазилитской теологией концепцию Бишра сближает и отрицание возможности «воззреть на Аллаха» в Судный день⁴². Это положение богословия ал-Марйси открывает ряд его спекуляций на тему соотношения сотворенных пространства и времени с нетварным их Началом. Коль скоро имматериальный Бог чужд всякой телесности, Он не может располагать свойствами тела, следовательно, не может быть локализован в том или ином месте (*макан*)⁴³. Полемизуя с традиционалистами, опирающимися, в свою очередь, на свидетельства сунны, Бишр отвергал предания, определяющие пространство над седьмым небом и престолом Аллаха как «местопребывание» Всевышнего. «У Аллаха нет предела (*хадд*) или конца (*нихайя*)»⁴⁴, – замечал он, добавляя: «Аллах не содержит чем-либо, не соприкасается и не смешивается с [вещами]... Он не отделяется от твари, уединяясь»⁴⁵. Не мог богослов принять и буквального смысла преданий, повествующих о «спуске» (*нузул*) вездесущего Бога с Его трона⁴⁶: акцидентальное по своей сути движение мыслимо в пространстве – но немислимо в Аллахе, превосходящем пространство. В свете этого утверждения Бишр толковал божественный «спуск» как «ниспослание милости», а слово *каййум*, встречающееся в тексте Корана⁴⁷ и зачастую переводимое на русский язык как «сущий», как указание на абсолютную статику Вседержителя⁴⁸. Время (*заман*, *вақт*) же, изначально связываемое философами Ближнего Востока с движением (*харака*)⁴⁹, также, как думал ал-Марйси, не касается жизни⁵⁰ Бога: ибо «нельзя говорить так, будто Аллах теперь там же, где был»⁵¹. Любое динамичное изменение, осмысливаемое в дуальной парадигме Бишра, должно быть отлечено от нетварного акта действия (*фи'л*), имеющего статичное метафизическое основание: сотворенные в пространстве сущности действуют, изменяясь, тогда как их Господь действует безотносительно к переменчивому «течению» движения и времени.

Поставленная в таком ключе проблема божественного действия решается 'Абу 'Абдуррахманом довольно просто. Мир творится по предвечному замыслу Аллаха и Его воле ('*ирāда*), являющейся «самостным» атрибутом

⁴² Там же. С. 13–15. Как уточняет Бишр, верные «узнают» в Судный день о Боге «без тени сомнения», а не «увидят Его» (там же. С. 56). Очевидно, мыслитель отсылает здесь своего читателя к каламической концепции «покоя души» (*сукун ан-нафс*), определяющей меру истинности знания степенью «очищенности» его от сомнения (*шакк*). См.: *ан-Нисāбурī*, '*Абу Рашид*. Ал-Мас'ил фи ал-хилаф байн ал-басрийийн ва ал-багдадийийн. Триполи, 1979. С. 299–300.

⁴³ *Ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 4, 19–20.

⁴⁴ Там же. С. 23.

⁴⁵ Там же. С. 68, 79. Вполне вероятно, что настоящая формулировка была заимствована Бишром из теологического словаря халкидонского христианства или иудейского мистического трактата.

⁴⁶ Там же. С. 18–19, 98–99.

⁴⁷ Коран 2:255. Следует отметить, что в качестве доказательства тезиса о «недвижимости» Бога Бишр приводил следующие коранические аяты: «И так Мы показываем Ибрахиму власть над небесами и землей, чтобы он был имеющий уверенность. И когда покрыла его ночь, он увидел звезду и сказал: “Это – Господь мой!” Когда же она закатилась, он сказал: “Не люблю я закатывающихся”. Когда он увидел месяц восходящим, он сказал: “Это – Господь мой!” Когда же тот зашел, он сказал: “Если Господь мой меня не ведет на прямой путь, я буду из людей заблудившихся”» (6:75–77). См.: *ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 55.

⁴⁸ *Ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 19–20.

⁴⁹ См.: *Нофал Ф.О.* Понимание времени и временности в каламе // *Философский журнал*. 2015. № 1(14). С. 47–56.

⁵⁰ Как неизвестную твари «жизнь» Аллаха Бишр истолковывал любое «движение», метафорически приписываемое Ему доктринальными источниками. См.: *Ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 20.

⁵¹ *Ад-Даримī*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 97.

божества. Вместе с тем сотворенному миру нужен свой религиозный закон, который субъект воспринимает как особую волю Бога; этот-то закон, творимый из-за людей и для людей, и является «оперативным», невечным атрибутом⁵². По аналогии с «двумя волями» Бишр выделял в божественной самости две «мощи», «способности к действию» (*қудратайн*), якобы обозначаемые в текстах хадисов как «два пальца» Всевышнего⁵³. К сожалению, объяснение этой теории мутакаллима до нас не дошло; тем не менее мы вправе предположить, основываясь на интерпретации последователей ал-Марйси, что два «могущества» Бога суть не что иное, как способность творить как добро, так и зло, объективность существования которых не вызвала у теолога особых сомнений⁵⁴. В этой связи неудивительно, что Бишр, как и мутазилиты, категорически отрицал несотворенность, вечность речи Аллаха – и, в частности, Корана⁵⁵.

Итак, речь Аллаха сотворена, а значит, сотворен и язык (*луға*), донесший ее до человека⁵⁶. Здесь мысль Бишра снова сближается с построениями басрийских мутазилитов⁵⁷, считавших, будто божественные имена (*'асмā'*) – как и имена вообще – представляют собой простые именованья (*тасмиййāt*), отличные от самости поименованного (*мусаммā*). Выведенные из атрибутов Бога, тварных или нетварных, имена Господа являются изобретением человека, так же отличающимся от Бога, как отлична сожженная бумага с текстом Корана от его, Корана, слов и смыслов⁵⁸. «Этот мир походит на рай только своими именами»⁵⁹, – заключал ал-Марйси, возводивший языковое творчество твари ко временам, предшествовавшим изгнанию праотцов человечества из Первого Сада. Языковые системы оказываются, таким образом, бессильны передать субъекту не только «чтойность», но и «как-овость» божественной самости и ее атрибутов; из «метафизической» ущербности, необъективности языка следует и ущербность человеческого разума как такового – и тем более воображения⁶⁰.

Абстрактность противоречивых построений Бишра так и не была в полной мере осмыслена теологами-традиционалистами. Как и более поздние доксографы, критиковавшие «абстракции» последних видных мутазилитов⁶¹, ад-Даримй писал: «Бишр... не знает места (*макāн*) единого своего [Бога], Который не пребывает ни в этом мире, ни в следующем... Единый его [Бог] походит на небытийствующее (*ма 'дўм*)»⁶². Как считал автор «Ответа», мутакаллим, в «джахмитском» духе рассуждавший о диалектике самости Аллаха

⁵² Ал-'Аш'арй, 'Абу ал-Ҳасан. Мақālāt ал-'ислāmиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн. Т. 2. Бейрут, 1990. С. 199. К похожему выводу три века спустя придет другой ренегат – Натанель, 'Абу ал-Баракāt ал-Бағдādй (ум. 1164-65): *ал-Бағдādй*, 'Абу ал-Баракāt. Ал-Му'табар фи ал-ҳикма. Т. 3. Хайдарабад, 1937. С. 160–163.

⁵³ *Ад-Даримй*, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 59.

⁵⁴ Там же. С. 60–66.

⁵⁵ Там же. С. 94, 107; *ал-Бағдādй*, 'Абулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. С. 116; *ал-Исфарāййинй*, 'Абу ал-Музаффар. Ат-Табсйр фи ал-дйн. С. 99; *ал-Бағдādй*, *ал-Ҳатйб*. Та'рих Бағдād. Т. 7. С. 67–68. См.: *de Vaux C., Nader A., Schacht J.* Opt. cit. P. 1242.

⁵⁶ См.: *ад-Даримй*, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 7–11.

⁵⁷ *Ан-Нисāбури*, 'Абу Рашид. Ал-Масā'ил фи ал-хилāф байн ал-басриййин ва ал-бағдādиййин. С. 158.

⁵⁸ *Ад-Даримй*, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 7–10.

⁵⁹ Там же. С. 43.

⁶⁰ «Никому не должно представлять (йатаваххам) об атрибутах Аллаха Всевышнего то, смысл чего явлен в душе» (там же. С. 45).

⁶¹ См.: *ал-Бағдādй*, 'Абулқāхир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. С. 109–110; *аш-Шахрастāни*, *Муҳаммад б.* 'Абд ал-Карйм. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. С. 92–93.

⁶² *Ад-Даримй*, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйси. С. 4.

и Его атрибутов, игнорировал в своих теориях онтологическую проблематику, рефлексировав о «подобии» (*мисл*) образов традиции сотворенным вещам, но не о непостижимости способа (*кайф*) существования божества⁶³. Так или иначе, но мутазилитская теология, развитая 'Абӯ 'Абдурраҳмāном, была дополнена «провидециалистской» антропологией, прочно связавшей учения мутакаллима с консервативным течением мусульманской мысли⁶⁴.

Ранний калам, сформулировавший вопрос о «сущности» веры ('*имāн*), руководствовался и теологическими, и политическими мотивами. Согласие последнего «праведного» халифа 'Али б. 'Абӯ Талиба (ум. 40/661) с требованием смутьянов начать третейский суд в 37-м/657-м г. привело к возникновению первого вышедшего против правителя ополчения, хариджитского. Новая религиозно-политическая группировка учила о неверии (*куфр*) любого великого грешника, послушавшегося приказа Всевышнего – и уже потому достойного смерти⁶⁵. Вера представлялась хариджитам как единство дела ('*амал*, *фи 'л*), слова (*қавл*) и внутреннего исповедания (*и 'тиқād*); следовательно, неверное проведение в жизнь любого из «столпов» веры приводит к ее, веры, исчезновению. Иного взгляда на проблему веры держался основатель доктрины «откладывающих» (мурджиитов) Гайлāн ад-Димашқӣ (ум. 106/724), определявший '*имāн* как интенциональное исповедание, релятивно связанное с действием. Вынесение суждения о «верности» или «неверии» субъекта на основании его грехов, по ад-Димашқӣ, невозможно, а раз так, то «приговор» грешнику должен быть отложен (*мурджа*) до Судного дня. Гайлāн, провозгласивший абсолютную свободу человека, все же отмечал: «первая», «необходимая» вера, априорная «*вера-в-Бога*», создается Аллахом; задача человека – самостоятельно прийти к «*вере-к-Богу*» через умозрение⁶⁶. Об умозрительной природе веры говорил и Джахм б. Сафвāн, отказывавший, правда, человеку в свободе действия⁶⁷.

Ал-Марйсӣ же значительно развил фиде-теорию Джахма. По мнению Бишра, вера есть внутреннее и внешнее постулирование (*тақдӣқ*) богооткровенных – и открытых разумом – истин. Впрочем, внутреннее постулирование объявлялось им первоосновным: наблюдаемое другими нарушение закона, согласно мыслителю, не свидетельствует о неверии грешника, но служит указанием ('*алам*) на возможное отступничество⁶⁸. Запрещавший своим последователям рассуждать о «степени» верности того или иного мусульманина предписаниям религии, 'Абӯ 'Абдурраҳмāн все же отмечал: любое слушание является великим (*кабӣра*) грехом, за который субъект и понесет впоследствии соответствующее наказание в аду⁶⁹. Однако наказание правоверного не может длиться вечно: какими бы ни были прегрешения правильно исповедовавшего Бога человека, он выйдет из преисподней для вечной жизни в раю⁷⁰. Ссылаясь на сообщения ал-'Аш'арӣ (ум. 324/936) и Ибн Хазма (ум. 456/1064), повествующие об эсхатологии Бишра, мы вынуждены усомниться

⁶³ *Ад-Даримӣ*, '*Усмāн*. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марйсӣ. С. 21.

⁶⁴ См.: *ал-'Андулусӣ*, *Ибн Хазм*. Ал-Фиқал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 2. Каир, 1929. С. 89.

⁶⁵ *Аш-Шахрастāнӣ*, *Муҳаммад б.* 'Абд ал-Карӣм. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. С. 133–134; *ал-Бағдāдӣ*, '*Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. С. 33.

⁶⁶ *Ал-Бағдāдӣ*, '*Абдулқāхир*. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. С. 136.

⁶⁷ Там же. С. 120. См. также: *Нофал Ф.О.* Категория «вера» в классической исламской теологии. С. 18–47.

⁶⁸ *Ал-'Аш'арӣ*, '*Абӯ ал-Хасан*. Мақālāt ал-'ислāмиййīн ва ихтилāф ал-муṣаллīн. Т. 1. С. 222.

⁶⁹ Там же. С. 225.

⁷⁰ Там же. С. 229; *ал-'Андулусӣ*, *Ибн Хазм*. Ал-Фиқал фӣ ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 4. Каир, 1929. С. 38.

в достоверности текстов, так или иначе приписывающих мутакаллиму веру в конечность загробного блаженства праведников или мучения грешников, несуществованиерая и ада и т. н. «могильного испытания»⁷¹.

Более последовательным в изложении Бишра становится и антропологический детерминизм Джахма, отрицавшего, как мы уже замечали выше, присущность человеку атрибута могущества. Вслед за Ибн Куллāбом (ум. 241/855) – а может, и раньше него – ал-Марисй предлагает вниманию своих оппонентов теорию «присвоения» (*касб*) деяний, согласно которой человек лишь присваивает создаваемое (*махлӯқа*) Богом в данный момент времени «атомарное» действие, а не производит (*йухдис*) его самостоятельно. При этом Аллах наделяет субъекта преходящим, единичным «могуществом», сопровождающим тот или иной акт и исчезающим сразу по его завершении⁷². Из настоящей детерминистской антропологической схемы Бишра мы можем вывести и архитектурный для ашаритского и багдадско-мутазилитского калама постулат о принципиальной дескретности как времени, так и связанного с ним человеческого могущества, «привходящего» в нейтральную самость действующего. Учение же о «поддерживающей» мироздание воле Бога мы находим и у ашаритов, и у ан-Наззāма, и у 'Абӯ ал-Баракāта ал-Бағдādй, по-разному относившихся к категоричным формам провиденциализма.

* * *

В завершение нашего опыта реконструкции мурджиитской системы ал-Марисй отметим, что, к сожалению, дошедший до нас материал не позволяет нам судить о деталях натурфилософии мыслителя, которая, как можно предположить, носила синтетический характер. Будучи современником первых представителей «зрелого калама», начавших спекуляции о субстанции и акциденции, атоме и пустоте, Бишр не мог оставаться в стороне от горячих споров багдадских мудрецов; тем не менее концепции 'Абӯ 'Абдуррахмāна в том виде, в котором они были изложены здесь, знаменуют собою переход от теологического калама нач. II в. по хиджре к «стройной» рефлексии столличных религиозно-философских школ. Возможно, именно «переходная» специфика противоречивого учения мутакаллима и привела к быстрому его исчезновению со сцены мысли Халифата – и, как следствие, к потере основных текстов, излагавших доктрины, более близкие к теологии восторжествовавшего после 849-го г. традиционализма, чем преследуемые учения мутазилитов. Мурджиизм Бишра ал-Марисй, исследованный нами в настоящей работе, становится, таким образом, важнейшим примером движения богословия от несистематичного вольнодумства VIII в. к школьной «схоластике» классической арабо-мусульманской философии.

Список литературы

Ад-Даримй, 'Усмāн. Ар-Радд 'алā Бишр ал-Марисй. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 1938. 214 с.

Аз-Захабй, Шамсуддйн. Сийар а'лām ан-нубалā': в 24 т. Бейрут: Му'ассасат ар-рисāла, 2001.

⁷¹ *Ал-Бағдādй*, ал-Хатйб. Та'рих Бағдād. Т. 7. С. 65, 70.

⁷² *Ал-'Андулусй*, Ибн Хазм. Ал-Фисал фй ал-милал ва ал-ахвā' ва ан-ниҳал. Т. 3. Каир, 1929. С. 14, 32.

Ал-’Андулусӣ, Ибн Ҳазм. Ал-Фиқал фӣ ал-милал ва ал-ахвā’ ва ан-ниҳал: в 5 т. Каир: Мактабат Сӯбайх, 1929.

Ал-’Асқалāнӣ, Ибн Ҳаджар. Лисāн ал-мизāн: в 10 т. Бейрут: Дār ал-башā’ир ал-’ислāмиййа, 2002.

Ал-’Асқалāнӣ, Ибн Ҳаджар. Фатҳ ал-Бārӣ: в 13 т. Бейрут: Дār ар-Раййāн, 1986.

Ал-’Аш’арӣ, ’Абӯ ал-Ҳасан. Мақālāt ал-’ислāмиййин ва ихтилāф ал-муқаллйн: в 2 т. Бейрут: ал-Мактаба ал-’асрӣййа, 1990.

Ал-Бағдāдӣ, ’Абдулқахир. Ал-Фарқ байн ал-фирақ. Бейрут: Дār ал-āфāқ, 1982. 214 с.

Ал-Бағдāдӣ, ’Абӯ ал-Баракāt. Ал-Му’табар фи ал-ҳикма: в 3 т. Хайдарабād: Дā’ират ал-ма’āриф ал-’усмāниййа, 1937.

Ал-Бағдāдӣ, ал-Ҳатīb. Та’рӣх Бағдād: в 24 т. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-’илмиййа, 1996.

Ал-’Исфараййнӣ, ’Абӯ ал-Музаффар. Ат-Табсӣр фӣ ад-дйн. Бейрут: ’Алам ал-кутуб, 1983. 230 с.

Ал-Муртадā ас-Саййид. Аз-Зарӣ’а: в 3 т. Тегеран: б.и., 1927.

Ан-Насафӣ, ’Абӯ ал-Му’йн. Табсират ал-адилла фӣ ’усӯл ад-дйн. Анкара: Ри’асат аш-шу’ун ад-дйнӣйа ли-л-джумҳурӣйа ат-туркиййа, 1993. 607 с.

Ан-Наубахтӣ, ’Абӯ Муҳаммад. Фирақ аш-шӣ’а. Каир: Дār ар-рашād, 1992. 111 с.

Ан-Нисāбурӣ, ’Абӯ Рашид. Ал-Масā’ил фӣ ал-ҳилаф байн ал-басрӣййин ва ал-бағдāдӣййин. Триполи: Ма’хад ал-инмā’ ал-’арабийй, 1979. 420 с.

Аш-Шахрастāнӣ, Муҳаммад б. ’Абд ал-Карīm. Китāб ал-милал ва ан-ниҳал. Бейрут: Дār ал-ма’рифa, 1993. 665 с.

Аш-Шахрастāнӣ, Муҳаммад ибн ’Абд ал-Карīm. Книга о религиях и сектах. Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С.М. Прозорова. М.: ГРВЛ, 1984. 270 с.

Ибн Касӣр, ’Имād ад-Дйн ’Абӯ ал-Фидā’ ’Исмā’ил. Ал-Бидāйа ва ан-ниҳāйа: в 20 т. Каир: Хаджар, 1998.

Ибн Нубāта, Джемāl ад-Дйн. Сарҳ ал-’Уйӯн. Бейрут: Дār ал-фикр ал-’арабийй, 1964. 589 с.

Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дйн. Ар-Рисāла ал-ҳамавиййа. Мекка: ал-Ма’таба’а ас-салафӣййа, 1931. 637 с.

Ибн Таймиййа, Тақийй ад-Дйн. Мувафақат саҳӣх ал-манқӯл: в 10 т. Бейрут: Дār ал-кутуб ал-’илмиййа, 1985.

Нофал Ф.О. Ибрахим ибн Саййар ан-Наззам. М.: Языки славянской культуры; Садрa, 2015. 152 с.

Нофал Ф.О. Категория «вера» в классической исламской теологии. Историко-философские очерки. Одесса: Феникс, 2016. 210 с.

Нофал Ф.О. Понимание времени и временности в каламе // Философский журнал. 2015. № 1(14). С. 47–56.

Фадл ал-и’тизāl ва табақāt ал-му’тазила. Тунис: ад-Дār ат-тунисиййа ли-н-нашр, б.г. 447 с.

De Vaux C., Nader A, Schacht J. Bishr b. Ghiyāth al-Ma’rīsi // Encyclopaedia of Islam. Vol. 1. Leiden: Brill, 1986. P. 1241–1242.

The Oxford Handbook of Islamic Theology / Ed. by S. Schmidtke. Oxf.: Oxford University Press, 2016. 864 p.

**Murji'ism of Bishr al-Marisi:
an essay of contextual reconstruction**

Faris Nofal

PhD student. Lugansk National University named after V. Dahl. 20a Molodezhny kvartal, Lugansk, 91034, Ukraine; e-mail: faresnofal@mail.ru

In the present article, the author attempts to reconstruct the doctrine of Bishr al-Marisi, a Baghdad *mutakallim*. A detailed analysis of the remaining sources allows him to arrive at the conclusion that Bishr's thinking had a systematic and synthetic quality in that it incorporated the elements of *Mu'tazilite*, of *Djahmi*, and also of traditionalist theories. The main result of this paper, which is the first comprehensive survey of al-Marisi's writing to appear in modern Islamic studies, consists in defining the 'transitional' value of his work as the evidence of theology gravitating from non-systematic freethinking of 8th century toward institutional 'scholasticism' of classical Arabic philosophy. Also, the author explores the background of Bishr's theological speculation, showing that while some elements of the latter's system (such as, e.g., the theory of 'appropriation' of acts) were indeed borrowed from the early *mutakallimūn*, the core postulates of his 'Murji'ite' doctrine are a genuine step forward in the development of the anti-anthropomorphist and providentialist paradigm of his predecessors. It is further demonstrated that Bishr's method dialectically combines the syllogistic pursuit of 'analogy' with an unquestionable acknowledgement of the primacy of a revelatory 'precedent'.

Keywords: Bishr al-Marisi, Murji'ah, Khawaridj, Ash'arites, Mu'tazilites, classical Arabic philosophy, Muslim theology

References

- Ad-Dārimī, 'Uthmān. *Ar-Radd 'alā Bishr al-Marīsī* [Answering Bishr al-Marisi]. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyyah, 1938. 214 pp. (In Arabic)
- Al-'Andalusī, Ibn Ḥazm. *Al-Fiṣal fī al-mīlāl wa al-ahwā' wa an-niḥāl* [The Separator Concerning Religions, Heresies, and Sects], 5 Vols. Cairo: Maktabat Ṣubayḥ, 1929. (In Arabic)
- Al-'Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-'islāmiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn* [Theological Opinions of the Muslims'], 2 Vols. Beirut: al-Maktabah al-'aṣriyyah, 1990. (In Arabic)
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Faṭḥ al-Bārī* [Victory of the Creator], 13 Vols. Beirut: Dār ar-Rayyān, 1986. (In Arabic)
- Al-'Asqalānī, Ibn Ḥajar. *Lisān al-mīzān* [The Tongue of the Scales], 10 Vols. Beirut: Dār al-bashā'ir al-'islāmiyyah, 2002. (In Arabic)
- Al-Baghdādī, 'Abdulqāhir. *Al-Farq bayn al-firaq* [The Difference between Sects]. Beirut: Dār al-āfaq, 1982. 214 pp. (In Arabic)
- Al-Baghdādī, 'Abū al-Barakāt. *Al-Mu'tabar fī al-ḥikmah* [The Most Important of Wisdom], 3 Vols. Hyderabad: Dā'irat al-ma'arif al-'uthmāniyyah, 1937. (In Arabic)
- Al-Baghdādī, al-Khaṭīb. *Ta'rīkh Baghdād* [The History of Bagdad], 24 Vols. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīyyah, 1996. (In Arabic)
- Al-'Isfarāyīnī, 'Abū al-Muẓaffar. *At-Tabṣīr fī ad-dīn* [The Right Opinion in Religion]. Beirut: 'Ālam al-kutub, 1983. 230 pp. (In Arabic)
- Al-Murtaḍā as-Sayyid. *Az-Zarī'ah* [Justification], 3 Vols. Teheran, 1927. (In Arabic)
- An-Nasafī, 'Abū al-Mu'īn. *Tabṣīrat al-adilla fī 'uṣūl ad-dīn* [A Study in the Arguments of the Principles of Religion]. Ankara: Ri'āsat ash-shu'ūn ad-dīniyyah li-l-jumhūriyyah at-turkiyyah, 1993. 607 pp. (In Arabic)
- An-Nawbakhṭī, 'Abū Muḥammad. *Firaq ash-shī'a* [Shi'i Sects]. Cairo: Dār ar-rashād, 1992. 111 pp. (In Arabic)
- An-Nīsābūrī, 'Abū Rashīd. *Al-Masā'il fī al-khilāf bayn al-baṣriyyīn wa al-baghdadiyyīn* [The Difference Problems of Basri and Baghdadi Mu'tazilites]. Tripoli: Ma'had al-inmā' al-'arabiyy, 1979. 420 pp. (In Arabic)

Ash-Shahrastānī, Muḥammad b. ‘Abd al-Karīm. *Kitāb al-mīlāl wa an-niḥāl* [Book of Religions and Sects]. Beirut: Dār al-ma‘rifah, 1993. 665 pp. (In Arabic)

Ash-Shakhrastani, Mukhammad ibn ‘Abd al-Karim. *Kniga o religiyakh i sektakh. Chast’ 1. Islam* [Book of Religions and Sects], Vol. 1, trans. by S. Prozorov. Moscow: GRVL Publ., 1984. 270 pp. (In Russian)

Az-Zahabī, Shamsuddīn. *Siyar a‘lām an-nubalā’* [Biographies of Noble Persons], 24 Vols. Beirut: Mu‘assasat ar-risālah, 2001. (In Arabic)

De Vaux, C., Nader, A. & Schacht, J. “Bishr b. Ghiyāth al-Marīsi”, *Encyclopaedia of Islam*, Vol. 1. Leiden: Brill, 1986, pp. 1241–1242.

Faḍl al-i‘tizāl wa ṭabaqāt al-mu‘tazilah [The excellence of Mu‘tazilites]. Tunis: ad-Dār at-tūnisiyyah li-n-nashr. 447 pp. (In Arabic)

Ibn Kathīr, ‘Imād ad-Dīn ‘Abū al-Fidā’. *Al-Bidāyah wa an-nihāyah* [The Beginning and the End], 20 Vols. Cairo: Ḥajar, 1998. (In Arabic)

Ibn Nubātah, Jamāl ad-Dīn. *Sarḥ al-‘Uyūn* [Expanse of Eyes]. Beirut: Dār al-fikr al-‘arabiyy, 1964. 589 pp. (In Arabic)

Ibn Taimiyyah, Taqiyy ad-Dīn. *Ar-Risālah al-ḥamawiyyah* [Ḥama’ Letter]. Makkah: al-Maṭba‘ah as-salafiyyah, 1931. 637 pp. (In Arabic)

Ibn Taimiyyah, Taqiyy ad-Dīn. *Muwafaqat saḥīḥ al-manqūl* [Accordance of Transferrable and Faithful], 10 Vols. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyyah, 1985. (In Arabic)

Nofal, F. “Ponimanie vremeni i vremennosti v kalame” [Understanding of Time and Temporality in Kalam], *Filosofskii zhurnal*, 2015, No. 1(14), pp. 47–56. (In Russian)

Nofal, F. *Ibrahim ibn Sayyar an-Nazzam*. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul’tury Publ.; Sadra Publ., 2015. 152 pp. (In Russian)

Nofal, F. *Kategoriya “vera” v klassicheskoi islamskoi teologii. Istoriko-filosofskie ocherki* [The Category of Faith in Classical Islamic Theology. Philosophical Essays]. Odessa: Feniks Publ., 2016. 210 pp. (In Russian)

Schmidtke, S. (ed.) *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016. 864 pp.

Г.А. Золотков

ПРОБЛЕМА ПРИРОДЫ ФИЛОСОФИИ В «ОРТОДОКСАЛЬНОМ» ВИТГЕНШТЕЙНИАНСТВЕ

Золотков Григорий Алексеевич – аспирант школы философии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: zolotkov_grigory@mail.ru

В статье дается обзор «ортодоксальных» рецептов философии Людвиг Витгенштейна. Под «ортодоксальными» рецепциями понимаются трактовки идей философа, сделанные либо учениками мыслителя, либо учениками его учеников. Цель обзора – выделить ключевые фигуры «ортодоксальных» рецептов, особенности трактовок ими проблемы природы философии. Именно последняя проблема, на взгляд автора, позволяет выявить специфику этих рецептов и их внутреннее родство. В работе также показывается эволюция «ортодоксального» витгенштейнианства; выявляется причина появления в его рамках радикального скептицизма в отношении природы философии. Речь идёт об укрепившейся в середине 70-х гг. и господствующей в настоящее время тенденции к отрицанию рядом представителей направления наличия у философии собственной предметной области и ограничение деятельности философии методом концептуального анализа и (или) особой языковой терапии. Основанием для подобных трактовок стало сравнение Витгенштейном языка с семейством игр, согласно которому язык не является единым целым, но есть множество фрагментов языковой деятельности. Осмысленность каждого такого фрагмента определяется его уникальными грамматическими правилами. Философские же теории, предлагая универсальные объяснения, выходят за рамки отдельных грамматик, не регулируются набором правил и являются результатом смешения грамматик. Философия, следовательно, не может иметь осмысленных целей и проблематики и является только методом анализа языка. Несмотря на подобную аргументацию, среди первого поколения исследователей, т. е. исследователей, имеющих личный опыт знакомства с мыслителем, доминирующим являлся противоположный взгляд.

Ключевые слова: природа философии, Витгенштейн, витгенштейнианство, концептуальный анализ, философская терапия, языковые игры, форма жизни

«Ортодоксальное» витгенштейнианство

Основой «ортодоксального» витгенштейнианства следует считать взгляды учеников и друзей Витгенштейна, лично воспринявших его образ философствования. Этот опыт оказал сильнейшее влияние не только на отдельные идеи многих из них, но и на их понимание философии в целом: отпечаток этого влияния легко прослеживается в их работах, многие из которых по-

священы артикуляции основных принципов философии мыслителя. Исследователи, не испытывавшие подобного влияния, зачастую рассматривают идеи мыслителя сквозь призму различных традиций, из-за чего эти идеи часто приобретают несвойственные им смыслы. Разнообразие трактовок постепенно заслоняет представление о философии Витгенштейна как о фундаменте самостоятельной, вполне конкретной традиции.

Яркими примерами того, что может пониматься под «неортодоксальными» исследованиями Витгенштейна, являются работы С. Крипке «Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке»¹ и А. Бадью «Wittgenstein's Antiphilosophy»². Эти работы, безусловно, имеют высокую философскую ценность, но эта ценность обусловлена прежде всего их собственными масштабными философскими проектами.

Разделение на «ортодоксальные» и «неортодоксальные» направления может показаться до некоторой степени условным. Действительно, эти направления не изолированы друг от друга, налицо обмен идеями между ними. Но, во-первых, «ортодоксальные» рецепции ведут споры за философское наследие Витгенштейна только между собой. Во-вторых, изначально они локализовались вокруг философских кафедр. Первыми центрами витгенштейнианства стали: альма-матер философа – Кембридж, колыбель философии обыденного языка – Оксфорд, валлийский университет города Суонси, Хельсинкский университет в Финляндии, Мельбурнский университет в Австралии, Корнеллский университет и колледж Смит в США. Только к середине 70-х витгенштейнианство вышло за рамки этих кафедр.

Таким образом, в наиболее полном смысле «ортодоксальное» витгенштейнианство было представлено только первым поколением. В ходе дальнейшего развития часть этих центров исчезла, а преемственность особого способа философствования была нарушена.

Как было отмечено выше, для «ортодоксальных» направлений проблема природы философии имеет принципиальное значение. Абсолютное большинство этих философов питает к проблеме не сугубо историко-философский интерес, но воспринимает ее как предпосылку собственных размышлений. Структура проблемы была дана в «Логико-философском трактате»³, где достаточно четко обозначены основные элементы ее природы: цель, метод, проблема и положение философии по отношению к другим дисциплинам. Эти же элементы могут быть выделены в «Философских исследованиях»⁴, а также в других поздних работах⁵.

Прежде чем перейти к обзору трактовок этой проблемы, следует ответить на несколько возможных возражений.

Первое возражение: автор смешивает интерпретации и собственные взгляды последователей на проблему природы философии. По мнению автора, это возражение не имеет силы, т. к. собственные взгляды последователей также принадлежат традиции.

Второе возражение: в своих работах Витгенштейн под «философией» понимает и традиционную метафизику, и собственную философскую программу, и философию вообще. Автор, говоря о природе философии, смешивает эти понятия.

¹ Крипке С. Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке. М., 2010.

² Badiou A. Wittgenstein's Antiphilosophy. N.Y., 2011.

³ Витгенштейн Л. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 1–75.

⁴ Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 75–321.

⁵ Более подробно о понимании природы философии Витгенштейном см.: Сокулер З.А. Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. Долгопрудный, 1994. С. 135–147.

Действительно, Витгенштейн наделяет понятие «философия» разными значениями. Однако это не влияет на его понимание проблемы природы философии. Независимо от значения «философии» в конкретном случае, сохраняется общая направленность проблемы – вскрытие сути дисциплины вообще, а не отдельных её проявлений. Эта же проблема стоит и перед последователями Витгенштейна.

Третье возражение: не являются ли «ортодоксальные» витгенштейншанцы искусственным конструктом? Действительно, можно сказать, что единственным моментом, объединяющим их взгляды, является причастность к опыту философствования Витгенштейна.

Здесь следует отметить, что объединение рассматриваемых рецепций в философскую традицию является исследовательской гипотезой. В данной работе будут показаны основания, позволяющие легитимизировать данное обобщение.

Кембридж

Зарождение витгенштейншанства происходило в Кембридже параллельно синтезу поздних идей Витгенштейна⁶. С 1930 по 1947 г. Витгенштейн занимал там должность профессора и читал закрытые лекции для узкого круга слушателей, где апробировал свои новые философские идеи. Известная нелюбовь философа к публичности сделала его учеников единственными реципиентами его идей: «...он ничего не публиковал, не посещал никаких философских конференций, не читал лекций за пределами Кембриджа, ни с кем не состоял в “философской переписке”, и выступал против распространения записей его лекций»⁷.

После того как Витгенштейн ушел с поста профессора в 1947, Кембридж быстро уступил статус основной площадки витгенштейншанства Оксфорду. Главная фигура кембриджского витгенштейншанства – Дж. Уиздом⁸. Природа философии рассматривается им в ряде статей, большая часть которых вошла в сборник “Philosophy and Psychoanalysis”⁹.

В первую очередь от большинства других витгенштейншанцев Уиздома отличает нарочито неакадемичный стиль. В работах он часто утверждает противоположные вещи, излагает свои мысли в виде диалога или как пронумерованные фрагменты, не утверждает свой тезис напрямую, но иллюстрирует его многочисленными примерами. Подобная экстравагантность не случайна и отражает специфическое понимание цели, методов и проблем философии.

Методология Уиздома выстраивается из идеи Витгенштейна о том, что философия не должна злоупотреблять обобщениями, но должна сосредоточиться на рассмотрении реальных примеров употребления языка.

Традиционно философские теории пытаются наделить свои предметы значением, которое не зависело бы от контекста. Уиздом в своих работах неоднократно критикует это. На его взгляд, теория может иметь смысл только в рамках заданной языковой игры, где либо выполняет функцию проверки истинности суждений, либо характеризует эти суждения как правила для вынесения других суждений. Такое использование теорий, в отличие от фи-

⁶ Общий обзор этих идей см.: Сокулер З.А. Указ. соч. С. 101–121.

⁷ Ryle G. Ludwig Wittgenstein // Analysis. 1951. Vol. 12. No. 1. P. 1.

⁸ Общий обзор его работ см.: Козлова М.С. Джон Уиздом. Концепция философских парадоксов // История философии. 1997. № 1. С. 111–120.

⁹ Wisdom J. Philosophy and Psycho-Analysis. Oxf., 1953.

лософского, может быть подкреплено реальным употреблением языка. Теории и проблемы, предлагаемые философами, игнорируют конвенциональное употребление языка. Они не построены по правилам, позволяющим проверить их истинность или установить их значение. Они в вульгарном смысле метафизичны, представляют собой парадоксы и тавтологии.

Уиздом, однако, утверждает, что философские теории и проблемы имеют эвристический потенциал и не бесполезны как простые бессмыслицы. Метафизика представляет язык так, как он не проявляется в рамках конвенциональных употреблений. На его взгляд, философия помогает четче схватить смысловые границы между разными языковыми играми. Достигается это, с одной стороны, указанием на то, к каким реальным ситуациям философские высказывания могут или могли бы апеллировать, с другой, концептуальным анализом нестандартной грамматики понятий. По Уиздому, позитивный результат этого метода – более глубокое понимание языка.

В общем, Уиздом располагает философию между стремлением дать обобщенную картину мира и возможностью помыслить мир только в рамках конкретных языковых игр. Это делает философские высказывания набором рекомендаций или критериев, ориентируясь на которые носители языка находят словам новые употребления. Попытки реализовать эти рекомендации на практике раскрывают эвристический потенциал философии.

Оксфорд в первом поколении

Вторую жизнь витгенштейнианство получило в Оксфорде. Здесь после войны начинается ренессанс аналитической философии, который продлится до середины 70-х гг. Ученики Витгенштейна вливаются в это масштабное обновление, тон которому задала философия обыденного языка. Витгенштейнианские идеи, безусловно, оказали влияние на развитие философии в Оксфорде, но колоссальное значение имел и обратный процесс. Особенно сильно это отразилось на втором поколении витгенштейнианцев Оксфорда.

Несмотря на практически повсеместный интерес к философии Витгенштейна, здесь не сложилось какой-либо школы или кружка витгенштейнианства. Не появился лидер, сплотивший вокруг себя последователей мыслителя.

Наиболее влиятельным источником идей Витгенштейна в Оксфорде стал Ф. Вайсман. Вайсман был членом Венского кружка, присутствовал при встречах его членов с Витгенштейном. В 30-х гг. он эмигрировал в Великобританию, в Кембридж, где посещал лекции философа. В 1939 г. Вайсман переехал в Оксфорд, где занял пост преподавателя. Основная область интересов Вайсмана связана с философией математики и философией науки, но есть у него и две важные работы по проблеме природы философии.

Книга “The Principles of Linguistic Philosophy”¹⁰ представляет собой своеобразное пособие по витгенштейнианской методологии. Изначально работа задумывалась как совместный проект Витгенштейна и Вайсмана, где последний выступал в роли редактора. По окончании работы, однако, Витгенштейн отказался от авторства, и книга была издана только после смерти Вайсмана.

Основным содержанием работы является акцент на правильном методе философии. По Вайсману, таким методом является анализ грамматики высказываний, под которой он понимает процесс подготовки имеющейся системы знаков к выражению с ее помощью мысли. Важно подчеркнуть, что Витген-

¹⁰ *Waismann F. The Principles of Linguistic Philosophy. L., 1965.*

штейн и его последователи говорят не о «школьной» грамматике, регулирующей синтаксис и семантику высказываний, но о «философской» грамматике, описывающей правила осмысленного использования языка. Именно анализ последней, по Вайсману, принципиально отличает витгенштейнианскую философию от традиционной. Он считает, что именно недооценка значения грамматики, долгое время сопровождавшая дисциплину, приводила к характерным «философским» ошибкам использования языка. Наиболее типичными ошибками стали: неререфлексивное убеждение, что каждому существительному соответствует сущность; исследование понятий самих по себе или в несвойственных им контекстах; анализ мышления с помощью категориального аппарата, взятого из учебников, а не из реального употребления. На взгляд Вайсмана, обращение философии к собственному языку, к тому, каким образом с помощью отдельных философских высказываний пытаются сказать что-то, показывает, что их источником является нарушение грамматики. Традиционно философия стремилась к объяснению реальности и доказательству различных тезисов, что мешало правильно понять цель философии. Вайсман полагает, что философам следует умерить свои амбиции и осознать, что нельзя сказать больше, чем позволяет язык. Философия должна показывать бессмысленность философских проблем и теорий.

В работе “How I See Philosophy”¹¹ Вайсман смягчает представление об исключительно негативной направленности философии. Он показывает, что у философии есть также и позитивная цель. Она связана с историчностью человеческого мышления. Очевидно, что правила языка постепенно обновляются. Вайсман утверждает, что цель философии заключается в открытии новых «видений», позволяющих мышлению «сдирать с себя омертвевшую корку традиции и конвенций». Метафизика играет в этом процессе ключевую роль. Она не добавляет нового знания, но показывает вещи по-новому. Вопрос «Как возможна геометрия?» не имеет смысла, нарушает правила употребления языка; но именно такие вопросы позволяют заглянуть за имеющиеся языковые конвенции и наполнить язык новыми смыслами.

Следующий представитель витгенштейнианства в Оксфорде – Г.Э.М. Энском. Она начала посещать лекции Витгенштейна только в начале 40-х, но скоро стала одним из любимых студентов и близким другом мыслителя. Также он указал ее в качестве одного из трех распорядителей его философского наследия. Проблема природы философии в работах Энском представлена достаточно скромно¹², тем не менее в них делается ряд важных замечаний о философской проблематике.

Энском показывает, что у дисциплины, как ее видел Витгенштейн, есть специфические проблемы, например проблемы, связанные с сознанием. Этому взгляду противостоит распространенное представление о Витгенштейне как о логическом бихевиористе, снимающем проблемы сознания путем редукции значений актов ментальной деятельности к их внешним проявлениям. Энском опровергает это представление и показывает, с чем для Витгенштейна связана философская проблематика.

В «Философских исследованиях» (ФИ, § 281–284) Витгенштейн показывает, что о содержании ментальных актов можно судить только в случае их проявления в поведении. Энском поясняет эту идею следующей ситуацией (ФИ, § 35): указывая на форму предмета, одновременно некто указы-

¹¹ *Waismann F.* How I See Philosophy. L., 1968.

¹² *Anscombe G.E.M.* Analytical Philosophy and the Spirituality of Man // *Anscombe G.E.M.* Human Life, Action and Ethics. Charlottesville, 2005. P. 1–15; *Idem.* Wittgenstein: Whose Philosopher? // Royal Institute of Philosophy Supplement. 1990. No. 28. P. 1–10.

вает и на его цвет. Понять, что подразумевается форма или цвет, помогают дальнейшие действия человека. Тем не менее, считает Энском, сам по себе вытянутый палец становится актом указания только благодаря наличию смыслового контекста, дополняющего поведение. С этим контекстом связывается широкое смысловое разнообразие языка. Эвристическая ограниченность бихевиористского подхода проявляется, например, при рассмотрении понятия «читать».

На примере анализа феномена чтения (ФИ, § 156-171) Витгенштейн показывает, что смысл феноменов сознания может сильно варьироваться. Читателем может быть новичок, опытный читатель, читатель, знающий алфавит, но не понимающий языка, и т. д. В каждом отдельном случае Витгенштейн показывает смысловое своеобразие чтения, используя поведение читателя как опору для своей трактовки. Наоборот, анализ логического бихевиориста был бы направлен не на смысл конкретного способа чтения, но на «технику» читателя. Если для бихевиориста вариативность поведения скорее является помехой исчерпывающему анализу поведения, то, согласно Энском, для анализа Витгенштейна эта вариативность является основным предметом. Подобные размышления позволяют заключить, что для Энском именно многообразие смыслов понятий, связанных с ментальной деятельностью, задает специфически философскую проблематику.

Оксфорд во втором поколении

Ко второму поколению витгенштейнианцев относятся исследователи, познакомившиеся с идеями мыслителя по его работам и через его учеников. Название «второе поколение» устоялось в отношении исследователей разного возраста и стажа и не имеет четких временных рамок. Строго говоря, все витгенштейнианцы, не знавшие Витгенштейна лично, принадлежат ко второму поколению.

Характерные примеры работ витгенштейнианцев Оксфорда этого поколения: Э. Кенни (1973), Б. Макгинес (1990), Р. Монк (1991), Х.Й. Глок (1996) и Х. Слуга (2011). В отличие от предшественников, основной акцент ими делается на историко-философскую достоверность интерпретации, а попытки продолжить развитие витгенштейнианской философии без тщательной экзегезы текстов были отвергнуты.

Наиболее авторитетными представителями данного поколения в Оксфорде стали П.М.С. Хакер и Г. Бейкер. В середине 70-х они начали совместную работу, результатом которой стали четыре объемных тома комментариев к «Философским исследованиям», несколько монографий и множество статей. В своем анализе природы философии они не говорят о Витгенштейне в целом, но всегда различают Витгенштейна раннего и позднего. Здесь будет рассмотрена трактовка ими только поздней философии мыслителя. Именно с нею связан наибольший резонанс, и она стала причиной размолвки между авторами.

Трактовка Бейкера и Хакера сложилась во время их комментирования «Философских исследований». Однако в конце 80-х годов Бэйкер отошел от этой нее, переосмыслив роль концептуального анализа. В развернутом виде совместная трактовка авторов представлена в переиздании работы Хакера «Insight and Illusion». В главах VI и VII, посвященных анализу поздней концепции философии Витгенштейна, Хакер противопоставляет ее ранним

взглядам мыслителя, выявляя смену приоритетов: создание идеальной нотации сменилось стремлением к описанию обыденных употреблений. Эта перемена объясняется им переосмыслением роли обыденного языка и появлением представления о языке как о сети концептов. В этих рамках Хакер выделяет у философии две цели: преобладающую негативную и более скромную позитивную.

Негативная цель заключается в терапии философских иллюзий. Сложность устройства языка периодически приводит к ошибкам в использовании понятий и появлению философских высказываний, только кажущихся осмысленными. Прояснение правил использования понятий, входящих в эти высказывания, помогает вскрыть их иллюзорность.

Позитивной целью философии является концептуальная топография языка. На первый взгляд такая цель может показаться излишне прозаичной. По мнению Хакера, это не так. Во-первых, в языке существует множество неартикулированных связей между понятиями. Во-вторых, язык лишь потенциально является понятным, актуально же человек понимает лишь небольшую его часть. В результате концептуального анализа философ достигает более высокого уровня владения понятиями. Его предельная цель – обзреть как можно большую область концептуальных связей.

Против этого понимания философии выступил Бейкер. В наиболее полном виде его взгляды были представлены в посмертном сборнике эссе “Wittgenstein’s Method”¹³. Центральные темы сборника – критика значения концептуального анализа в поздней философии Витгенштейна и аргументация в пользу «терапевтического» метода. Путем тщательного текстологического анализа Бейкер показывает, что цель построения карты концептуальных связей не находит подтверждения в работах Витгенштейна. По его мнению, для мыслителя важна философская терапия. Целью философии, согласно Бейкеру, является не просто устранение языковых ошибок, но благоденствие человека, избавление его от внутренних конфликтов, вызванных философскими проблемами. Эти проблемы имеют не языковой характер, а укоренены в бессознательных стремлениях человека, напоминают неврозы и требуют специального лечения. Несмотря на свою критику концептуального анализа как цели философии, Бейкер отмечает его значимость как метода. Терапия осуществляется именно анализом понятий, имеющим, однако, ряд отличий от его понимания Хакером. Во-первых, Витгенштейн не излагает метод в виде теории, но показывает его принцип на примерах. Во-вторых, этот метод работает, только если проблема серьезно беспокоит человека. В-третьих, правила обыденного языка не являются жестко определенными, но допускают и даже требуют новых интерпретаций, иными словами, философия открывает новые языковые горизонты.

Суонси

Важную роль в развитии витгенштейнианства сыграл университет валлийского города Суонси. В 50-х вокруг философской кафедры университета образовалась школа витгенштейнианства, известная как «школа Суонси» или «витгенштейнианцы университета Суонси». В отличие от большинства остальных центров витгенштейнианства, здесь в изучении и разработке идей мыслителя значительную роль сыграли заседания философского общества,

¹³ Baker G.P. Wittgenstein’s Methods: Neglected Aspects. Oxf., 2004.

по своей форме и содержанию близкие лекциям Витгенштейна в Кембридже. Отличительными чертами школы стали внимание к понятию форм жизни, критика метафоры языковых игр и убеждение в том, что философия имеет созерцательный характер.

Основателем школы стал Р. Рис – ученик, друг, издатель и один из трех распорядителей философского наследия Витгенштейна. Фундамент его трактовки природы философии был задан в его наиболее известной работе, статье “Wittgenstein’s Builders”¹⁴, которая может быть названа программной для школы.

В этой работе Рис показывает, какие проблемы могут быть названы философскими. Параллельно он проводит интерпретацию аналогии языка и семейства языковых игр, предложенную Витгенштейном. Рис обращает внимание на то, что в этой аналогии мыслитель рассматривает язык как целое: языковые игры не только делят язык на секторы, но и представляют его как некое единство. На взгляд Риса, изображение языка как множества разных практик не исчерпало интереса Витгенштейна к языку. Действительно, объяснить, что такое игра, можно, указав на конкретные примеры, но что такое язык, речь и понимание, аналогичным образом объяснить нельзя. Эта невозможность приводит к особому рода скептицизму, сомнению в возможности понимания. Например, имеет ли место понимание между строителями Витгенштейна (ФИ, § 2)? Рис показывает, что правильным определением их языковой деятельности был бы «обмен сигналами». Действительно, сложно сказать, что строители говорят или понимают команды друг друга – они только реагируют. Дело не в том, что четырех команд слишком мало для образования языка, но в том, что сложно представить, что в рамках этих команд может идти речь о понимании. Нам сложно сказать, что строители «говорят», т. к. разговор, понимание немислимы в таком узком контексте. Однако на чем основывается убеждение в наличии смысла в языковых играх вообще? По Рису, Витгенштейн не утверждает, что для прояснения языка, как и для прояснения игры, достаточно ее словаря и правил. Помимо этого требуется понять образ жизни и культуру людей, говорящих на этом языке.

Эта интерпретация позволяет Рису отвергнуть понимание природы философских проблем как результата неправильного употребления понятий. На его взгляд, природа философских проблем связана с возможностью понимания в языковых играх. Специфическая область философии находится не на уровне языковых игр, а на уровне их внутренней взаимосвязи, позволяющей мыслить разные игры как нечто однотипное. Фундаментальными проблемами философии Рис считает следующие: «Что значит сказать нечто?», «Что есть язык как целое?». На его взгляд, ни прояснение грамматики отдельных языковых игр, ни терапия философских проблем, ни обогащение языка новыми смыслами не отражают сути дисциплины. У философии есть собственные проблемы, и ее целью является их разработка.

Наиболее известным представителем школы является П. Уинч. В книге «Идея социальной науки и ее отношение к философии»¹⁵ он, как и Рис, развивает представление о наличии у философии специфической проблемной области. Эта идея легла в основу центрального тезиса работы о единстве природ философии и социологии. Уинч критикует представление о том, что философия не является самостоятельной дисциплиной и возможна только как критика содержательных областей знания. Согласно данному представле-

¹⁴ Rhees R. Wittgenstein’s Builders // Proceedings of the Aristotelian Society. 1959–1960. Vol. 60. P. 171–186.

¹⁵ Уинч П. Идея социальной науки и ее отношение к философии. М., 1996.

нию, философия, взятая сама по себе, является результатом ложного обобщения. В качестве контраргумента Уинч приводит две собственно философские проблемы. Во-первых, чтобы отдельные языковые игры работали, в каждой из них должно быть некоторое основание, достигая которого объяснения приходят к концу. Во-вторых, возможность судить о неполноте понимания предполагает некий критерий полноты, несводимый к правилам достижения понимания. Эти проблемы, по Уинчу, требуют допустить существование «особой формы понимания». Этой формой, так же как и Рис, он считает форму жизни, определенный социокультурный контекст. На взгляд Уинча, именно этот контекст задает различным языковым играм области значений. С другой стороны, сами эти формы жизни не являются чем-то неконцептуализируемым. Наличие в них интеллигибельности, составляющей специальный интерес философа, может быть проанализировано через используемые в них концепты. Таким образом, философия имеет дело с множеством различных критериев понимания того, что значит иметь смысл. Задачей философии является описание требований, которым должны отвечать эти критерии.

Наиболее известным представителем второго поколения школы является Д.З. Филипс. В работе “Philosophy’s Cool Place”¹⁶ он ввел понятие созерцательной концепции философии. Суть этой концепции состоит в соединении проблемного характера философии с невозможностью ее теоретического исследования. Действительно, если у философии есть собственные проблемы, а ее цель состоит в их разработке, то философ обязан создавать теории. По мнению Филипса, однако, такие проблемы, как «Возможно ли понимание?», не решаются теоретически. Ни указание на используемые концепты, ни на их грамматику, ни на действия, совершаемые при коммуникации, не могут служить объяснением понимания. Насколько можно судить, предельной целью философии, по Филипсу, является максимально отчетливое представление взаимосвязи отдельных языковых игр в контексте конкретного социокультурного пространства.

США

Центрами первого поколения витгенштейнианства в США стали Корнеллский университет и колледж Смит. Тем не менее нужно помнить, что для витгенштейнианства в США характерна большая мобильность и отсутствие долгосрочных центров.

Главным представителем первого поколения витгенштейнианцев стал Н. Малькольм. В статье “Philosophy for philosophers”¹⁷ он рассматривает философию как исследование понятий. Он утверждает, что философы часто обращаются к словам «знание», «верование» и т. д. Причиной философских проблем является смешение смыслов, ошибка в употреблении понятий. Целью философии является не решение этих проблем, но обнаружение ошибки в использовании понятий.

Сходный взгляд принадлежит М. Блэку. В статье “Linguistic Method in Philosophy”¹⁸ Блэк также трактует философские проблемы как результат языковых ошибок, главная опасность которых – скептицизм, мешающий нор-

¹⁶ Phillips D.Z. Philosophy’s Cool Place. Ithaca; L., 1999.

¹⁷ Malcolm N. Philosophy for Philosophers // The Philosophical Review. 1951. Vol. 60. No. 3. P. 329–340.

¹⁸ Black M. Linguistic Method in Philosophy // Philosophy and Phenomenological Research. 1948. Vol. 8. No. 4. P. 635–650.

мальной работе мышления. Причиной такого недоверия к языку он считает либо отсутствие значения у понятия, либо его неправильное употребление. Но, на его взгляд, скептику, чтобы сделать ясным смысл своих слов себе и другим, следует попытаться указать на эмпирические значения используемых им понятий.

С начала 90-х гг. большой резонанс получила рецепция идей Витгенштейна вторым поколением американских исследователей, изложенная в сборнике эссе "The New Wittgenstein"¹⁹. В сборнике развивается радикальное представление об исключительно терапевтическом характере философии Витгенштейна. От более ранних сравнений с психоанализом данные работы отличает экзегетический характер и радикальное представление о полной бессмысленности философии. В их трактовке «идеи» Витгенштейна не являются чем-то большим, нежели упражнениями в терапии метафизических заблуждений.

Основной фигурой группы стала К. Даймонд. Во многом, однако, ее идеи опираются на трактовку С. Кавела. В своей книге "The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy"²⁰ он выдвигает интерпретацию, согласно которой для Витгенштейна существование философии есть интеллектуальная иллюзия, вызванная тягой к обобщениям. Философия предлагает особый взгляд на вещи, кажущийся более фундаментальным, чем обыденный язык. Тем не менее, согласно его интерпретации, этот взгляд не имеет под собой основы, и обыденного языка достаточно, чтобы исчерпать все «философские» интересы человека. У философии нет цели, у нее нет собственных проблем, а ее метод сводится к терапии «философского взгляда на вещи».

Заключение

Проблема природы философии, безусловно, играет ключевую роль для «ортодоксального» витгенштейнианства. Рассмотренные трактовки не являются просто интерпретациями, но составляют часть собственных убеждений авторов. Конституирующими традицию являются следующие моменты: представление о языке как о семействе языковых игр, особый интерес к философской методологии, в частности критика философии как деятельности по созданию теорий.

Основной чертой, позволяющей разделить трактовки, является вопрос о наличии у философии собственной проблемной области. Одна часть исследователей ограничивает возможности философии рамками обыденного языка, что фактически нивелирует ее специфику. Другая пытается показать, что эти задачи не исчерпывают философию, что озадаченность Витгенштейна языком является примером сущностного философского интереса. Причина данного отличия, по-видимому, лежит в разных способах восприятия идей мыслителя. Исследователи, отрицающие содержательность философии, как правило, знакомилась с его идеями по книгам, и в их исследованиях преобладает анализ текстов. Исследователи, воспринявшие его идеи либо лично, либо от учителя, владевшего «методом Витгенштейна», как правило, склонны рассматривать философию как самостоятельную дисциплину.

¹⁹ The New Wittgenstein. L., 2000.

²⁰ Cavell S. The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy. N. Y., 1979.

Список литературы

- Витгенштейн Л.* Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
- Козлова М.С.* Джон Уиздом. Концепция философских парадоксов // История философии. 1997. № 1. С. 111–120.
- Критке С.* Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке / Пер. с англ. В.А. Ладова, В.А. Суровцева. М.: Канон+, 2010. 256 с.
- Сокулер З.А.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX в. Долгопродный: Фллегро-Пресс, 1994. 173 с.
- Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. М.: Русское феноменологическое общество, 1996. 128 с.
- Anscombe G.E.M.* Analytical Philosophy and the Spirituality of Man // *Anscombe G.E.M.* Human Life, Action and Ethics / Ed. by M. Geach, L. Gormally. Charlottesville: Imprint Academic, 2005. P. 1–15.
- Anscombe G.E.M.* Wittgenstein: Whose Philosopher? // Royal Institute of Philosophy Supplement. 1990. Vol. 28. P. 1–10.
- Badiou A.* Wittgenstein's Antiphilosophy // Trans. by B. Bosteels. N. Y.: Verso, 2011. 186 p.
- Baker G.P.* Wittgenstein's Methods: Neglected Aspects / Ed. by K.J. Morris. Oxf.: Blackwell, 2004. 312 p.
- Black M.* Linguistic Method in Philosophy // Philosophy and Phenomenological Research. 1948. Vol. 8. No. 4. P. 635–650.
- Cavell S.* The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy. N. Y.: Oxford University Press, 1979. 511 p.
- Glock A.* Wittgenstein Dictionary. Oxf.: Wiley-Blackwell, 1996. 416 p.
- Hacker P.M.S.* Insight and Illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein. Oxf.: Clarendon Press, 1986. 341 p.
- Kenny A.* Wittgenstein. Harmondsworth: The Penguin Press, 1973. 191 p.
- Malcolm N.* Philosophy for Philosophers // The Philosophical Review. 1951. Vol. 60. No. 3. P. 329–340.
- McGuinness B., Fronga G.* Wittgenstein: A Bibliographical Guide. Oxf.: Blackwell, 1990. 438 p.
- Monk R.* Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius. N. Y.: The Free Press, 1991. 654 p.
- Phillips D.Z.* Philosophy's Cool Place. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1999. 170 p.
- Rhees R.* Wittgenstein's Builders // Proceedings of the Aristotelian Society. 1959–1960. Vol. 60. P. 171–186.
- Ryle G.* Ludwig Wittgenstein // Analysis. 1951. Vol. 12. No. 1. P. 1–9.
- Sluga H.* Wittgenstein. Oxf.: Wiley-Blackwell, 2011. 168 p.
- The New Wittgenstein / Ed. by A. Crary, R. Read. L.: Routledge, 2000. 403 p.
- Waismann F.* How I See Philosophy / Ed. by R. Harre. L.: Macmillan, 1968. 260 p.
- Waismann F.* The Principles of Linguistic Philosophy / Ed. by R. Harre. L.: Macmillan, 1965. 422 p.
- Wisdom J.* Philosophy and Psycho-Analysis. Oxf.: Basil Blackwell, 1953. 282 p.

The nature of philosophy in 'orthodox' Wittgensteinianism

Grigory Zolotkov

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: zolotkov_grigory@mail.ru

This paper aims to present an overview of the 'orthodox' Wittgensteinian tradition. The term **'orthodox' is here understood as denoting the variety of interpretations of Wittgenstein's philosophy** made either by his pupils or by the pupils of his pupils. The author singles out the most notable proponents of this tradition and proceeds to discuss their main

ideas in relation to the problem of the nature of philosophy, assuming that such context will help reveal the fundamental characteristics of the entire tradition most clearly. He also traces down the evolution toward a radical scepticism which occurred in orthodox Wittgensteinianism from mid-70s and has come to dominate its teaching even to this day, the resulting idea being that philosophy has no genuine object or problems of its own and could be reduced to the role of a method of conceptual analysis or that of linguistic therapy. Such reduction rests on Wittgenstein's analogy between language and a family of games, where language is no longer a unified whole, but rather an aggregate of fragments of linguistic activity, the meaning of each fragment being determined by its proper grammar rules. Philosophical theories which offer universalist explanations do not fall under specialized grammars, are not governed by rule-sets and represent an outcome of the confusion of grammars. Philosophy, therefore, can have no meaningful goals and is only a method of language analysis. Even though this view is supported by plausible arguments, it was notably rejected by the first generation of Wittgensteinians.

Keywords: nature of philosophy, Wittgenstein, Wittgensteinianism, conceptual analysis, philosophical therapy, language games, life form

References

Anscombe, G.E.M. "Analytical Philosophy and the Spirituality of Man", in: G.E.M. Anscombe, *Human Life, Action and Ethics*, ed. by M. Geach and L. Gormally. Charlottesville: Imprint Academic, 2005, pp. 1–15.

Anscombe, G.E.M. "Wittgenstein: Whose Philosopher?", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 1990, Vol. 28, pp. 1–10.

Badiou, A. *Wittgenstein's Antiphilosophy*, trans. by B. Bosteels. New York: Verso, 2011. 186 pp.

Baker, G.P. *Wittgenstein's Methods: Neglected Aspects*, ed. by K.J. Morris. Oxford: Blackwell, 2004. 312 pp.

Black, M. "Linguistic Method in Philosophy", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1948, Vol. 8, No. 4, pp. 635–650.

Cavell, S. *The Claim of Reason: Wittgenstein, Skepticism, Morality, and Tragedy*. New York: Oxford University Press, 1979. 511 pp.

Crary, A. & Read, R. (ed.) *The New Wittgenstein*. London: Routledge, 2000. 403 pp.

Glock, A. *Wittgenstein Dictionary*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996. 416 pp.

Hacker, P.M.S. *Insight and Illusion: themes in the philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Clarendon Press, 1986. 341 pp.

Kenny, A. *Wittgenstein*. Harmondsworth: The Penguin Press, 1973. 191 pp.

Kozlova, M. "Dzhon Uizdom. Kontsepsiya filosofskikh paradoksov" [John Wisdom: the conception of philosophical paradoxes], *Istoriya filosofii*, 1997, No. 1, pp. 111–120. (In Russian)

Kripke, S. *Wittgenstein o pravilah i individual'nom yazike* [Wittgenstein on rules and private language], trans. by V. Ladoc and V. Surovcev. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. 256 pp. (In Russian).

Malcolm, N. "Philosophy for Philosophers", *The Philosophical Review*, 1951, Vol. 60, No. 3, pp. 329–340.

McGuinness, B. & Fronga, G. *Wittgenstein: A Bibliographical Guide*. Oxford: Blackwell, 1990. 438 pp.

Monk, R. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. New York: The Free Press, 1991. 654 pp.

Phillips, D.Z. *Philosophy's Cool Place*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1999. 170 pp.

Rhees, R. "Wittgenstein's Builders", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1959–1960, Vol. 60, pp. 171–186.

Ryle, G. "Ludwig Wittgenstein", *Analysis*, 1951, Vol. 12, No. 1, pp. 1–9.

Sluga, H. *Wittgenstein*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2011. 168 pp.

Sokuler, Z.A. *Lyudvig Vitgenshtein i ego mesto v filosofii XX veka* [Ludwig Wittgenstein and his place in the philosophy of XX century]. Dolgoprudny: Fllegro-Press, 1994. 173 pp. (In Russian)

Waismann, F. *How I See Philosophy*, ed. by R. Harre. London: Macmillan, 1968. 260 pp.

Waismann, F. *The Principles of Linguistic Philosophy*, ed. by R. Harre. London: Macmillan, 1965. 422 pp.

Winch, P. *Ideya social'noi nauki I eiyo otnoshenie k filosofii* [The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy], trans. by M. Gorbacheva and T. Dmitrieva. Moscow: Russkoe fenomenologicheskoe obshchestvo Publ., 1996. 128 pp. (In Russian)

Wisdom, J. *Philosophy and Psycho-Analysis*. Oxford: Basil Blackwell, 1953. 282 pp.

Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], Pt. I, trans. by M. Kozlova and Yu. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

М.М. Федорова

ТРАДИЦИЯ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУРСОВ

Федорова Мария Михайловна – доктор политических наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: mf57@yandex.ru

В статье предпринята попытка рассмотреть одно из наиболее популярных понятий отечественного идеологического дискурса последних лет – понятие традиции – как одно из ключевых политико-философских понятий. С этой целью автор осуществляет реконструкцию сложного исторического пути формирования этого понятия, выявляя политические смыслы философских дискуссий вокруг традиции. В качестве ключевой темы этих дискуссий определяется дилемма разум/традиция, сформировавшаяся в политической философии Нового времени и лежащая в основании двух различных политических онтологий. Первая из них отталкивается от идеи беспредпосылочного автономного разума, способного изменить мир человеческих взаимоотношений в соответствии со справедливыми законами, выведенными с помощью этого самого разума, и построить новый мир, отвергнув все предрассудки и традиции былых времен. Вторая же опирается на разум гетерономный, обусловленный в своем развитии историческим опытом и традицией и именно из них черпающий законы развития общества и его институтов. Современная философия ищет пути разрешения указанных противоречий, сохраняя, однако, напряжение между двумя полюсами дилеммы и наполняя их при этом новыми философскими и политическими смыслами и открывая новые проблемы. К числу последних принадлежит проблема сочетания следования традиции с идеей свободы, а также проблема трансформации и изменения традиции, ее связи с основными трансценденталиями исторического мышления. Автор приходит к выводу о том, что к архаизации может привести только историческая политика, опирающаяся на сакрализацию традиции, взятой вне ее внутренней противоречивой логики.

Ключевые слова: историцизм, историческая политика, традиция, рационализм в политике, консерватизм, либерализм

В последнее время общественно-политические дискуссии о перспективах развития российского общества, идейных основах и способах его консолидации приобрели отчетливую консервативную тональность, а маятник извечного российского спора между западниками и славянофилами качнулся в сторону последних. Революционно-полюсический дискурс 90-х годов с

его критическим пафосом в отношении нашего прошлого – как относительно близкого, советского, так и весьма отдаленного – сменился пристальным вниманием к этому самому прошлому, попытками черпать в нем ресурсы для современной политики. Исследователи связывают превращение истории и коллективной памяти в предмет политики с целым рядом факторов, к которым можно отнести и крушение тоталитарных и авторитарных режимов, сделавшее возможным появление прежде замалчиваемых версий коллективного прошлого; и региональные процессы и этнополитические конфликты, стимулирующие разработку новых версий исторических нарративов, отражающих игнорировавшийся ранее опыт подчиненных групп; и структурные изменения интеллектуального контекста, характеризуемого принципиально новым отношением к прошлому, обусловленным исчезновением традиционных обществ, «основанных на памяти»¹. В этой исторической политике современного государства понятие традиции занимает центральное место.

В российском контексте политизация отечественной истории и обращение к традициям представляет собой достаточно сложный и противоречивый процесс, цели и основные структурные составляющие которого, на наш взгляд, не в полной мере отрефлексированы главными его участниками. Экспертами отмечается, что понятие охраняемой традиции «колеблется от творческого прочтения нашего советского прошлого до более реалистичного, восходящего к Н. Бердяеву определения традиции как образцов и ощущений, мышления и поведения, которые ввиду их принадлежности к общественному наследию этой группы, оцениваются ее членами положительно»². Хотя, на наш взгляд, смыслы этого понятия в отечественном публичном дискурсе смещаются к пониманию традиции как культуры принадлежности, фундирующей определенные идентификационные механизмы в российском обществе, но способной в то же время привести к оспариванию человеческой свободы как условия субъектности человека. Призыв к следованию традициям отечественной истории направлен в первую очередь на гармонизацию общественных отношений, консолидацию и укрепление общественного единства. Именно увековечивание прошлого воспринимается как символ единства, которое приходит на смену конфликту и политическим разногласиям.

Между тем в контексте российской символической политики все более настойчивая апелляция к традиционным ценностям, призванная оправдать и обосновать самобытность российской цивилизации, оставляет целый ряд вопросов. Во-первых, можно ли говорить о «единстве традиции» применительно к стране, история которой несет в себе множественные разрывы и крутые повороты в социально-политическом развитии? И если да, то в чем, собственно, состоит эта традиция? Какие ценности может рассматривать сегодня средний российский гражданин в качестве «традиционных» – ценности российского имперского самосознания или моральный кодекс строителя коммунизма? И, во-вторых, вопросы более общего порядка: что такое вообще традиция как элемент политической культуры? И главное – может ли традиция выступать в качестве основания политического проекта?

Весь этот комплекс вопросов и в целом ситуация в отечественном идеологическом пространстве побудили автора вновь обратиться к теме традиции, затронутой уже в одном из прошлых исследований³, связанных с пробле-

¹ См.: *Малинова О.Ю.* Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М., 2015. С. 12–16.

² Консерватизм и развитие. Основы общественного согласия. М., 2015. С. 242.

³ См.: *Федорова М.М.* Цивилизация и традиция // *Россия в архитектуре глобального мира.* М., 2015. С. 379–401.

мой цивилизации, изменив и расширив предметное поле и пересмотрев ряд из выдвинутых ранее положений. Иными словами, предстоит рассмотреть, каким образом понятие традиции работает в политическом пространстве именно как понятие политической теории. С этой целью мы попытаемся реконструировать сложный исторический путь формирования этого понятия и осмыслить политические смыслы философских дискуссий вокруг традиции.

Модерн: зарождение понятия

В качестве понятия политико-философского, приобретающего выраженные политические коннотации и призванного решать определенные политические проблемы, традиция появляется в Новое время с его своеобразной романтизацией идеи начала – начала общественной жизни, начала политических институтов. В этих условиях понятие традиции выступало своеобразной альтернативой человеку и его разуму в вопросе о легитимации общественно-политического порядка. Иными словами, на вопрос: если не Бог, то что может выступать основой общества и его социально-политических институтов, можно было ответить – разум или история (традиция).

В рамках естественно-правовых концепций акцент делался именно на естественных, рациональных основаниях общества. Еще Джон Локк, признавая, что «большинство людей живет так, как будто вообще не существует никакого рационального основания жизни и не существует никакого признаваемого всеми закона», тем не менее отвергает традицию в качестве основания общественной и политической жизни, поскольку «нет необходимости в традиции там, где каждый заключает в себе самом те же принципы познания». Подлинным основанием сообщества и легитимирующим фактором выступает не традиция (которая многозначна, плюралистична, основана на зыбком мнении и т. п.), но моральный закон, открываемый разумом и общий для всех людей⁴.

Общество – продукт договорных отношений между свободными и равными в правах индивидами; при этом сам разум, задающий закон и самому себе, и обществу, понимался в духе классических схем Декартовой рациональности и кантовского априоризма. Вступающий в договор индивид контрактационистских теорий – вне истории и вне культуры; его разум автономен и независим от контекста, в который погружен. Если же разум в своей деятельности оказывается детерминированным историческим опытом (традицией), то он утрачивает свою автономию и становится зависимым, гетерономным и, соответственно, неспособным к ответственному законодательству (будь то в отношении собственных поступков или всего общества в целом). Разум сам себе задает закон, он не может взять его извне, повторяет И. Кант, и потому любая попытка определить этот закон с помощью факторов, внешних по отношению к свободному разуму, в том числе и с помощью исторического опыта или традиции, есть гетерономия, несвобода. К этой сфере гетерономии, именуемой Просвещением весьма емким словом «предрассудки», и был отнесен исторический опыт и традиция. Предрассудки, полагал Кант, способны только «служить помочами для бездумной толпы»⁵. Просвещенный же человек, вступивший в пору своего совершеннолетия и имеющий мужество пользоваться разумом, способен с помощью этого орудия не только подчинить себе природу, но и создать справедливый общественно-полити-

⁴ Локк Дж. Опыты о законе природы // Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 4, 19.

⁵ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 25.

ческий порядок, предварительно подготовив и расчистив для этого почву от предрассудков (идея *tabula rasa*, т. е. «чистой доски», начала новой жизни, справедливой и счастливой), этих «заблуждений своего детства, своей родины», по словам Кондорсе⁶.

Разумеется, подобные рассуждения вовсе не отрицали традиции и ее роли в жизни общества, однако же подчиняли всепроникающему свету Разума. Для авторов Энциклопедии, например, традиция является общественно значимой и легитимизирующей общественные устои лишь в той степени, в какой она может считаться достоверной. Во-первых, традиция здесь воспринимается как нечто прозрачное для разума и логически верифицируемое: это «цепь, все звенья которой обладают равной силой, так что если я держу последнее звено, то обладаю истиной в той же мере, в какой ее содержит первое звено». Во-вторых, традиция – это то, что может быть оценено в терминах истинности и ложности, и «можно установить правила, с помощью которых истинная традиция отличается от ложной». В свою очередь, «традиция только тогда является верной и надежной, когда можно легко добраться до ее истока и через непрерывную цепь безупречных свидетелей дойти до первых, бывших современниками фактов»⁷. Вместе с тем автор цитируемой статьи «Достоверность» из Энциклопедии аббат Жан-Мартен де Прад не может не признать, что, «поскольку все люди обладают общим запасом идей, они могут обрести на своем пути одинаковые истины, но каждый увидит их только ему свойственным образом и представит их вам в разном свете». С другой стороны, «между дворцом и площадью существует стена отчуждения, которая прерывает всякое общение одних с другими»⁸. Таким образом, традиция может иметь множество смыслов и смысловых оттенков, трудно соотносимых с понятиями истины или лжи. Да и само существование «стены отчуждения» между «дворцом» и «площадью», по терминологии аббата де Прада, ставит под сомнение существование традиции в качестве единой цепи, все звенья которой «обладают равной силой».

Консервативные смыслы традиции

Другой полюс формирования политических смыслов понятия традиции в Новое время связан со скептицизмом, а в более поздний период – с возникновением мощного антипросвещенческого и консервативного в своей основе течения романтизма. Еще в середине XVII в. Блез Паскаль был убежден, что политический порядок мира основан вовсе не на разуме и что в политических установлениях разумное и неразумное начала подчас столь тесно переплетены и перемешаны, что их искусственное разделение может привести к неисчислимым бедам: «Мощь королей равно зиждется на разуме народа и на его неразумии, причем на втором больше, чем на первом»⁹. Большинство институтов, считает Паскаль, основано не на разуме, а на обычае, который зачастую граничит с абсурдом. Народ повинуется обычаю и традиции вовсе не потому, что они истинны, а потому, что они древние и их древность в глазах народа и является доказательством их истинности, которая в данном случае не имеет ничего общего с рациональным обоснованием достоверности и непротиворечивости каких бы то ни было уложений. Таким образом,

⁶ *Кондорсе Ж.-А.* Эскиз картины прогресса человеческого разума. М., 1936. С. 13.

⁷ История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера. Л., 1978. С. 36–39.

⁸ Там же. С. 38–39.

⁹ *Паскаль Б.* Мысли. М., 2004. С. 20.

Паскаль высказывается в пользу установленного порядка не потому, что он по праву самый лучший, справедливый и разумный, а потому, что он уже установленный. И «свет разума» в данном случае может быть только опасным: в его лучах любой политический институт может выглядеть только как триумф произвола, освященный временем. Осознание этого факта народом чревато бунтом и смутой, поэтому в конфликте между разумом и властью лучше следовать традиции, выдавая ее за разум и справедливость.

Консерватизм же, следуя этой логике, создает принципиально иную политическую онтологию, центральное место в которой занимает уже не свободный индивид, конструирующий свой общественно-политический мир с помощью разума, но история, трактуемая опять-таки с позиций «индивидуальных исторических целостностей»¹⁰. Прошлое и связанная с ним традиция связываются романтиками прежде всего с уходящим средневековым обществом, которое, по их мнению, было прочным, так как было способно само адаптироваться к изменениям. Основывать политическое действие на накопленном опыте веков, полагали они, гораздо лучше, чем реорганизовывать его в соответствии с планами, разработанными философами. Традиция здесь выступает как своеобразный нормативный или даже сакральный порядок, в рамках которого истина – дочь опыта и времени в противоположность революционному безумству, пытающемуся создать новое общество на основе предписаний вневременного разума. На самом же деле, доказывают консерваторы, разуму вовсе не чужды предрассудки: заключенное в них ядро истины приобретает ценность принципа сохранения как общества, так и индивида. «Вместо того чтобы отбросить все наши старые предрассудки или стыдиться их, мы их нежно любим, потому что они предрассудки; и чем они старше и чем шире их влияние, тем больше наша привязанность. Мы боимся предоставить людям жить и действовать только своим собственным умом... Предрассудки полезны, в них сконцентрированы вечные истины и добро...»¹¹ Однако следует заметить, что защита Берком сообщества в противовес индивиду, специфического и уникального – в противовес универсальному не превращает его в слепого сторонника всего, что несет в себе история и традиция. Он утверждал, что история соткана из различных, порой разнонаправленных традиций; она богата самыми различными и противоречивыми уроками. Ведь та же история Англии несет в себе политические движения и идейные течения, отмеченные политическим радикализмом, эгалитаризмом и прогрессизмом. И для де Местра, и для Берка история – динамичный процесс, отмеченный неизбежными изменениями в жизни людей; но консерваторы эпохи Великой французской революции полагали, что принимаемые политические решения должны быть конформны великим целям, призванным обеспечить целостность и сохранность христианской цивилизации. Именно в этих целях они выступали за сохранение социальных иерархий, ограничение политического участия больших масс населения, против демократизации общественной жизни и проч. Для консерваторов рубежа XVIII–XIX вв., равно как и для их последователей век спустя, следование традиции означало лишь правильный выбор в нелегких политических условиях, сохранение политической стабильности общества, предотвращение его распада и социального хаоса. Речь шла не столько о восстановлении старого порядка, сколько

¹⁰ См.: Аркан Ю.Л. Очерки социальной философии романтизма. Из истории немецкой консервативно-романтической мысли. СПб., 2003. С. 152–153.

¹¹ Берк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию, в Письме, предназначенном для парижского дворянина, написанном достопочтенным Эдмундом Берком. М., 1993. С. 51.

Порядка как такового, «природного человеческого качества», «иного порядка вещей», направленного на политическое созидание, а не на разрушение. Прошлое, традиция при этом воспринимается как своеобразный символ, модель или архетип, несущий в себе мощный заряд притягательности.

Смыслы традиции в рамках различных политических онтологий

Таким образом, в рамках единого стиля мышления эпохи Нового времени, характеризуемого несомненной обращенностью к проблемам господства человека над окружающим его миром, миром природным и миром социальным, постепенно прорисовываются и две различные политические онтологии. Первая из них отталкивается от идеи беспредпосылочного автономного разума, способного в своих действиях кардинальным образом изменить мир человеческих взаимоотношений в соответствии со справедливыми законами, выведенными с помощью этого самого разума, и, начав с «чистой доски», отвергнуть все предрассудки и традиции былых времен. Таким образом будет создан новый мир, в котором, по словам Ж.-А. Кондорсе, «все будут обладать знаниями, необходимыми для того, чтобы вести себя в своих повседневных делах согласно собственному разуму и ограждать его от предрассудков; хорошо знать свои права и осуществлять их согласно своему разумению и совести; когда все смогут благодаря развитию своих способностей располагать верными средствами для удовлетворения своих потребностей; когда, наконец, тупоумие и нищета будут только случайностями, а отнюдь не обыкновенным состоянием части общества»¹².

Вторая же политическая онтология в своих поисках общего блага опирается как раз на разум гетерономный, обусловленный в своем развитии историческим опытом и традицией и именно из них черпающий законы развития общества и его институтов. Эта онтология «в первую очередь оправдывает все исторически уже существующее, пусть даже оно и несовершенно», и тем самым противостоит «революционному стремлению, которое всегда начинается с непризнания исторически существующего и исторически данного»; наконец, она «более благоприятствует истинной свободе, хотя и в весьма высоком смысле этого слова, где всегда в первую очередь имеется в виду и утверждается духовная, нравственная и внутренняя свобода, прежде нежели она сможет стать внешней и общественной, или гражданской»¹³. Глубочайшая движущая сила идей Просвещения, которые были «знаменем возникновения современного мира», заключалась, как утверждал К. Манхейм, в том, что «эти идеи всегда обращались к свободной воле и пробуждали ощущение того, что они не обусловлены, непредвзяты. Специфика же консервативного сознания состоит именно в том, что оно уничтожило остроту этого ощущения; выражая сущность консерватизма в одной формуле, можно сказать, что, сознательно противопоставляя себя либеральной идее, оно патетически акцентировало именно обусловленность сознания»¹⁴.

Однако при всем различии двух оптик «политического» и их во многом противоположного отношения к традиции само содержание понятия традиции приблизительно одинаковое у обоих лагерей. В нем объединены два момента: во-первых, традиция – это передаваемая из поколения к поколению

¹² Кондорсе Ж.-А. Указ. соч. С. 222.

¹³ Шлегель К.В.Ф. фон. Соч.: в 2 т. Т. 1: Философия жизни. СПб., 2015. С. 294.

¹⁴ Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 193–194.

совокупность норм, принципов и предписаний, а также социально-политических практик и институтов, чье происхождение скрыто во мраке времен и не подвластно никаким рациональным операциям. Во-вторых, традиция – это особый пласт политической культуры, образуемый специфическими символическими формами; это мир воспоминаний и легенд, это свидетельства былых побед и возвышений, но также и былых поражений, страхов и обид; это сакральные места, героические персонажи и мифы, живущие в политическом воображаемом народа. И в том, и в другом смысле традиция в восприятии Модерна представляет собой нечто скорее статичное, нежели динамично развивающееся: традиция – это наследие, передаваемое от поколения к поколению, от эпохи к эпохе, и философов интересует собственно сам факт передачи во времени ценностных норм и практик, но не трансформации. В понятии традиции, формируемом эпохой Модерна, оба этих смысла достаточно тесно переплетены, хотя очевидно, что по мере развития идеологических форм первый смысл оказывается соотносим с воззрениями либерально ориентированных мыслителей, тогда как второй – с консервативным стилем мышления.

Дилемма разум/традиция: смещение смысловых акцентов в современной философии

Обе соперничающие между собой политические онтологии сосуществуют в ментальном пространстве Нового времени, создавая определенное напряжение и противоречие в процессе взаимной критики и взаимной корреляции основных положений. Однако, несмотря на различия и внутренние противоречия, они обладают одной существенной чертой: как в том, так и в другом случае общее ментальное пространство управляется «теоретическим отношением» к миру, в рамках которого о том, что есть общее благо, судят с позиций разума или неразумия и их воплощения в человеческой истории. Для того чтобы проблема традиции обрела новые политические смыслы, потребовался не только новый социально-политический опыт, сфокусированный на восприятии прошлого, но и изменение философской «оптики» в целом на рубеже XIX–XX вв., благодаря которому «познавательное отношение расширилось... до более изначального жизненного отношения, в которое первое оказывается включенным»¹⁵. Соответственно изменился и сам смысл историзма, и его отношение к политическому мышлению. Философия подвергла жесткой критике само основание эпистемологической модели истории Нового времени – субъект-объектное отношение к действительности и его центральное звено – трансцендентальный субъект как незыблемую исходную точку всякой рефлексии о конечном и временном, позицию абсолютного наблюдателя. Целостный субъект этой философии живет в конкретном историческом промежутке времени, в конкретной точке пространства и мыслит, исходя из этой точки в пространственно-временной системе координат, из особой экзистенциальной и хронотопной ситуации. Историчность, таким образом, относится к сфере человеческого существования – причем существования не только в качестве познающего мир субъекта, а в качестве субъекта практического, т. е. понимающего, действующего, страдающего.

¹⁵ Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М., 1999. С. 27.

В рамках этой системы эпистемологический статус истории заменен на онтологический, сфера же практического действия (к которой как раз и относится политика) является первичной и основополагающей, что запрещает рассматривать действие как простое применение теоретического знания к действительности. А практическая сфера нуждается в знании, глубоко укорененном в опыте. Так возникает модель практического разума (*phronesis*), способная принять во внимание ту глобальную ситуацию, в которой призван действовать индивид, отказавшийся от универсалистских претензий теоретического разума, выстраивающего иерархический порядок ценностей.

Совершенно очевидно, что в этих условиях вызревания и формирования новой концепции рациональности и принципиально иного восприятия истории сама дилемма разум/традиция должна также претерпеть некие изменения, касающиеся как внутреннего содержания работающих здесь понятий, так и их соотношения. Попробуем выявить эти изменения и проследить, каким образом трансформируется смысл сформулированной Модерном антиномии разум/традиция в современной философии и каковы намечаемые пути ее разрешения.

Прежде всего, в попытках выявления легитимирующей силы традиции очень четко прослеживается линия на отмежевание от сугубо консервативных моментов, связанных с сакрализацией определенных элементов прошлого (концепция «золотого века»), которое виделось идеологам консерватизма как период некой общественно-политической гармонии. Признание традиции в качестве легитимирующего элемента общественно-политического устройства совершенно не обязательно выступает «маркером» консервативной позиции мыслителя, как это было в Новое время. Соответственно на первый план выходят проблемы передачи и трансформации традиции, а также проблема свободы в рамках той или иной традиции. Не случайно поэтому особое внимание к проблеме традиции феноменолого-геменевтической философии с ее идеей укорененности человеческой жизни в истории.

Так, представитель этой линии философского мышления, известнейший политический мыслитель XX в. Ханна Арендт утверждает, что «...без традиции, которая выбирает и наделяет именем, которая признает и сохраняет, которая указывает, где находятся сокровища и какова их цена, невозможна, кажется, никакая длительность во времени и, следовательно, проще говоря, невозможно ни прошлое, ни будущее, а только вечное становление мира и в нем – биологический цикл живых существ»¹⁶. К этому выводу ее подводят размышления о сущности политики и политического. В «Лекциях по политической философии Канта» и в статье «Истина и политика» (из сборника «Между прошлым и будущим») Арендт делает вывод о репрезентативном характере политического мышления. С ее точки зрения, политическое как таковое сохраняет свою силу только тогда, когда легитимность установления гарантирована консенсусом. Но если дух общественного установления проявляется только в разорванной, извращенной форме, то сила перерождается в насилие, свобода – в принуждение, свободная коммуникация – в манипуляцию, практика – в технику, политика – в бюрократию. В чем источник силы, придающей легитимность общественным установлениям? В силе общественного мнения, отвечает Арендт, силе здравого смысла, передаваемой традицией. Таким образом, для нее традиция, а не истина, язык, а не разум – вот подлинное основание легитимности. Иными словами, традиция для Арендт – тот живительный свет, без которого наша способность сужде-

¹⁶ *Arendt H. Between Past and Future. N. Y., 1968. P. 14.*

ния остается пустым словом. В системе Арендт традиция оказывается тем смысловым ядром, вокруг которого концентрируется целый ряд понятий, с помощью которых описывается политическое пространство. Традиция – это сила, передающая нам общее символическое наследие, и это передаваемое наследие есть сама материя *здорового смысла*, выступающего основой нашей способности суждения в согласии с другими, в *консенсусе*, без которого невозможен *праксис*, общее действие и сущность любой политики. Иными словами, политические установления обязаны своей силой поддержке общественного мнения, формируемого на основе *здорового смысла*, обусловленного символическим наследием, оставленным традицией.

Как можно расценивать эту позицию Арендт? Можно ли усматривать здесь родство с консервативной критикой Просвещения, с ностальгией романтизма по давно минувшим векам? Можно ли считать ее взгляды выходом за пределы Модерна, и если да, то является ли этот выход путем в пред-Модерн или попыткой конструирования постмодернистской реальности? Речь здесь идет не только об отнесении мыслителя к той или иной философской традиции, смысл вопроса гораздо глубже. Ведь Современность – это не просто исторический период, отмеченный теми или иными политическими или интеллектуальными событиями, это, говоря словами М. Фуко, «предельная установка», суть которой в утверждении свободного выбора; это «укорененность философского вопрошания особого рода, проблематизирующего как отношение к настоящему, способ историчности, так и формирование самого себя как автономного субъекта; способ философствования, в котором истина связана с историей свободы»¹⁷. Поэтому в данном случае речь идет о совместимости различных онтологических и эпистемологических оснований в рамках одной политико-философской системы. Влечет ли за собой изменение эпистемологических оснований политического проекта Современности пересмотр или отторжение основных «завоеваний» Модерна?

По нашему мнению, политическая мысль Х. Арендт заимствует из классической философии категориальный аппарат, но не принципы классической политической онтологии, например аристотелевскую идею естественного права, как это делает, например, консерватор Лео Штраус. Поэтому можно было бы согласиться с Ю. Хабермасом, упрекающим Арендт не столько в ценностном консерватизме, сколько в теоретической непоследовательности. Разногласия между Арендт и Хабермасом здесь прочитываются со всей определенностью: Арендт выступает за герменевтическое понимание политических отношений, выстраивающихся на диалогической основе; к этим отношениям неприменима традиционная категория истины, они строятся исключительно на основе *здорового смысла*, который следует *понимать* и который не может быть истинным или ложным. Хабермас же выступает противником жесткого противопоставления двух этих порядков как в политическом, так и в эпистемологическом планах. С его точки зрения, норма – не в авторитете традиции, а в истине рефлексии. И понятие истины применимо не только к научным доводам и аргументам, но и к практическому порядку человеческого бытия, бытия-вместе, если речь идет о политическом.

В плане реальности политическое для Хабермаса никогда не обладает полной и радикальной автономией, описанной Арендт. Современный мир не знает четкого и безоговорочного разделения *polis/oikos*, публичной и приватной сфер, даже разделения государство/общество – мы имеем дело

¹⁷ Фуко М. Что такое Просвещение // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью: в 3 т. Т. 1. М., 2005. С. 352.

с их все возрастающим взаимопроникновением. Для Хабермаса политика несводима к тому, что Арндт называет *praxis*, т. е. к концентрированному общему действию, открывающемуся по завершении *lexis*, диалога. Политическое действие включает в себя также и *technē*, т. е. деятельность, выстроенную в логике цель/средство, целерациональное действие, по Веберу. Но даже если строго следовать логике рассуждений Арндт, остается открытым вопрос об условиях, при которых изначальный консенсус, выражение общественного мнения может быть расценено как подлинное или искреннее. Соответственно, традиция в понимании Хабермаса не задает норму человеческого действия, а лишь представляет материал для рефлексии. Кроме того, по мнению Хабермаса, традиция представляет еще и путь к практическому предвосхищению будущего. Его вопрос можно сформулировать следующим образом: как можно воспринять и усвоить наследие классической политики в отношении практической возможности движения к правильным и справедливым решениям в определенной ситуации, не отказываясь при этом от требования научной строгости, которое современная политическая философия, в отличие от классической практической философии, предъясняет к познанию?

Понятие традиции в полемике герменевтики и критической философии (Гадамер vs Хабермас)

Ответы на эти вопросы в значительной степени дает нам анализ полемики между герменевтикой традиций Г.-Х. Гадамера и критической теории Ю. Хабермаса. При этом позиция Гадамера в плане реабилитации традиции представляется нам более нюансированной, нежели позиция политической феноменологии Х. Арндт. В этой полемике Гадамер выступает противником превращения разума в единственный легитимный источник истины, а традиции – в совокупность верований, которые в их обманчивой «спонтанности» должны быть подвергнуты критике, равно как и сциентистский подход к традиции как к «объекту». Выступая с критикой модели рефлексии, разработанной в эпоху Модерна, Гадамер отмечал, что одним из ее слабых мест является то, что «понятие самопонимания здесь предполагает, что от всех догматических предубеждений можно освободиться благодаря внутреннему самопродуцированию разума, а итогом такого самоконструирования трансцендентального субъекта становится его тотальная прозрачность для себя самого»¹⁸. На самом же деле само понимание следует рассматривать не столько как просто действие субъективности, сколько как включенность в процесс передачи, в котором настоящее и прошлое взаимоопосредуются. Ведь человеческое сообщество представляет собой не что иное, как след, оставленный работой истории, «складку» (как скажет позднее Деррида), в которую оказалось вписано событие истины. Однако же работа истории – это не слепая одиссея бытия, обрекающего всех на односторонность некой неодолимой перспективы. Ведь прежде чем стать границей человеческого познания, традиция является шансом, данным человеку в процессе самопонимания. Работа истории открывает безграничное поле диалога с традицией, которая перестает быть монологичной и превращается в осознанный выбор, приближающий к истине истории. Понимаемый таким образом подход к про-

¹⁸ Гадамер Х.-Г. Марбургская теология // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск, 2007. С. 47.

чтению прошлого и его сохранению позволяет преодолеть парадокс «инаковости прошлого»: дистанция, отдаляющая нас от прошлого, разрушает нашу связь с ним, превращая его в объект, подобный объекту в естествознании.

Отказываясь от понятия трансцендентальной рефлексии и трансцендентального субъекта, Гадамер также неизбежно направляет свою философскую герменевтику к понятию истории. Однако же он тщательно дистанцируется от позиции романтиков, поставивших вопрос об исторической традиции и реабилитации предрассудков, оставаясь в поле рассуждений самого Просвещения. Романтизм воспринимает дилемму разум/предрассудки, меняя ее «полуса», но рассуждая в той же логике противопоставления, на этот раз избирая в качестве опорного элемента своей теоретической конструкции не разум, но миф, не Современность, но Древность, не современное государство, но истинное (дореставрационное) христианство¹⁹. Выход за пределы этой дилеммы, по Гадамеру, невозможен до тех пор, пока исходным пунктом будет оставаться самосознание, господствующее над самим собой, пока субъективность является последней референцией. Осознание историчности бытия человека требует более глубоких изменений, нежели преобразования методологии: речь идет о фундаментальном перевороте, подчиняющем гносеологические и эпистемологические моменты онтологии и открывающем подлинный смысл предструктур понимания. Ведь отношение к традиции, в котором формируется герменевтика, всегда уже в некотором роде предпослано самому себе: в начале конституирования любого объекта есть своего рода круг, делающий невозможным внешнее положение субъекта к своему объекту, на которое претендует субъект, когда пытается судить традицию судом разума. Поэтому, заключает Гадамер, «разум существует для нас лишь как реальный исторический разум», и, следовательно, «разум не сам себе господин, он всегда находится в зависимости от тех реальных условий, в которых проявляется его деятельность». Поэтому-то «не история принадлежит нам, а мы принадлежим истории. Задолго до того, как мы начинаем полагать себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем. Субъективность фокусируется системой кривых зеркал. Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения, составляют историческую действительность его бытия»²⁰.

Таким образом, Гадамер подходит к новой версии историцизма, основание которого – феноменологический анализ и онтологическая интерпретация трех главных понятий: предрассудок, авторитет, традиция. Примечательно, что, используя эти хорошо известные мотивы антипросвещенческого романтизма, всегда тяготевшего к консервативному стилю мышления, Гадамер высвечивает совершенно иные отношения между этими понятиями, приходя к новой их артикуляции и конфигурации, нежели у романтиков. Ход его мысли противостоит одновременно и критической рефлексии Просвещения, и романтизму анти-Просвещения. Следуя за новой онтологией Хайдеггера, Гадамер не разводит традицию и разум по разным полюсам когнитивного поля, но, напротив, снимая «абстрактную противоположность между традицией и исторической наукой», максимально сближает их: «безусловной противоположности между традицией и разумом не существует»²¹. И в этом случае

¹⁹ См.: Гадамер Х.-Г. Миф и разум // Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 92–99; Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С. 317–328.

²⁰ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 328–329.

²¹ Там же. С. 336, 334.

предрассудок – уже не ложное или необоснованное суждение, но важнейшая составляющая *понимания*, связанного с исторически конечным характером человеческого бытия; авторитет – не категория мышления, самым тесным образом связанная с господством и слепым повиновением чужой воле, но акт признания другого высшим в некоем суждении или оценке; традиция – не то, что скрывает и затемняет происхождение любого института или человеческого деяния, но «точка пересечения свободы и истории как таковых»²². Традиция должна быть постигнута, принята, сохранена, и в этом она – акт разума, поэтому-то и «сохранение старого является свободной установкой не в меньшей степени, чем переворот и обновление»²³.

Хабермас признает силу позиции Гадамера в его осуждении абстрактного разделения авторитета и истины и их артикуляции в рефлексии над условиями возможности понимания. Однако он отвергает гадамеровскую идею о том, что, коль скоро предрассудки неизбежны, то они легитимируют авторитет традиции. Для него легитимность может опираться только на рефлексию и право на критику. Разум – в праве, а не в истории, утверждает Хабермас. Гадамеровским рассуждениям о силе традиции он противопоставляет критическую линию немецкой классической философии, чтобы подчеркнуть значение рефлексии, которая разворачивается в сфере языка и символов, унаследованных традицией. Рефлексия способна отвергнуть авторитет традиции и обратиться против «предрассудка», чтобы критиковать его как гипостазирование, слепую объективацию, непрозрачность. «Догматическое признание традиции, т. е. принятие претензий этой традиции на истину, – пишет Хабермас, – по правде говоря, может совпадать с самим познанием, только если в рамках этой традиции обеспечено отсутствие принуждения и ограничение соответствия субъекта самой традиции. Аргументы Гадамера предполагают, что легитимирующее признание и авторитет, лежащий в основе согласия, осуществляются ненасильственным образом»²⁴. Главный аргумент Хабермаса состоит в том, что для признания абсолютного авторитета традиции нужно быть уверенным в легитимности самого признания и, следовательно, допустить, что предрассудки, без которых это признание для нас невозможно, свободны от принуждения и насилия. И вот здесь, по его мнению, одной герменевтики недостаточно, здесь невозможно обойтись без критики – причем критики уже не трансцендентальной, но идеологической. «...Критика, не в меньшей степени, чем герменевтика, есть форма присвоения традиции, – говорит Хабермас, – в обоих случаях присвоенные культурные содержания сохраняют свою императивную силу, т. е. обеспечивают непрерывность истории, с помощью которой индивиды и группы могут идентифицировать себя с собой и между собой»²⁵. Гадамер, возвращаясь уже в 90-е гг. к полемике с Хабермасом, упрекает того в смешении философского понятия традиции с «культурной традицией» в смысле употребления этого термина немецким педагогом и теоретиком культуры Теодором Литтом, т. е. сведении традиции лишь к определенному набору текстов и памятников культуры, передающихся в исторически задокументированном смысле. Традиция, будет утверждать Гадамер, «это сам мир, который переживается в процессе коммуникации и который постоянно передается нам как задача, открытая в будущее»²⁶.

²² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 334.

²³ Там же. С. 335.

²⁴ Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // Hermeneutik und Ideologiekritik. Fr. a/M., 1971. S. 156.

²⁵ Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. М., 2010. С. 119.

²⁶ Gadamer H.-G. La philosophie hermeneutique. P., 1996. P. 47–48.

Дискуссия о традиции между Гадамером и Хабермасом высвечивает целый ряд теоретических проблем, имеющих непосредственный выход в практико-политическую плоскость. Первая и, видимо, главная среди них – это видимая антиномия не только между непрерывностью и преемственностью истории, предполагаемой понятием действенно-исторического сознания, с одной стороны, и прерывистостью, разрывами в ткани истории с другой (на что обращал внимание, в частности, Поль Рикёр²⁷), но и между преемственностью и человеческой свободой, которая, чтобы иметь смысл, должна – хотя бы на уровне возможности – быть способной разорвать эту историческую длительность и привнести в нее что-то новое. Ведь в нашей исторической памяти мы увековечиваем «великие исторические события», т. е. как раз те факты, которые выпадают из цепочки причинно-следственных связей, факты вторжения человеческой свободы, что и позволяет нам мыслить историю не как разворачивающуюся по определенным законам, а именно как место человеческой свободы и творчества.

Гадамеровское понятие действенно-исторического сознания в какой-то мере несет на себе отпечаток гегелевского понимания истории: это, как отмечалось выше, сознание, принадлежащее истории, открывающее историю, т. е. порожденное историей и детерминированное ею, ведь гадамеровский субъект всегда находится в исторической ситуации. Но, в отличие от Гегеля, у Гадамера эта ситуация для субъекта не прозрачна²⁸. При этом философской герменевтике чужд традиционализм. Гадамер неоднократно говорит о том, что он не противостоит Просвещению, напротив, он создает теорию, которая бы интегрировала просвещенческую критику. Поэтому для него сохранение традиции должно пониматься как акт свободы, причем свободы не меньшей, чем разрушение традиции или инновации. С его точки зрения, человек не просто пассивно получает традицию как наследие предшествующих поколений – он ее активно выбирает и делает своей. Собственно, именно это он и имеет в виду, когда говорит о традиции как точке пересечения свободы и истории.

Как же в этом контексте можно мыслить свободу, если мы не отождествляем Свободу, Разум и Историю? Гадамер безусловно прав в своей критике *tabula rasa* и в утверждении, что старое всегда продолжается в новом и, более того, делает его возможным. Однако можно утверждать и то, что в ходе глубоких потрясений союз старого с новым дает именно новое, что прошлое не просто сохраняется, но что новое коренным образом трансформирует его. И чем в таком случае предстает традиция: совокупностью в той или иной мере институционализированных практик, которые неосознанно даются нам историей, или же она поддерживается лишь нашим активным признанием? Или, может быть, мы должны согласиться с Эриком Вейлем, когда он пишет, что традиция всегда «сокрыта самой своей сущностью» и что, если мы принадлежим какой-либо традиции, то уже не можем относиться к ней нейтрально, воспринимать ее извне, даже если мы хотим подтвердить ее авторитет²⁹?

²⁷ См.: Ricœur P. Temps et récit. T. 3: Le temps raconté. P., 1985. P. 314–318.

²⁸ См.: Гадамер Х.-Г. Истина и метод. С. 356–358. «Власть истории над конечным человеческим сознанием в том и состоит, – пишет Гадамер, – что она проявляется даже там, где человек, уверовав в свой метод, отрицает собственную историчность. Именно потому требование осознать историю воздействий столь настоятельно; оно выступает как необходимое для научного сознания требование. Тем не менее это отнюдь не означает, что оно полностью выполнимо. Утверждение, что история воздействий полностью осознана, столь же рискованно, как и гегелевская претензия на абсолютное знание, в котором история приходит к совершенному самосознанию и тем самым возвышается до понятия. Действенно-историческое сознание есть, скорее, момент в осуществлении самого понимания... Историческое бытие никогда не исчерпывается знанием себя» (там же. С. 357).

²⁹ Weil E. Tradition et traditionalisme // Weil E. Essais et conférences. Vol. II: Politique. P., 1991. P. 9.

Традиция и свобода

С проблемой сочетания традиции и свободы, поставленной в дискуссии герменевтики и критики идеологий, связана и еще одна не менее значимая, с нашей точки зрения, тема. Традиция для Гадамера – это постоянный диалог, который каждый индивид ведет со своим прошлым, с историей. Но у него всегда речь идет об (одной) традиции. Конечно, в соответствии со своим основным постулатом о временном единстве он выстраивает сугубо философский дискурс о традиции и сугубо философскую концепцию традиции в ее отношении к разуму. Но в рамках этой концепции вопрос о соотношении и взаимоотношениях различных традиций, которые могут сосуществовать в толще одной конкретной исторической ситуации, не ставится. Этот вопрос был поставлен еще в начале XX в. Морисом Хальбваксом в его работах о коллективной памяти³⁰, в которых речь шла в том числе и о влиянии коллективной памяти на опыт индивидуальной свободы. Хальбвакс как раз связывал кризис Модерна с углубляющимся противоречием между универсалистскими претензиями Модерна и множественностью видов коллективной памяти. Он подчеркивал, что реперные точки, которые несет в себе память той или иной социальной группы, способны входить в противоречие с представлениями о человеческой свободе. Хальбвакс только наметил, сформулировал эту проблему, которую впоследствии со всей определенностью высветит дискуссия герменевтики и критики идеологий. Позднее Поль Рикёр, вступая в полемику между критической теорией и герменевтикой и адресуя свои замечания в адрес обоих оппонентов, усмотрит в позиции Гадамера гипостазирование традиции и определенную тотализацию исторического сознания, а в критическом проекте Хабермаса – утопическую идею безграничной и свободной коммуникации, осуществляемой только в революционной перспективе эсхатологии ненасилия³¹.

Как нам представляется, современный индивид, ощущающий себя на перекрестке различных культур, социальных и политических практик, сможет утвердиться как субъект благодаря способности с помощью рефлексии проблематизировать свое отношение к традиции не только через ее критическое восприятие (как это виделось Гадамеру), но и через открытие конкурирующих традиций, через осознание плюральности ситуаций, с которыми он себя соотносит. Умение видеть в истории не-тождественное (не-примиренное, по выражению Адорно) способно открыть иные перспективы и иные традиции. В «Тезисах о философии истории» Вальтер Беньямин выражал серьезные сомнения в правомерности сакрализации исторических традиций. «Ведь они существуют, – писал он, – благодаря не только усилиям великих гениев, создавших их, но и безымянному подневольному труду их современников. Не существует ни одного документа культуры, который не являлся бы и документом варварства»³². Он предлагал «гладить историю против шерсти», чтобы уметь различать в ней не только сакральную традицию, но и варварство, зачастую являющееся ее оборотной стороной. Мыслить историю и традицию – значит мыслить драму, заблуждение, зло.

Таким образом, представленный анализ дает нам возможность предположить, что к плоско-идеологическому (т. е. традиционалистскому) пониманию традиции, обуславливающему на практике пассивизм и архаизацию,

³⁰ См., например: Хальбвакс М. Социальные рамки памяти. М., 2007; Хальбвакс М. Коллективная и индивидуальная память // Неприкосновенный запас. 2005. № 2–3 (40–41). С. 8–27.

³¹ См.: Ricœur P. Du texte à l'action. Ch. III. 2. Hermeneutique et critique des ideologies.

³² Беньямин В. Историко-философские тезисы // Левая Россия. 19 марта 2001. № 7 (20).

подводит, во-первых, сакрализация определенных моментов прошлого и, во-вторых, связь этих моментов как раз с идентификационными механизмами, отождествление традиции с культурой принадлежности. В этом случае очень велик риск предположить, что традиция представляет собой особую форму «программирования» поведения тех, кто этой традиции принадлежит (я предполагаю, что моя культура и моя традиция предшествуют мне, я испытываю по отношению к ним чувство долга: я должен следовать обычаям и нормам, принятым в рамках данной традиции и т. п.). Соответственно, передо мной встает вопрос, как выстраивать свое поведение: как послушное следование традиции или предательство (в том случае, если я что-то в этой традиции не приемлю)?

Для разрешения этих трудностей, возникших, как мы отмечали, еще в рамках гадамеровской герменевтики традиций, нам представляется крайне важной позиция Поля Рикёра³³, который попытался превратить очень смутное и рыхлое понятие традиции в фундаментальное, базовое понятие, лежащее в основе ответственного мышления об истории и политике, в условие возможности самого широкого мышления, обогащенного новыми символическими возможностями.

Рикёр убежден, что дилемма «традиция или свобода» – ложная альтернатива, которую не удалось разрешить Гадамеру вследствие его чрезмерного гипостазирования роли традиции в жизни общества. Поэтому нужно сопротивляться традиционализму и защищать идею о том, что традиция является *моей традицией* только вместе со мной, моим присутствием и мироощущением. Я вместе с другими интерпретирую эту традицию в рамках той культуры, которой принадлежу, тех конкретных исторических, политических и т. п. условий, в которых я живу, и тем самым изменяю традицию. Усвоение традиции возможно только через ее изменение (в том числе и на институциональном уровне), трансформацию, причем не только в плане содержания, но и, что особенно важно, трансформацию символических выражений, препятствующую развитию застойных явлений. Рикёр убежден, что никакая культура не может быть выше или лучше другой. Поэтому нужно отказаться от идеи превращения универсальности в некий общий горизонт; напротив, следует подчеркивать конституирующую множественность культур и помнить, что универсальность проявляется всегда в локальном, в перспективе всегда особой культуры и идентичности. «Моя» культура, в которой и посредством которой я имею представление об универсальном, не защищена от рисков изменения, но, с другой стороны, она способна превратить эти риски в возможность изменения.

В воображении традиционалиста традиция существует как некий данный, внешний фактор, не позволяющий свернуть в сторону от предлагаемого пути развития. В отличие от традиционализма, Рикёр предлагает относиться к традиции не как к повторению идентичного, но как к развитию; следование традиции означает не собирание памятников прошлого, а открытие новых контекстов ее прочтения. Традиция – не дарохранительница, не вместилище независимой от нас Истины, чьи строгие каноны мы должны безоговорочно принять. Она связана не только с прошлым, но и с будущим, поскольку постоянно изменяется, то постепенно, то через мутации и бифуркации. Традиция не существует без того, как мы ее принимаем и воспринимаем, а следовательно, интерпретируем. Без этого традиция превращается в выро-

³³ См., в частности, раннюю работу П. Рикёра «Конечность и виновность» (1960): *Ricœur P. Finitude et Culpabilité*. P., 2009.

жденную идеологию, основу для бесплодного консенсуса. Этот подход позволяет обосновать возможность политического действия, связанного с действенно-историческим сознанием как альтернативой «сознания суверенного, прозрачного для самого себя и властителя смысла»³⁴.

Таким образом, мы видим, что понятие традиции как одно из важнейших понятий современной политической философии – понятие развивающееся и эволюционирующее, артикулированное с целым комплексом политико-философских и философско-исторических концептов. Политические смыслы понятия традиции постепенно смещались от идеологического оформления возврата к «золотому веку» старого порядка к взвешенно философской рефлексии над вписанностью человеческого бытия в историю. Сегодня очень часто говорят о кризисе исторического сознания, выражающегося, в частности, в отсутствии идеалов будущего, горизонт ожидания которого зачастую лишен всякого позитивного содержания или вырождается в пустую утопию. Такое положение ведет в первую очередь к обеднению восприятия настоящего, которое оказывается лишенным главного – способности породить инициативу вмешательства в ход вещей – и сводится к банальному культу потребительства и отсутствию гражданской ответственности. Забвению предается тот факт, что любая нация, любая человеческая общность создается прежде всего стремлением жить сообща, своеобразным символическим договором, составляющим основу любой социальной связи. А это стремление к совместной гражданской жизни невозможно, в свою очередь, без опоры на традицию, которая не должна восприниматься как некие безжизненные осадочные отложения, перед которыми одни преклоняются, а другие предпочитают предавать забвению. Говорить о традиции сегодня означает говорить о самом широком прагматическом мышлении, свободном от сакрализации образцов прошлого, мышлении, открытом для обогащения прошлого новыми смыслами и символическими значениями, открываемыми в диалоге культур и традиций.

В связи с этим нам кажутся очень важными две взаимосвязанные «этико-политические задачи», которые ставит Поль Рикёр перед ответственным мышлением о современности в контексте размышлений о традиции. С одной стороны, он говорит о сопротивлении чисто утопическим ожиданиям, которые способны только привести к разочарованию в политическом или моральном действии. Любые наши ожидания относительно будущего, уверен Рикёр, должны быть детерминированы, укоренены в опыте и соотнесены с опытом. Они, следовательно, должны быть конечны и относительно скромны, если мы хотим, чтобы действие на их основе было действительно ответственным, а не простым мечтанием. С другой стороны, нужно бороться против того, чтобы рассматривать прошлое исключительно как завершенное, неизменное; нужно вновь и вновь открывать это прошлое, оживляя в нем неосуществленные тенденции. По сути, это две стороны одной задачи, так как только вполне определенные (детерминированные предшествующим опытом) задачи способны оказывать активное воздействие на прошлое, открывая нам это прошлое как живую традицию, способную установить связь между прошлым и будущим³⁵. В противном случае условия воспроизводства традиции нарушаются, а сама она опустошается, что приводит к тому, что Хабермас называл «эффектом музеелизации наслаждающегося историзма»³⁶.

³⁴ Ricœur P. Temps et récit. P. 318.

³⁵ Ibid. P. 312–313.

³⁶ Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма. С. 120.

Список литературы

Аркан Ю.Л. Очерки социальной философии романтизма. Из истории немецкой консервативно-романтической мысли. СПб.: Наука, 2003. 380 с.

Беньямин В. Историко-философские тезисы / Пер. с нем. В. Биленкина // *Левая Россия*. 19 марта 2001. № 7 (20).

Берк Э. Размышления о революции во Франции и заседаниях некоторых обществ в Лондоне, относящихся к этому событию, в Письме, предназначенном для парижского дворянина, написанном достопочтенным Эдмундом Берком / Сокращ. пер. с англ. Е.И. Гельфанд. М.: Всероссийская библиотека иностранной литературы им. М.И. Рудомино, 1993. 144 с.

История в Энциклопедии Дидро и Д'Аламбера / Пер. и примеч. Н.В. Ревуненковой. Л.: Наука, 1978. 318 с.

Гадамер Г.-Х. Истина и метод: основы философской герменевтики / Пер. с нем. М.А. Журиной, С.Н. Земляного, А.А. Рыбакова, И.Н. Буровой. М.: Прогресс, 1988. 704 с.

Гадамер Х.-Г. Марбургская теология / Пер. с нем. А.В. Лаврухина // *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества. Минск: Прописи, 2007. С. 38–54.

Гадамер Х.-Г. Миф и разум / Пер. с нем. В. Янцена // *Гадамер Х.-Г.* Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 92–99.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение / Пер. с нем. Ц.Г. Арзаканяна // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966. С. 25–36.

Кондорсе Ж.-А. Эскиз картины прогресса человеческого разума. М.: Соцэкгиз, 1936. 280 с.

Консерватизм и развитие. Основы общественного согласия / Под ред. А.И. Макаренко. М.: Альпина Паблишер, 2015. 332 с.

Локк Дж. Опыты о законе природы / Пер. с лат. Н.А. Федорова // *Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 3–53.

Малинова О.Ю. Актуальное прошлое: символическая политика властвующей элиты и дилеммы российской идентичности. М.: РОССПЭН, 2015. 207 с.

Манхейм К. Диагноз нашего времени / Пер. с нем. и англ. М.И. Левина. М.: Юрист, 1994. 700 с.

Михайлов И.А. Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни. М.: Прогресс-Традиция; Дом интеллектуальной книги, 1999. 284 с.

Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр. Э. Фельдман-Линецкой. М.: Азбука-классика, 2004. 336 с.

Федорова М.М. Цивилизация и традиция // *Россия в архитектуре глобального мира* / Под ред. А.В. Смирнова. М.: Языки славянских культур; Знак, 2015. С. 379–401.

Фуко М. Что такое Просвещение / Пер. с фр. И. Окуновой // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избр. полит. статьи, выступления и интервью: в 3 т. Т. 1. М.: Праксис, 2005. С. 335–359.

Хабермас Ю. Проблема легитимации позднего капитализма / Пер. с нем. Л.В. Воропай. М.: Праксис, 2010. 264 с.

Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Новое изд-во, 2007. 348 с.

Хальбвакс М. Коллективная и историческая память / Пер. с фр. М.Г. // *Неприкосновенный запас*. 2005. № 2–3 (40–41). С. 8–27.

Шлегель К.В.Ф. фон Соч.: в 2 т. Т. 1: Философия жизни / Пер. с нем. В.М. Линейкина. СПб.: Quadrivium, 2015. 816 с.

Arendt H. Between Past and Future. N. Y.: Viking Press, 1968. 306 p.

Gadamer H.-G. La philosophie hermeneutique / Trad. par J. Grondin. P.: PUF, 1996. 259 p.

Habermas J. Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik // *Hermeneutik und Ideologiekritik* / Hrsg. von K.-O. Apel. Fr. a/M.: Suhrkamp Verlag, 1971. S. 120–159.

Ricœur P. Finitude et Culpabilité. P.: Seuil, 2009. 592 p.

Ricœur P. Du texte à l'action. Essais d'herméneutique. P.: Seuil, 1986. 346 p.

Ricœur P. Temps et récit. T. 3: Le temps raconté. P.: Seuil, 1985. 533 p.

Weil E. Tradition et traditionalisme // *Weil E.* Essais et conférences. Vol. II: Politique. P.: Vrin, 1991. P. 9–21.

'Tradition' as an element in the discourse of political philosophy*Mariya Fedorova*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: mf57@yandex.ru

The present article attempts to consider 'tradition', one of the most frequently used terms in Russian ideological discourse over the recent years, as a valid notion in political philosophy. The author traces down the tangled history of this concept, aiming to reveal the political meaning of the philosophical discussions around it. She shows that the principal content of such discussions has invariably been the dilemma of reason vs tradition which originated in the political philosophy of the modern age to become the foundation of two distinct political ontologies. At the heart of the first of these ontologies is the idea of an unconditioned, autonomous reason capable of reforming the world of human relations in accordance with the laws of justice, elaborated by its own mediation, and intent on shaping a new world where all the prejudices and traditions of the past are abandoned. The other ontology, conversely, is based on heteronomous reason which is conditioned in its development by historic experience and tradition; it is from the latter that it derives the laws of social and institutional progress. Contemporary philosophy is aiming at finding such a solution to the dilemma that would still allow to maintain a tension between its two poles and to imbue them with new philosophical and political meaning. Among the new problems thus revealed is the problem of how following a tradition combines with the idea of freedom, or whether tradition at all admits transformation and change and how it can be related to transcendentals in historical thinking. The author arrives at the conclusion that archaism is the inevitable outcome of only that kind of historical politics which regards tradition as sacral without taking into account its controversial logic.

Keywords: historicism, historical politics, tradition, rationalism in politics, conservatism, liberalism

References

- Arendt, H. *Between Past and Future*. New York: Viking Press, 1968. 306 pp.
- Arkan, Yu. *Ocherki sotsial'noi filosofii romantizma. Iz istorii nemetskoj konservativno-romanticheskoi mysli* [Essays of social philosophy of romanticism. From history of the German conservative and romantic thought]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. 380 pp. (In Russian)
- Benjamin, W. "Istoriko-filosofskie tezisy" [Theses on the Philosophy of history], trans. by V. Bilenkin, *Levaya Rossiya*, 19 March 2001, No. 7 (20). (In Russian)
- Burke, E. *Razmyshleniya o revolyutsii vo Frantsii I zasedaniyakh nekotorykh obshchestv v Londone, otnosyashchikhsya k etomu sobytiyu* [Reflexions on the Revolution in France and on the Proceedings in certain societies in London relative to that event], trans. by E. Gel'fand. Moscow: Margarita Rudomino All-Russia State Library for Foreign Literature, 1993. 144 pp. (In Russian)
- Condorcet, J.-A. *Eskiz kartiny progressa chelovecheskogo razuma* [Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1936. 280 pp. (In Russian)
- Fedorova, M. "Tsilivizatsiya i traditsiya" [Civilisation and Tradition], *Rossiya v arkhitekture global'nogo mira* [Russia in the Architecture of global World], ed. by A. Smirnov. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ.; Znak Publ., 2015. pp. 379–401. (In Russian)
- Foucault, M. "Chto takoe Prosveshchenie" [What is the Enlightenment?], trans. by I. Okuneva, in: M. Foucault, *Intellektualy i vlast': Izbr. polit. stat'i, vystupleniya i interv'yū* [Intellectuals and power. Selected Works], Vol. 1. Moscow: Praksis Publ., 2005. pp. 335–359. (In Russian)

Gadamer, H.-G. “Marburgskaya teologiya” [Theology of Marburg], trans. by A. Lavrukhnina in: H.-G. Gadamer, *Puti Khaideggera* [Heidegger’s Ways]. Minsk: Proplei Publ., 2007, pp. 38–54. (In Russian)

Gadamer, H.-G. “Mif i razum” [Myth and Reason], trans. by V. Yantsena, in: H.-G. Gadamer, *Aktual’nost’ prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful and Other Essays]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1991. pp. 92–99. (In Russian)

Gadamer, H.-G. *Istina i metod* [Truth and Method], trans. by M. Zhurinskaya, S. Zemlyanoy, A. Rybakova & I. Burovoi. Moscow: Progress Publ., 1988. 704 pp. (In Russian)

Gadamer, H.-G. *La philosophie herméneutique*, trad. par J. Grondin. Paris: PUF, 1996. 259 pp.

Habermas, J. “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, hrsg. von K.-O. Apel. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1971, S. 120–159.

Habermas, J. *Problema legitimatsii pozdnego kapitalizma* [Legitimation Problems of late Capitalism], trans. by L. Voropai. Moscow: Praksis Publ., 2010. 264 pp. (In Russian)

Halbwachs, M. “Kollektivnaya i istoricheskaya pamyat” [Collective and Historical Memory], trans. by M.G., *Neprikosnovennyi zapas*, 2005, No. 2–3 (40–41), pp. 8–27. (In Russian)

Halbwachs, M. *Sotsial’nye ramki pamyati* [Social cadres of the Memory], trans. by S. Zenkin. Moscow: Novoe izd-vo Publ. 2007. 348 pp. (In Russian)

Kant, I. “Otvét na vopros: chto takoe prosveshchenie” [Answer to the Question: What is the Enlightenment?], trans. by Ts. Arzakanyan, in: I. Kant, *Works*, Vol. 6. Moscow: Mysl’ Publ., 1966, pp. 25–36. (In Russian)

Locke, J. “Opyty o zakone prirody” [Essays of the Law of Nature], trans. by N. Fedorov, in: J. Locke, *Works*, Vol. 3. Moscow: Mysl’ Publ., 1988. pp. 3–53. (In Russian)

Makarenko, A. (ed.) *Konservatizm i razvitie. Osnovy obshchestvennogo soglasiya* [Conservatism and development. Fundamentals of the social concordance]. Moscow: Al’pina Publ., 2015. 332 pp. (In Russian)

Malinova, O. *Aktual’noe proshloe: simvolicheskaya politika vlastvuyushchei elity i dilemmy rossiiskoi identichnosti* [Actual Past: Symbolic Politic of the governmental Elite and Dilemma of the Russian Identity]. Moscow: ROSSPEN Publ., 2015. 207 pp. (In Russian)

Mannheim, K. *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnostic of our Time], trans. by M. Levin. Moscow: Yurist Publ., 1994. 700 pp. (In Russian)

Mikhailov, I. *Rannii Khaidegger: mezhdú fenomenologiei i filosofiei zhizni* [Early Heidegger: between phenomenology and philosophy of life]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ.; Dom intellektual’noi knigi Publ., 1999. 284 pp. (In Russian)

Pascal, B. *Mysli* [Thoughts], trans. by E. Fel’dman-Linetskaya. Moscow: Azbukaklassika Publ., 2004. 336 pp. (In Russian)

Revunenkov, N. (tr.) *Istoriya v Entsiklopedii Didro I D’Alamberta* [History in the Encyclopedia of Diderot & D’Alembert]. Leningrad: Nauka Publ., 1978. 318 pp. (In Russian)

Ricœur, P. *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique*. Paris: Ed. du Seuil, 1986. 346 pp.

Ricœur, P. *Finitude et Culpabilité*. Paris: Ed. du Seuil, 2009. 592 pp.

Ricœur, P. *Temps et récit*, T. 3: Le temps raconté. Paris: Ed. du Seuil, 1985. 533 pp.

Schlegel, K.V.F. *Sochineniya* [Works], Vol. 1: *Filosofiya zhizni* [Philosophy of Life], trans. by V. Lineikin. St. Petersburg: Quadrivium Publ., 2015. 816 pp. (In Russian)

Weil, E. “Tradition et traditionalisme”, in: E. Weil, *Essais et conférences*, Vol. II: Politique. Paris: Vrin, 1991, pp. 9–21.

А.В. Жилина

О ПРЕИМУЩЕСТВАХ МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКОГО ПОДХОДА В ТЕОРИИ МЕДИА

Жилина Анастасия Владимировна – магистрант школы культурологии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: diestochiometrie@gmail.com

В статье рассматриваются некоторые современные теории медиа с позиций «технического априори»: исследователи часто не обращают внимания на сами условия медиальности, поэтому анализируют лишь часть возможностей медиа (и далеко не все их возможные «содержания»), тогда как эти возможности имеет смысл анализировать не только из позиций пользователя, но и со стороны «технических устройств» (Ж. Симондон). Хотя некоторые теоретики и в последние годы продолжают традицию канадского медиа-исследователя М. Маклюэна, в статье предпринимается попытка доказать, что под понятием «медиа» он имел в виду то, что сегодня следовало бы назвать жанрами, которые отличаются тем, что могут мобильно проецироваться на любые «платформы». Несостоятельность попыток теоретического развития маклюэновских тезисов показывается в связи с теорией ремедиации Болтера и Грузина. В качестве противопоставления рассматривается материалистическая теория В. Флюссера. Далее рассматриваются направления археологии медиа (Хухтамо, Эрнст), которые, несмотря на весь заявленный потенциал, демонстрируют схожесть с более ранними теориями и продолжают принимать медиа в качестве данности. Для демонстрации преимуществ материалистического подхода рассматриваются геология медиа Ю. Парикки и вариантология З. Цилински; они дополняются примерами взаимодействия с «техническими устройствами», реализующими дополнительные содержания.

Ключевые слова: медиа, медиа археология, вариантология, геология медиа, материализм, техника

Ширящееся использование медиа, различных мобильных устройств, социальных сетей привлекают к себе внимание теоретиков, и таким образом выстраивается дискурс о них. Хотя исследователи периодически пересматривают использование различных устройств в прошлом, отчасти привлекая историю техники, они нередко продолжают исходить из данности медиа. Кроме того, текст как медиа позволяет выстраивать теорию, не имеющую материального коррелята в виде устройства и не действующую в рамках обшей с ним среды, способную, однако, подменять и то, и другое различными

агентами текстуальной связи. Теории распространяются, поэтому даже случайные или неустойчивые положения могут «самофазироваться» в дискурсивных средах.

Одним из основателей теории медиа считается канадский теоретик М. Маклюэн, в середине XX в. представивший теорию, в которой показывается значительное влияние медиа на общество. Если родоначальник культурных исследований Р. Уильямс критиковал ее за «технологический детерминизм» и невнимание к культурным практикам¹, то немецкий теоретик Ф. Киттлер позже заявил, напротив, что у Маклюэна антропологическое неправоммерно преобладает над технологическим. Немецкие исследователи медиа (Киттлер, Больц), противостоявшие, с одной стороны, немецкой традиции технофобии (представленной, например, такими авторами, как Г. Андерс), с другой – традиционным понятиям гуманитарных наук (смысл, значение), во многом использовали методологию дискурсивного анализа Фуко². Влияние теории Фуко на исследования медиа (иногда, правда, скорее номинальное) продолжилось и в методологии археологии медиа, которую можно разделить на дискурсивное и материалистическое направления. Дискурсивное направление в большей степени связано с культурными исследованиями, поэтому рассматривает медиа только как «наборы привычек и практик». Материалистическое направление можно связать с немецкой школой, хотя и нет оснований утверждать, что оно однородно.

Может показаться, что история теории медиа – это поступательное движение, которое отбрасывает неустойчивые положения и ошибочные идеи, оптимизирует знание, а вариативность самих направлений и методологий способствует всеохватному пониманию предмета и по-новому его раскрывает. Однако это не совсем так: история теории медиа – это скорее пространство протеистических итераций и опытное поле для верификации различных методологий. Исследователи, как это ни странно, иногда не замечают собственно медиа.

Целью данной статьи не является критика теории Маклюэна или методологий гуманитарного знания. Скорее, в ней предпринимается попытка обратить внимание на иные способы подхода к теории медиа через рассмотрение некоторых ее проблемных зон, которые очевидны сегодня. Медиа подменяются частичными рассмотрениями содержаний, понятых в достаточно узком смысле. Можно сказать, что в некоторых исследованиях рассматриваются не сами устройства, но их фотографии, сделанные без фотоаппарата³. Такие теории проецируются не из медиа самих по себе, но из ограниченного набора содержаний, окружающих контекстов, мнений и субъективных оценок и, таким образом, становятся профанной рецепцией со стороны зрителя. Такие «зрительские» подходы проигрывают, во-первых, потому что имеют дело лишь с ограниченным диапазоном реализованных в медиа содержаний, которые полностью берут контроль над исследованием и определяют его ход. Во-вторых, они пропускают вопрос о том, почему именно эти содержания оказались реализованными, а не какие-либо другие и какое место они занимают среди потенциально возможных. Можно сказать, что в этих теориях реализованные содержания считаются данностью самих медиа, а не их возможностью. В-третьих, сами медиа в них считаются данностью, но не возможностью организации разных материалов. Тогда как теории, которые проецируют себя

¹ Williams R. *Television: Technology and Cultural Form*. L., 2003. P. 130.

² Horn E. Editor's Introduction: There Are No Media // *Grey Room*. 2007. No. 29. P. 9.

³ Laruelle F. *The Concept of Non-Photography*. N. Y., 2011. P. 1.

из архитектуры устройств, могут считаться более релевантными, т. к., исходя из этой архитектуры, можно предположить весь диапазон возможных реализаций устройства, а также диапазон возможных архитектур.

Для более явной демонстрации самых общих различий между этими двумя группами подходов (исходящими из ограниченного числа содержаний, с одной стороны, и архитектуры устройств, с другой) мы рассмотрим сначала некоторые положения Маклюэна в сравнении с теорией В. Флюссера, представляющего материалистическое направление. В качестве дополнения к этому будет представлена также теория ремедиации (Болтер, Грузин), которая является, по сути, лишь экстремальной пролиферацией одного из маклюэновских положений. Поскольку мы не рассматриваем саму историю теории медиа, то далее обратимся сразу к современной археологии медиа в ее дискурсивном варианте, которому противопоставим материалистический подход. Материальное устройство медиа включает в себя весь диапазон возможных содержаний, при этом само разделение между медиальным и содержательным стирается. И поскольку вопрос о содержании постоянно присутствует, то будет рассмотрен также и нынешний баланс между отправителями и получателями в его взаимоотношении с развитием теорий медиа в последние годы.

Медиа Маклюэна, ремедиация и «наборы инструкций»

Теория Маклюэна до сих пор разделяется некоторыми исследователями и находит последователей. В специальном номере журнала «Логос», посвященном медиа-теории, о канадском теоретике говорится следующее: «...некоторые его мысли стали сегодня общим местом, признаком стандартного здравого смысла»⁴. Попробуем рассмотреть эти «общие места», которые вследствие своего многократного использования могут исказить понимание медиа в общем и целом, поскольку теория Маклюэна – это скорее первичный хаос медиа-теории.

Уильямс, как отмечалось выше, справедливо критикует формализм Маклюэна, утверждая, что он примечателен в качестве «примера идеологической репрезентации технологии как причины»⁵. Сегодня становится более очевидным, что этот формализм был только номинально связан с технологией, т. к. вернее было бы сказать, что Маклюэн описывал жанры. Если мы согласимся с тем, что жанр предполагает сознательно проводимую трассировку некоторых особенностей средств передачи и приспособления их для нужд передачи определенной информации, то маклюэновское представление о содержании как «способе применения средств»⁶ скорее тоже относится к жанрам, поскольку его можно понять как интенционально направленное отправителями «упаковывание» информации для получателей. Тогда как мы предлагаем понимать содержание как реализацию возможностей устройства, в котором есть только «интенциональность» устройства, то есть возможность устройства быть устройством.

Маклюэн различает понятия содержания и сообщения, которые у него не зависят друг от друга. Сообщение – это «изменение масштаба, скорости или формы, которое привносится им в человеческие дела»⁷. Однако если мы

⁴ Мартынов К. Век писателей: текст и письмо в новых медиа // Логос. 2015. № 2. С. 2.

⁵ Williams R. Television: Technology and Cultural Form. L., 2003. P. 131.

⁶ Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. М., 2014. С. 11.

⁷ Там же. С. 10.

представим все возможные содержания вне зависимости от того, были они реализованы или нет, то станет ясно, что в маклюэновской системе координат сообщение напрямую зависит от реализованных содержаний. Уильямс потому и называет его формализм идеологическим, что Маклюэн отрицает эту зависимость. Следующий фрагмент также показывает ограниченность подхода Маклюэна: «...если телеграф укоротил предложение, то радио укоротило новость, а телевидение впрыснуло в журналистику инъекцию вопросительности»⁸. Поясним первую часть этого высказывания. Считается, что жанр репортажа появился в середине XIX в. Он отличался лаконичностью (короткие предложения) и интенсивностью описываемых действий почти с места события. Однако эти характеристики репортаж приобрел потому, что для его передачи по телеграфу отправителю нужно было закодировать текст в последовательность точек и тире (азбука Морзе), а получателю – декодировать этот код в текст. Экономия текста в данных условиях – это экономия времени и сил, которые тратятся на кодирование и декодирование бинарного кода. Аудитория газеты Times, где был напечатан первый репортаж, не имела напрямую дела ни с азбукой Морзе, ни с электрическими сигналами, но только с кратким и точным текстом. «Телеграфный стиль» отразился и на новостных жанрах. Однако вернее было бы сказать, что не телеграф укоротил предложение, а использование телеграфа различными изданиями с целью получить информацию об отдаленных событиях заставило пользоваться короткими предложениями для экономии времени и сил. Если бы получаемая информация не была растиражирована в печатных изданиях, то она не была бы никем воспринята в качестве нового жанра репортажа и не модифицировала бы другие жанры, которые обрели краткость по ее образцу. Если бы в то время телеграф не использовался журналистикой, то он не «сообщил» бы аудитории возможности лаконичной формы подачи информации через жанры прессы.

Рассмотрим другой пример. Радио, по мнению Маклюэна, создает глубинное вовлечение: «...выпуски новостей, сигналы точного времени, информация о ситуации на дорогах и, прежде всего, сводки погоды служат еще большему повышению способности радио вовлекать людей в жизнь друг друга. Сводка погоды – это тот посредник, который вовлекает в равной степени всех людей»⁹. И в этом случае также все перечисленные Маклюэном информационные жанры являются не данностью самого радио, а способом его модификации радиовещательными службами и журналистикой, которые рассчитывают «глубинно вовлечь» свою аудиторию. Как самый настоящий зритель, Маклюэн воспринимает сводку погоды как сводку погоды, то есть так, как и предложено это понимать отправителем. Этот последний, для экономии времени и сил, «упаковывает» информацию согласно определенным жанрам, поскольку жанры уже intersubъективно верифицированы и так структурируют информацию, что все готовы узнать из новостей ответ на, как правило, пять вопросов (так называемая формула 5W). В этом смысле понимание содержания медиа как жанра – это понимание уже определенным образом структурированного и обработанного содержания, над которым потрудились отправители при помощи наборов инструкций. Эти наборы инструкций можно мобильно проецировать на тот или иной медиум. Такое проецирование не охватывает ни медиум, ни содержание полностью, а позволяет довольствоваться только частью. Доступ к целому Маклюэну не удастся получить,

⁸ Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. С. 244.

⁹ Там же. С. 340.

потому что он описывает не медиум как таковой, но то, каким образом медиа использовались или применялись их владельцами или операторами. И маклюэновское понятие «сообщения» – это не что иное, как объединение этих реализованных содержаний, понятых через жанры. «На большинство людей радио воздействует интимно, с глазу на глаз, предлагая мир бессловесной коммуникации между пишущим-говорящим и слушателем. Это непосредственный аспект радио»¹⁰. В рамках предлагаемого нами подхода описываемое Маклюэном является непосредственным аспектом не радио, но скорее радиожанров, поскольку в них предопределены возможные контексты прослушиваний и различные аудитории. Продолжим разбирать пример с радио, чтобы понять, как можно прийти до рассмотрения технологии, а не набора предложенных отправителем жанров.

С одной стороны, радио связано с производством и распространением механических колебаний, доступных в опыте (например, в виде речи), с другой стороны, колебания распространяются за счет радиоволн, доступных в опыте уже в меньшей степени, и, с третьей стороны, оно не может быть сведено ни к одному, ни к другому или рассмотрено как их сумма. Маклюэн сводит радио только к производству механических колебаний (что он именуется речью), редуцируя процесс передачи сигнала до краткой и неполной технической справки, которая в его рассказе играет лишь второстепенную роль. Поэтому такое усеченное понимание радио позволяет Маклюэну связать радио с устной традицией передачи информации. Оно, по его мнению, воскресило «древний опыт родовых паутин глубокого пленного вовлечения»¹¹. Таким образом, лейденские банки, электромагнитное поле и модуляция звука имплицитно идентифицируются этой версией медиа в качестве несущественных данных.

Но механические колебания и способы их организации определенными жанрами не являются единственным содержанием радио, как это представлял себе Маклюэн. Можно прояснить это, обратившись к понятию информационного носителя у еще одного теоретика медиа, В. Флюссера. Поскольку он не приравнивает медиа к уже реализованным содержаниям, а рассматривает их природу, исходя из материального устройства, то его теория является более релевантной. Она не зависит от меняющихся контекстов и не становится потому теорией со стороны зрителя. Нельзя сказать, что контекст в ней редуцирован: скорее создается универсальная модель, которая способна охватить множество контекстов одновременно, тогда как версия Маклюэна имеет отношение только к тому моменту, когда была создана, и является репрезентацией успехов «отправителей».

Итак, Флюссер рассматривает память как информационный носитель, который встречается везде в окружающем мире. Суть памяти заключается в том, чтобы надежно сохранять информацию. Биомасса (генетическая память), которая появилась несколько миллионов лет назад, не является надежным носителем, поскольку она не только сохраняет, но еще и обрабатывает информацию. Культурная память короче, чем генетическая. Для ее поддержания есть два способа: воздушные волны (речь) и твердые объекты. Преимущество первого заключается в том, что «воздух легкодоступен и человеческий организм снабжен органами, которые трансформируют воздушные волны в фонемы»¹². Но у этого носителя информации есть и некоторые

¹⁰ Маклюэн М. Понимание медиа: Внешние расширения человека. С. 341.

¹¹ Там же. С. 344.

¹² Flusser V. On Memory (Electronic or Otherwise) // Leonardo. 1990. Vol. 23. No. 4. P. 397.

недостатки: колебания одного источника звука, смешанные с колебаниями других источников звука (которых в среде множество), должны преодолеть все препятствия и быть «быстро восстановленными получателем, сохраненными в мозге и оттуда переданными другим получателем»¹³. Устная культурная память не является надежной, поскольку передача может проходить с «ошибками». Твердые же объекты (например, нож) сохраняют информацию на десятки тысяч лет. Можно сказать, что нож всегда транслирует идею ножа как соединения рукоятки и лезвия. В понимании Маклюэна, радио относится к первой категории и сводится только к передаче информации через воздух, которая, правда, размножена количеством приемников. Но если бы предложить Маклюэну рассматривать радио как твердый объект, то можно перечислить то, что он упустил из вида: способность механических колебаний (речь) при специально созданных условиях (микрофон) изменять электромагнитные волны (радиопередатчик) таким образом (или создавать модулирующий сигнал, который трансформирует несущий), чтобы произвести схожие механические колебания воздуха через динамик радиоприемника. По количеству сохраненной и материализованной в нем информации радио (и связанные с ним устройства, как то микрофоны, радиотрансляторы) превосходит нож, поскольку его конструкция предполагает объединение и согласование большего количества материалов, которые до этого были разъединены. Поэтому сообщение, которое Маклюэн принимает за медиум, – это лишь ограниченная часть медиума. Тогда как в самом медиуме объединились открытия «коллективных действий» исследователей прошлых веков: идеи существования электромагнитного поля, распространения электромагнитных волн, схожести радиоволн с волнами видимого света (а значит, и их верности законам оптики), способности генерации и приема радиоволн.

Однако после периода любительского использования радио, где эти коллективные усилия предпринимались, оно было монополизировано государствами и радиовещательными службами, и возникла модель разделения на отправителей и получателей. Слушатель поэтому с тех пор привык интересоваться только тем, какая будет погода, а не тем, почему все эти идеи, материализованные в составных частях приемника, объединены для того, чтобы сообщить ему именно данные сведения. Б. Брехт, например, еще говорил о возможности радио быть не аппаратом для передачи инструкций в одном направлении (к слушателю), но двусторонним коммуникативным аппаратом, где аудитория тоже может инструктировать¹⁴. Последующее же использование радио¹⁵ привело к определенной мифологии: его называли «спиритическим аппаратом нации»¹⁶, «пробудителем архаических воспоминаний»¹⁷, “Göbbels Schnauze”¹⁸, аналогом «присутствия»¹⁹.

¹³ *Flusser V. On Memory (Electronic or Otherwise) // Leonardo. 1990. Vol. 23. No. 4. P. 397.*

¹⁴ *Brecht B. Brecht on Film and Radio. L., 2015. P. 42.*

¹⁵ Кстати, конструкция «народного» радиоприемника тогда ограничивала доступный диапазон радиоволн и полностью исключала прием коротких волн, которые лучше всего распространяются на дальние дистанции, что позволяло использовать их для передачи сигналов для других стран. Хотя партия и сама использовала короткие волны для зарубежной пропаганды.

¹⁶ *Birdsall C. Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany, 1933–1945. Amsterdam, 2012. P. 115.*

¹⁷ *Маклюэн М. Указ. соч. С. 349.*

¹⁸ *Marszolek I. “Join in, Go Ahead and Don’t Remain Silent [...]”: The National Socialist past and Reconstruction in Postwar German Broadcasting // New German Critique. 2005. No. 95. P. 123.*

¹⁹ *Boehm G. Representation, Presentation, Presence: Tracing the Homo Pictor // Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life. N. Y., 2012. P. 21.*

Теперь становится более понятным, что и другой часто повторяющийся маклюэновский лозунг (*medium is the message*, содержанием любого средства коммуникации всегда является другое средство коммуникации) является лишь отражением зрительской позиции. Если «...содержанием письма является речь, точно так же, как письменное слово служит содержанием печати, а печать – содержанием телеграфа»²⁰, тогда содержанием радио могла бы считаться газета, о чем свидетельствует, например, жанр радиогазеты. Но подобная интерпретация наталкивается на очевидные затруднения, связанные с рассмотрением взаимодействия различных медиа. Содержанием письма не может считаться речь, поскольку письмо не может производить акустические волны, идентичные их зашифрованному аналогу, а производит только электромагнитные волны видимого спектра за счет пигмента чернил, которые способны через свою форму отсылать к тому или иному символу алфавита, комбинации которого видятся как слова и предложения. Далее, содержанием радио не может считаться газета, потому что радиоволны не способны передавать произведенные в типографии полосы с определенным расположением материалов, набранных определенным шрифтом, а также заголовки, изображения, различные вставки и выходные данные. Иными словами, содержанием механических колебаний воздуха, источником которых является диафрагма радиоприемника, «информированная» катушкой, получающей переменный ток, выделенный колебательным контуром из сигнала, полученного антенной, не могут считаться волны видимого света, производимые пигментом краски печати, видимость которых поддерживается малозольной бумагой в период срока ее службы.

Сейчас теория медиа Маклюэна скорее показывает, что для гуманитарных наук 1960-х гг. ее оперирование могло базироваться на субъективных метафорах, таких как «глобальная деревня», «горячие» и «холодные» медиа, «расширения» человека, эпоха Гутенберга – и в самом «птолемеевском» смысле. Но как ни странно, позицию потребителей средств массовой информации поддерживают и более современные исследователи. Теория ремедиации Болтера и Грузина заимствует этот метафорический в своей основе тезис о наследовании медиа и превращает его в усложненный теоретический конструкт. Так как сама идея о наследовании редуцирует «носителей информации», то ее усложнение только демонстрирует «запутывание» внутри самой теории медиа. Новые медиа не являются новыми, они переформируют прошлые медиа, добавляя к ним какие-то новые детали. Тогда всякая медиация – это уже ремедиация. У Болтера и Грузина она может быть непосредственной (“*immediate*”, где медиум не вмешивается) и гипермедиационной (сообщающей о том, что медиум присутствует). А в двойной логике ремедиации она всегда и непосредственна, и гипермедиационна. Некоторая избыточность и тяжеловесность теоретического инструментария компенсируется тем не менее правом на его произвольное использование: «решение, какой медиум ремедируется или какой ремедирован, зависит от интерпретации...»²¹. В отношении медиума языка тогда допускается заявлять о том, что игры ремедируют фильм, фото – компьютерную графику, CD-ROM – музейную выставку²². Однако это вписывается только в историю жанров, которые определялись нами выше, потому что жанр можно теоретически представить в виде некоторого набора инструкций, который можно мобильно проецировать на тот или иной медиум. Соответственно, конструирование теоретиче-

²⁰ Маклюэн М. Указ. соч. С. 10.

²¹ Bolter J.D., Grusin R. Remediation: Understanding New Media. Camb., 2000. P. 105.

²² Ibid. P. 98, 105, 109.

ской идентичности медиума и жанрового набора инструкций можно отнести скорее к дискурсу нормализации, который камуфлирует новые явления под старые. Например, сравнение компьютерной игры *The Last Express* с фильмом (примеры Болтера и Грузина) основано на схожести планов и сюжетных ходов, которые использовали некоторые режиссеры. Ремедиация доказывается путем применения терминов операторского и сценарного дела к компьютерной игре. Но различные планы и сюжетные ходы – это всего лишь наборы конвенций, которые являются лишь некоторым воображаемым интерфейсом для создания фильма, но не составляют суть фильма как такового. Чтобы говорить о фильме в целом, а не о жанре, не о «правиле восьмерки» и не о способах расстановки света, то нужно представить все возможности фильма, которые заложены в самих его технических условиях. Однако проще представить максимум возможных содержаний на примере не с фильмом, а с цифровым изображением. По мнению Болтера и Грузина, оно ограничено, потому что художник может только назначать цветовые значения пикселей и не может работать с текстурой, как, например, живописец. Эти два автора, конечно, не указывают, каким числом оно ограничено, поскольку, как уже было сказано, рассматривают медиа через наборы жанровых инструкций. Чтобы узнать, сколько существует 24-битных изображений с разрешением 1024×768 (Powerbook G3 1998-го года, вышедший за два года до книги Болтера и Грузина), нужно возвести 2 в их перемноженное значение. Получается, что изображение в данных условиях ограничено $2^{18\ 874\ 368}$ возможными вариантами. С точки зрения восприятия этих изображений будет меньше, так как не все они окажутся доступными глазу, однако число тем не менее значительное. И интерес тут может заключаться в том, какие способы воздействия на изображения использовать, чтобы последовательности пикселей были представлены таким образом, каким их было трудно представить до этого. Роль различных типов экранов тоже упускается, будто бы нет разницы между, например, электронной пушкой, жидкими кристаллами и плазмой. Традиционные образы (например, живописные) могли основываться на культурных кодах, техногенный же образ с ними не связан²³. Болтер и Грузин в своем рассмотрении компьютерной графики отсекают сами условия ее существования, оставляя только плоскость как видимость, которая ничем не поддерживается. В то время как компьютерное изображение – это определенным образом закодированная для видеокарты «инструкция», которую она декодирует на экране и которая предварительно была составлена на правах и условиях компьютера. «Инструкции» для видеокарты не идентичны рассмотренным выше наборам жанровых инструкций, но представляют собой необходимое условие для артикуляции пикселей на экране.

Как уже было сказано, Маклюэн и представители теории ремедиации понимают под термином «медиа» только те содержания, которые уже были им даны, и из этих данных – еще и теми, которые были ими узнаны или опознаны. Но, если понимать под содержанием то, что демонстрирует возможности устройства, отсутствие представления всех возможных содержаний может привести к неверным трактовкам этих самых устройств, поскольку предлагает неверное равенство, где только часть содержаний оказывается равна медиуму как целому. Для того чтобы представить все возможные содержания, нужно исходить не из данных содержаний, а из архитектуры самого устройства, которое его производит, – ведь в архитектуре устройства жанров нет. Наиболее явно исследованиям в русле ремедиации противостоит теория

²³ *Flusser V. Into the Universe of Technical Images. Minneapolis, 2011. P. 7.*

Флюссера. Он не нарушает равенства медиума и содержания благодаря тому, что его теория базируется не на случайной части содержаний, но на материальной идентичности одного и другого.

Дискурсивная и материалистическая археологии медиа

Археология медиа рассматривает медиа в более широком историческом контексте. Здесь нет единой методологии, используются различные подходы. Общим, однако, является стремление понять медиа через обращение к прошлому, анализ которого может прояснить сущность явлений в настоящем. Как уже было сказано, археологии медиа считают себя последователями дискурсивного анализа, однако едва ли это действительно справедливо. Они обращаются ко множеству тем, которые могли бы составить альтернативное представление о медиа: воображаемые или провалившиеся медиа, не дошедшие до стадии реализации проекты, примеры из психиатрической практики, где машины и аппараты «используют» человеческих посредников для рассказа о своем существовании. Но дискурсивный анализ обычно ставит в «неловкое положение» сам дискурс. Можно показать, что магический фонарь в работах Канта играл не только иллюстративную роль, но и стал моделью для конструирования целой эпистемологии²⁴.

В других случаях исследователи могут склоняться не к поиску неявных влияний медиа, но к истории, разворачивавшейся около или «через» медиа. Таковы теории Э. Хухтамо и В. Эрнста, которые, как мы надеемся показать дальше, «самофазированы» маклюэновским подходом. Этим исследованиям мы противопоставим геологию медиа Ю. Парикки и вариантологию З. Цилински.

В качестве основного «инструмента» медиаисторического анализа Э. Хухтамо предлагает использовать понятие топоса, заимствованное из исследований европейской литературы Курциусом²⁵. В версии Хухтамо оно определяется как «устойчивая культурная формула, которая появляется, исчезает и возникает вновь, постоянно обретая в этом процессе новые значения»²⁶. По способу понимания медиа и выстраивания между ними взаимосвязей это похоже на теории Маклюэна, Болтера и Грузина. Единственная разница заключается в том, что Хухтамо, в отличие от своих коллег, выстраивает методологический аппарат на принятом в литературоведении термине и под прикрытием культурных исследований. Он сообщает, что его позиция «ближе к англо-американской традиции *cultural studies*, основанной на той предпосылке, что, несмотря на значимость конкретных технологических фактов, еще более значимыми являются дискурсы, охватывающие эти факты и формирующие их смыслы»²⁷. Топосы «могут быть сознательно активированы и эксплуатироваться идеологически и коммерчески»²⁸.

Разумеется, позиция, в которой техническое устройство редуцируется до переносимого ими содержания (в узком смысле) или топоса, только способствует этой идеологической и коммерческой эксплуатации, поскольку раз-

²⁴ *Andriopoulos S.* Kant's Magic Lantern: Historical Epistemology and Media // *Representations*. 2011. Vol. 115. No. 1. P. 60.

²⁵ *Хухтамо Э.* Археология медиа. Особый взгляд // *Медиа между магией и технологией*. М.; Екатеринбург, 2014. С. 175.

²⁶ Там же. С. 172.

²⁷ Там же. С. 166.

²⁸ *Huhtamo E.* From Kaleidoscomaniac to Cybernerd: Notes toward an Archaeology of the Media // *Leonardo*. 1997. Vol. 30. No. 3. P. 222.

вивает и артикулирует идентичный ей взгляд. Хотя топосы и жанры – это, безусловно, разные понятия, тем не менее их базовое сходство заключается в возможности мобильного проецирования на любой медиум этих культурных формул (топосов) или инструкций (жанров). Такое проецирование, осуществляемое отправителями сообщений, как это было показано в предыдущем пункте, действует на основаниях, которые не материализованы в самой технике. Так и Хухтамо предлагает создать новую область исследования, «экранологию», целью которой было бы «продемонстрировать, что за явлениями, которые на первый взгляд могут казаться беспрецедентными и экзотическими, часто скрываются модели и схемы, появившиеся в более ранних контекстах». Однако в начале этой истории экранов – не первые опыты по обнаружению электромагнитных свойств (имеющие значение для экранов, если они рассматриваются со стороны технических устройств), но каминные экраны, волшебные фонари и диафанорамы (то есть то, как устройства «выглядят» для зрителей). Такой подход кажется тем более несостоятельным, если представить аналогичные истории для некоторых других устройств, чьи обозначения в языке могут стать поводом для этимологического расследования, например компьютерной мыши, монитора, «винчестера» (жесткого диска), шлейфа. Хотя выбор обычно останавливается на понятии «окна» интерфейса, которое «заставляет» вернуться к известному мифу о Зевксисе и Паррасии. Если ремедиации, которые описывали Болтер и Грузин, не были особенно изобретательными (они сравнивали веб-страницу с манускриптом), то Хухтамо действительно придумал нечто новое: «...вероятно, именно просмотр страниц онлайн смог возродить отдельные аспекты райка. <...> Мигающие баннеры, слоганы и логотипы призывают нас кликнуть, посетить веб-страницу или открыть миниатюрные окна, отображающие движущиеся изображения»²⁹. Конечно, сами по себе мигающие баннеры не призывают ничего делать, поскольку, скорее всего, их мигание задано либо командой в коде, либо это gif-анимация с двумя кадрами. В данной статье уже достаточно критиковались подобные проецирования инструкций на разные медиа и ремедиации «отдельных аспектов», поэтому пойдем дальше и обратим внимание на то, что одним из обещаний археологии Хухтамо является помощь «населению, живущему в информационно-насыщенной среде, выработать устойчивость по отношению к ложным обещаниям культуриндустрии – независимо от того, насколько эффективно она маскирует свои намерения ориентированными на пользователя эмоджиконами и слоганами об индивидуальной инициативе»³⁰. Однако почему-то под этой помощью имеется в виду только некоторое предостережение перед теми «топосами», которыми культуриндустрии могут оперировать, а не то, как устроено техническое обеспечение и дистрибуция этих «обещаний», а также каким образом происходит мобилизация технологий в сферах, которые не заняты их созданием. Но техника говорит сама за себя, а не отсылает к образам или рунам, поэтому «населению» скорее помогло бы не знание о том, что веб-страницы «возродили некоторые аспекты райка», но знание об их устройстве.

Хухтамо, таким образом, рассматривает не сами медиа и условия их существования, но «добавочные» культурные медиации, проявляющиеся в виде топосов. Однако, возвращая этому понятию его литературно-риторический смысл, мы могли бы выделить несколько топосов медиа-теории в ис-

²⁹ Хухтамо Э. Элементы экранологии: к проблеме археологии медиа // Экранная культура. Теоретические проблемы. СПб., 2012. С. 171.

³⁰ Хухтамо Э. Археология медиа. С. 164.

следованиях самого Хухтамо. Первый – это линейная модель истории медиа, предъявленная в экранологии. Томас Эльсассер заметил, что для историй кино эта модель строится главным образом как «камера обскура, современная оптика и перспектива Ренессанса»³¹. Второй – это элементы теории Маклюэна, в явном или неявном виде. Если у Хухтамо это реализуется неявно в виде схожего применения инструкций, то Вольфганг Эрнст, которого иногда относят к материалистическому направлению, сам заявляет о согласии с каннадским теоретиком.

Положение о наследовании медиа Эрнст дополняет следующим образом: «медиум-предшественник является не только содержанием нового медиума, но именно благодаря ему (последующему медиа) предшествующий медиум вообще может стать предметом исследовательского анализа»³².

Поскольку Эрнст разделяет медиальное и содержательное, то его теорию все же нельзя отнести к материалистическим. Различные виды дуализма встречаются постоянно, что, возможно, объясняется попыткой совместить техническое и культурное. Например, Эрнст подчеркивает, что археология медиа – наследница, с одной стороны, понятия архива и археологии знания у Фуко, с другой, «тех дисциплин, которые анализируют материальную (hardware) культуру»³³. Поскольку нечеловеческие режимы письма, выражаемые машинами, не связаны с культурной семиотикой, то понятие архива обращено здесь не к культурно-историческому, но к культурно-технологическому. Последнее предполагает использование тех «средств записи» (фотография, фонограф, кино), с которых история медиа и начинается. Например, использование телеграфона в музыкальной этнографии в 30-х гг. можно считать «медиа-археологическим событием», поскольку, во-первых, алфавитный код заменяется другим типом сигналов, связанным с движением электронов, во-вторых, при прослушивании и анализе исследователям приходится сталкиваться с нечеловеческим посредничеством³⁴, т. е. слышать не только голос, но и шум. У Эрнста можно выделить еще два примера дуализма, один из которых заключается в противопоставлении аналогового и цифрового, другой – в разделении компьютера на аппаратную часть и «логос». Такие разделения достаточно консервативны и часто встречаются в различных теориях, скорее всего, из-за непризнания мельчайших агентов в качестве коммуникативных. «Логос» компьютера – это и есть потоки электронов, балансирующих в архитектуре устройства, но они вместе с этим неотделимы от аппаратной части.

Несмотря на то, что Эрнст говорит о «нечеловеческом» и в некоторых случаях описывает технологию, нельзя сказать, что оно значимо для его теории: в этих утверждениях нет внимательности к устройству, которое, как он заявляет, всегда проходит инструментализацию. Медиа – удобный инструмент для архивации (фотография «честнее» историографии³⁵) и анализа культурных артефактов. Таким образом, если некоторые археологии медиа видят проблему в «непрозрачности» прошлого, сконструированно-

³¹ *Elsaesser T.* Media Archaeology as Symptom // *New Review of Film and Television Studies*. 2016. Vol. 14. No. 2. P. 197.

³² *Эрнст В.* Время медиа: понятия, археология, наука // *Медиа между магией и технологией*. М.; Екатеринбург, 2014. С. 150.

³³ *Ernst W.* Media Archaeography. Method and Machine versus History and Narrative of Media // *Media archaeology: Approaches, applications, and implications*. Berkeley, 2011. P. 239.

³⁴ *Ibid.* P. 244.

³⁵ *Ernst W.* Let There Be Irony: Cultural history and Media Archaeology in Parallel Lines // *Art History*. 2005. Vol. 28. No. 5. P. 594.

сти условий обращения с медиа и несоответствии культурного техническому, то Эрнст, как кажется, принимает такую ситуацию и фокусируется в основном на данностях.

Более материалистическое представление не пренебрегает дискурсами, но не ставит их в центр исследования. Так, техническое в материализме Ю. Парикки видится как продолжение перемещения горных пород по поверхности земли: материальность медиа началась до того, как они стали медиа³⁶. Таким образом, они теряют свою национальную прописку “Made in...” и приобретают ее где-то среди геологических слоев «теллурической операционной системы». Если теории, которые были рассмотрены выше, понимали медиа в качестве завершенных и замкнутых приборов, то Парикка предлагает их «разобрать»: таким образом лучше проясняется роль медиа в качестве онтологических и эпистемологических агентов. Комбинации материалов, образующие различные устройства, демонстрируют возможности этих материалов и, соответственно, определяют возможности содержаний медиа. В теориях, рассмотренных выше, был совершенно иной подход: медиа были лишь культурными переносчиками данных и, надо полагать, производными либо корпораций и культуриндустрий, либо наук. Устройство же, разобранное на детали, элементы и частицы и признанное в своих коммуникативных правах, помогает иначе взглянуть на культуру и историю медиа.

Следует отметить, что «Геология медиа» отчасти относится к экологическому дискурсу, поскольку Парикка говорит о глобальном потеплении, загрязнении среды и рассматривает вопрос о том, куда попадают устройства после использования. Однако нам представляется более важным включение химических элементов в дискурс теории медиа. Поскольку элементы обладают разными свойствами и, соответственно, различаются как коммуникативные агенты, их использование в составе устройства имеет некоторую детерминированность, хотя и с возможностью варьирования. Как известно, элементы в чистом виде встречаются редко. Хотя некоторые из них очищались еще в древние времена, основная часть открытий происходит в последние несколько веков. Под конец XIX века химические открытия становятся «массовым феноменом»³⁷, хотя нередко случаи представления «ошибочных» элементов (содержащих примеси), которые были результатом невнимательности, некомпетенции или фальсификации³⁸. Однако в прошлом веке с помощью ускорителей заряженных частиц уже можно было заниматься синтезом элементов, а также разбивать атомные ядра для нахождения все более и более скрытых агентов. Невидимый и не признаваемый многими исследователями мир объединил ранее разделенные области наук и показал, что с позиции наблюдателя не все может быть таким уж очевидным. Помимо того, что геология медиа заставляет исследователей присмотреться к инфраструктурам перемещений материальных ресурсов по поверхности Земли, она также предлагает и более широкий диапазон медиального. Это могут быть не только комбинации материалов (в том числе на структурном и микроскопическом уровне), но и комбинации возможных параметров сред и их изменений.

Зигфрид Цилински обращает внимание на не менее важную тему, связанную с ранними экспериментами философов с электричеством³⁹. Исследователи, которые были рассмотрены ранее, обычно упускали этот момент, но

³⁶ Parikka J. *A Geology of Media*. Minneapolis, 2015. P. 37.

³⁷ *Lost Elements: The Periodic Table's Shadow Side*. N. Y., 2014. P. 417.

³⁸ *Ibid.* P. 480.

³⁹ Zielinski S. *Deep Time of the Media. Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*. Camb. (MA), 2006. P. 159–203.

Цилински восстанавливает его в правах. Для того чтобы отграничить свой подход от линейных археологий, подобных, например, построениям Хухтамо, он называет его анархеологией или вариантологией. Если немалая часть исследователей считает детали (когда Маркони создал радио или когда был протянут трансатлантический кабель, как появились электрические машины Хоксби и Ван Марума, как проводились публичные демонстрации «схваченных» в материале явлений) чем-то незначительным или специализированным, то Цилински рассматривает подобные элементы, когда они еще не были собраны, когда «опции для развития в различных направлениях были широко открыты»⁴⁰. Применительно к анализу Цилински можно сказать, что электрическая машина материализует способ понимания электромагнитных явлений в качестве hardware⁴¹, и в этом смысле электрическая машина Хоксби демонстрирует иной способ понимания, нежели электрический аккумулятор Риттера. Рассмотрение машин в анализе Цилински связано, с одной стороны, именно с демонстрацией долгих поисков среди исследователей электромагнитных явлений, а с другой – с представлением машин как посредников между человеком и миром (еще без тех содержаний, которые впоследствии будут переносить электромагнитные волны, апроприированные государствами и вещательными службами), взаимосвязей веществ, которые могут сохранять знание и являются фактами перемещения различных материалов. Цилински критикует историю, которая провозглашает непрерывность, а также понимание медиа как расширение, экспансию или протез, которые могут быть поняты только как «костыли для иного понимания». Археология медиа материалистического направления, таким образом, способна к большей оптимизации знания, поскольку может осуществлять перекартографирование на основаниях, не зависящих от сложившихся дискурсов.

Пользовательские теории

Выше отмечалось, что содержание представляет реализованные возможности устройства. Здесь важно обратить внимание на то, что, когда технология создания содержания распространилась, количество создателей содержания намного повысилось. Это значит, что разделение на получателей и отправителей, характерное для других медиа, снимается и все превращаются в получателей и отправителей. Разделение может оставаться только в аппаратной части, и отправителями здесь могут считаться производители, которые рассчитывают производить устройство массово, поэтому им нужны свои получатели.

Тем не менее встраивание в дискурс и социализацию можно понимать как «тройного коня» технического. Если мы перестанем представлять действие пользователя со стороны восприятия, а поймем их в соответствии с действительной реализацией в устройстве, то станет яснее, что имеется в виду. Когда Л. Манович пишет, что «...как только распространение всех форм культуры осуществляется через компьютеры, мы встречаемся (“interfacing”) преимущественно с культурными данными: текстами, фотографиями, фильмами, музыкой, визуальными средами. Иными словами, мы больше не общаемся через интерфейс с компьютером, но с культурой, закодированной

⁴⁰ Zielinski S. Deep Time of the Media. Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means. P. 10.

⁴¹ Подробнее о hardware в контексте современных теорий медиа см.: Кимтлер Ф. Медиа философии / философия медиа // Логос. 2015. № 2. С. 185.

в цифровую форму»⁴², он продолжает традицию рассмотрения со стороны зрителя, как бы сложно ни были устроены его проекты в техническом отношении. Ведь общение с этими «данными» может пониматься как обращение к физической памяти, которая, в случае флэш-памяти со схемами NOR или NAND, основана на транзисторах, под напряжением «сообщающих» о наличии или отсутствии заряда на плавающем затворе (1 или 0). Манович «смягчает» тот факт, что графический пользовательский интерфейс – это результат становления компьютерно-человеческого взаимодействия, его этап⁴³. Пользователь ежедневно запускает и завершает множество процессов на компьютере, управляет электроэнергией, распоряжается памятью жесткого диска, определяет набор прикладных программ, назначает имена файлов. Нажимая на кнопку клавиатуры или мыши, он обращается к обработчику событий и его определенному классу. Интерфейс предлагает пользователю опытное понимание, из которого он составляет для себя представление об устройстве. У пользователя не получится открыть изображение на компьютере без обращения в соответствующий каталог с файлом и запуска распаковки формата. Пользовательское вовлечение здесь выше и сложнее, чем в других массовых медиа. Раньше производители содержания медиа (и инициаторы понимания медиа именно в том смысле, что оно доносит некоторое содержание) скрывали процесс создания своих продуктов, то есть технология не была доставлена на дом полностью. И Манович продолжает технологию скрывать⁴⁴. Когда были только приемники, большинство были лишь получателями. С помощью телевизора не получится что-нибудь снять: он только транслирует полученный сигнал. Наверное, более операторски себя чувствовали владельцы телевизора КВН-49, в который нужно было заливать воду или глицерин, чтобы изображение увеличивалось.

Видеокодеки же ничего не заимствуют из кино и ничего не ремедируют, но, наоборот, могут реализовать такой внутрикадровый и межкадровый монтаж, который было бы невозможно помыслить в качестве режиссерских или операторских идей. Тем не менее за счет своего «вида», за счет семиотических содержаний, которые наносятся на него взглядом, вычислительные способности кодека выдают себя в меньшей мере, а если и выдают, то воспринимаются как «шум». Провозглашение этого шума как в действительности не шума, а того, что демонстрирует саму возможность наличия содержания, является одной из задач глитча как «разрушения ожидаемого или конвенционального потока информации»⁴⁵. Само понятие глитча появилось в компьютерных лабораториях в качестве программы, которая периодически выдавала окно со своим названием и перезаписывала себя в другое место памяти⁴⁶. Реорганизация данных файла (*databending*, *datamosh*) предполагает либо перевод файла из одного формата в другой, либо изъятие из него функциональных частей (например, удаление ключевых кадров). Содержание видео как

⁴² *Manovich L. The Language of New Media. L., 2001. P. 80.*

⁴³ *Куртов М. Генезис графического пользовательского интерфейса. К теологии кода. СПб., 2014. С. 18.*

⁴⁴ Тогда как этапы развития технологии известны: от машинного языка (бинарный код) к ассемблерному (как языку низкого уровня, в котором машинные команды заменены символическим мнемокодом и который, соответственно, оптимизировал и материализовал в себе «компьютерное» знание) и языкам высокого уровня (в которых, в отличие от ассемблерного языка, каждой строчке соответствует не только одна машинная команда), понимание разных парадигм программирования, одна из которых (объектно ориентированная) дала название онтологии Хармана.

⁴⁵ *Menkman R. The Glitch Moment(um). Amsterdam, 2011. P. 9.*

⁴⁶ *Galloway A.R. Protocol. How Control Exist After Decentralization. Camb. (MA), 2004. P. 186.*

«культурного» объекта, то есть того, что имеет привычный внутрикадровый монтаж, цветокоррекцию, «прозрачность», перестает действовать здесь в качестве источника некоторого смысла, но является лишь некой конструкцией данных, через которые изменения становятся видимыми. Художник и теоретик Р. Менкман часто использует метод реорганизации данных файла. Например, некоторое видео могут быть результатом нескольких форматных конвертаций. Разные форматы и кодеки по-разному кодируют и декодируют данные, используют разные способы компенсации движения, разбиения на видеопотоки, предсказания ошибок кодирования, по-разному разбивают кадр на блоки. «Художественные практики, вдохновленные медиа-археологией, иллюстрируют движение к поиску швов и трещин, которые противоречат упорядоченности черного ящика и тестируют ограничения платформы»⁴⁷.

Компьютер отличается от предшествующих медиа тем, что это не только средство трансляции, но и средство производства информации, обращающее всех как в получателей, так и в отправителей сообщения. Количество реализаторов его возможностей намного выше, нежели в случае, например, с радио или телевидением (где средство трансляции не было идентично средству производства). Поэтому содержание находится в процессе постоянной реализации.

Заключение

Во избежание понимания медиа в качестве данности лучше исходить из позиции экстериорного времени, адресованного в мир-время⁴⁸. Корни «вопроса о медиа» уходят в постоянно репродуцируемое прошлое и императивно отражаются в настоящем. Поэтому прозрачность может только ошибочно казаться: чаще всего выясняется, что прозрачными стали лишь несколько стековых слоев, место которых впоследствии занимают другие. Так что в алгебраической прогрессии содержательных ремедиаций такие события, как правило, не замечаются. Они слишком разорваны во времени и имеют отношение к разным объектам, поэтому их сборка требует некоторых реконфигураций. Объекты, явления, тексты, содержания складываются в различные комбинации на поверхности времени и через себя организуют представление о прошлом.

Некоторые теории рассматривают медиа в таком виде, в каком «отправители» направляют их на реализацию, что мы для простоты обозначили как понимание через жанровые наборы инструкций. Они не рассматривают все возможности содержания, а выбирают только из тех, что уже есть, и при этом таким способом, как их предложено рассматривать отправителями, но не устройством.

Археология медиа обещает триумф нелинейного времени, но может локализоваться дискурсами или топосами. Маклюэн, Болтер, Грузин, Хухтамо и Эрнст рассматривают медиа в качестве уже готовых и целенаправленно действующих приборов. Материалистическое направление находится в более выгодных условиях, поскольку устройство сообщает больше, чем топосы. Факты материализаций позволяют исследовать медиа вне зависимости от тех содержаний, которые уже даны, и представлять те, которые возможны.

⁴⁷ Apperley T., Parikka J. Platform Studies' Epistemic Threshold // Games and Culture. 2015. P. 15. DOI: 10.1177/1555412015616509.

⁴⁸ Laruelle F. Dictionary of Non-Philosophy. Minneapolis, 2013. P. 148.

Однако содержание, децентрализирующее себя в пользователях, реализуется и с практической стороны. Здесь нет места эмансипированному зрителю Рансьера⁴⁹, поскольку просмотр как действие не реализует действительную возможность содержания. Если все являются получателями и отправителями, то содержание – это скорее нечто общее для всех.

Список литературы

- Киттлер Ф.* Медиа философии / философия медиа // Логос. 2015. № 2. С. 173–188.
- Куртов М.* Генезис графического пользовательского интерфейса. К теологии кода. СПб.: ТрансЛит, 2014. 88 с.
- Маклюэн М.* Понимание медиа: Внешние расширения человека / Пер. с англ. В. Николаева. М.: Кучково поле, 2014. 464 с.
- Мартынов К.* Век писателей: текст и письмо в новых медиа // Логос. 2015. № 2. С. 1–11.
- Медиа: между магией и технологией / Под ред. Н. Сосна, К. Федоровой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2014. 330 с.
- Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 603 с.
- Хухтамо Э.* Элементы экранологии: к проблеме археологии медиа / Пер. с англ. А. Месянжиновой // Экранная культура. Теоретические проблемы / Отв. ред. К.Э. Разлогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2012. С. 116–174.
- Andriopoulos S.* Kant's Magic Lantern: Historical Epistemology and Media // Representations. 2011. Vol. 115. No. 1. P. 42–70.
- Apperley T., Parikka J.* Platform Studies' Epistemic Threshold // Games and Culture. 2015. P. 1–22. DOI: 10.1177/1555412015616509.
- Birdsall C.* Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany, 1933–1945. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012. 272 p.
- Bolter J.D., Grusin R.* Remediation: Understanding New Media. Camb. (MA): MIT Press, 2000. 282 p.
- Brecht B.* Brecht on Film and Radio / Trans. by M. Silberman. L.: Bloomsbury, 2015. 256 p.
- Ernst W.* Let There Be Irony: Cultural history and Media Archaeology in Parallel Lines // Art History. 2005. Vol. 28. No. 5. P. 582–603.
- Flusser V.* Into the Universe of Technical Images. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011. 225 p.
- Flusser V.* On Memory (Electronic or Otherwise) // Leonardo. 1990. Vol. 23. No. 4. P. 397–399.
- Elsaesser T.* Media Archaeology as Symptom // New Review of Film and Television Studies. 2016. Vol. 14. No. 2. P. 181–215.
- Galloway A.R.* Protocol. How Control Exists After Decentralization. Camb. (MA): MIT Press, 2004. 260 p.
- Horn E.* Editor's Introduction: There Are No Media // Grey Room. 2007. No. 29. P. 7–13.
- Huhtamo E.* From Kaleidoscomaniac to Cybernerd: Notes toward an Archaeology of the Media // Leonardo. 1997. Vol. 30. No. 3. P. 221–224.
- Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life / Ed. by J.C. Alexander, D. Bartmanski and B. Giesen. N. Y.: Palgrave Macmillan, 2012. 262 p.
- Laruelle F.* Dictionary of Non-Philosophy / Trans. by T. Adkins. Minneapolis: Univocal, 2013. 171 p.
- Laruelle F.* The Concept of Non-Photography / Trans. by R. Mackay. N. Y.: Sequence Press, 2011. 303 p.
- Manovich L.* The Language of New Media. L.: MIT Press, 2001. 307 p.
- Marszolek I.* "Join in, Go Ahead and Don't Remain Silent [...]": The National Socialist past and Reconstruction in Postwar German Broadcasting // New German Critique. 2005. No. 95. P. 122–128.

⁴⁹ *Ranciere J.* The Emancipated Spectator. L., 2009. P. 13.

Media archaeology: Approaches, applications, and implications / Ed. by E. Huhtamo and J. Parikka. Berkeley: University of California Press, 2011. 356 p.

Menkman R. The Glitch Moment(um). Amsterdam: Institute of Network Cultures, 2011. 68 p.

Parikka J. A Geology of Media. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2015. 206 p.

Ranciere J. The Emancipated Spectator / Trans. by G. Elliott. L.: Verso, 2009. 134 p.

Simondon G. Technical Mentality // Gilbert Simondon: Being and Technology / Ed. by A. De Boever, A. Murray, J. Roffe and A. Woodward. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012. P. 1–15.

Lost Elements: The Periodic Table's Shadow Side / Ed. by M. Fontani, M. Costa and M.V. Orna. N. Y.: Oxford University Press, 2014. 576 p.

Williams R. Television: Technology and Cultural Form. L.: Routledge Classics, 2003. 172 p.

Zielinski S. Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means / Trans. by G. Custance. Camb. (MA): MIT Press, 2006. 375 p.

On the advantages of a materialist approach to media theory

Anastasiya Zhilina

National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya St., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: diestochiometrie@gmail.com

The present paper offers a survey of some contemporary media theories, undertaken from the standpoint of 'technical a priori'. In most studies, their authors pay little attention to the conditions of mediality as such and, as a result, examine only one part of media capabilities (and by no means exhaust their potential 'contents'), while in fact it may be worth analyzing such capabilities not only from the viewpoint of the user, but, in the words of Gilbert Simondon, from the side of 'technical objects' as well. While even in the recent years there have been scholars who still professed to continue the tradition originating in the work of Canadian media theorist Marshall McLuhan, this article seeks to demonstrate that what McLuhan understood as media, today would normally be called genres with their capacity of being variably projected onto any 'platform'. Futility of the attempts to achieve further theoretical development of McLuhan's theses is well illustrated by the theory of remediation of Jay David Bolter and Richard Grusin. One can propose to consider the materialist theory of Vilém Flusser as an alternative. Certain trends in media archaeology (Erkki Huhtamo, Wolfgang Ernst), despite their advertised potential, display a distinct similarity with earlier theories and in fact never cease to regard media as an entity that exists. To demonstrate the advantages of a materialist approach, it will be appropriate to bring into focus Jussi Parikka's geology of media and Siegfried Zielinski's variantology, supplemented by the examples of interaction with 'technical objects' which implement additional contents.

Keywords: media, media archaeology, variantology, geology of media, materialism, technique

References

Alexander, J.C., Bartmanski, D. & Giesen, B. (eds.) *Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life*. New York: Palgrave Macmillan, 2012. 262 pp.

Andriopoulos, S. "Kant's Magic Lantern: Historical Epistemology and Media", *Representations*, 2011, Vol. 15, No. 1, pp. 42–70.

- Apperley, T. & Parikka, J. "Platform Studies' Epistemic Threshold", *Games and Culture*, 2015, pp. 1–22. DOI: 10.1177/1555412015616509.
- Birdsall, C. *Nazi Soundscapes: Sound, Technology and Urban Space in Germany, 1933–1945*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2012. 272 pp.
- Bolter, J.D. & Grusin, R. *Remediation: Understanding New Media*. Cambridge, MA: MIT Press, 2000. 282 pp.
- Elsaesser, T. "Media Archaeology as Symptom", *New Review of Film and Television Studies*, 2016, Vol. 14, No. 2, pp. 181–215.
- Ernst, W. "Let There Be Irony: Cultural history and Media Archaeology in Parallel Lines", *Art History*, 2005, Vol. 28, No. 5, pp. 582–603.
- Flusser, V. "On Memory (Electronic or Otherwise)", *Leonardo*, 1990, Vol. 23, No. 4, pp. 397–399.
- Flusser, V. *Into the Universe of Technical Images*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2011. 225 pp.
- Fontani, M., Costa, M. & Orna, M.V. (eds.) *Lost Elements: The Periodic Table's Shadow Side*. New York: Oxford University Press, 2014. 576 pp.
- Galloway, A.R. *Protocol. How Control Exists After Decentralization*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004. 260 pp.
- Horn, E. "Editor's Introduction: There Are No Media", *Grey Room*, 2007, No. 29, pp. 7–13.
- Huhtamo, E. & Parikka, J. (eds.) *Media archaeology: Approaches, applications, and implications*. Berkeley: University of California Press, 2011. 356 pp.
- Huhtamo, E. "Elementy ekranologii: k probleme arheologii media" [Elements of Screenology: Toward an Archaeology of the Screen], trans. by A. Mesyanzhina, *Ekrannaya kultura Teoreticheskie problemy*, ed. by K. Razlogov. St. Petersburg: Dmitriy Bulanin Publ., 2012, pp. 116–174. (In Russian)
- Huhtamo, E. "From Kaleidoscomaniac to Cybernerd: Notes toward an Archaeology of the Media", *Leonardo*, 1997, Vol. 30, No. 3, pp. 221–224.
- Kittler, F. "Media filosofii / filosofiya media" [Media of Philosophy / Philosophy of Media], trans. by I. Inishev, *Logos*, 2015, No. 2, pp. 173–188. (In Russian)
- Kurtov, M. *Genezis graficheskogo polzovatel'skogo interfejsa. K teologii koda* [Genesis of the Graphical User Interface: Towards the Theology of Code]. St. Petersburg: TransLit Publ., 2014. 88 pp. (In Russian)
- Laruelle, F. *Dictionary of Non-Philosophy*, trans. by T. Adkins. Minneapolis: Univocal, 2013. 171 pp.
- Manovich, L. *The Language of New Media*. London: MIT Press, 2001. 307 pp.
- Marszolek, I. "'Join in, Go Ahead and Don't Remain Silent [...]': The National Socialist past and Reconstruction in Postwar German Broadcasting", *New German Critique*, 2005, No. 95, pp. 122–128.
- Martynov, K. "Vek pisatelej: tekst i pismo v novyh media" [Era of Writers: Text and Writing in New Media], *Logos*, 2015, No. 2, pp. 1–11. (In Russian)
- McLuhan, H. *Ponimanie media: vneshnie rasshireniya cheloveka* [Understanding Media: The Extensions of Man], trans. by V. Nikolaev. Moscow: Kuchkovo pole Publ., 2014. 464 pp. (In Russian)
- Menkman, R. *The Glitch Moment(um)*. Amsterdam: Institute of Network Cultures, 2006–2011. 68 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], ed. by I. Vdovina and S. Fokina. St. Petersburg: Yuventa Publ.; Nauka Publ., 1999. 603 pp. (In Russian)
- Parikka, J. *A Geology of Media*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2015. 206 pp.
- Ranciere, J. *The Emancipated Spectator*, trans. by G. Elliott. London: Verso, 2009. 134 pp.
- Simondon, G. "Technical Mentality", *Gilbert Simondon: Being and Technology*, ed. by A. De Boever, A. Murray, J. Roffe and A. Woodward. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2012, pp. 1–15.

Sosna, N. & Fedorova, K. (eds.) *Media: mezhdu magiej I tekhnologiej* [Media: Between Magic and Technology]. Moscow; Ekaterinburg: Kabinetnyj uchyonyj Publ., 2014. 330 pp. (In Russian)

Williams, R. *Television: Technology and Cultural Form*. London: Routledge Classics, 2003. 172 pp.

Zielinski, S. *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*, trans. by G. Custance. Cambridge, MA: MIT Press, 2006. 375 pp.

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

О.Е. Столярова

ИДЕИ Б.М. ГЕССЕНА И ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ФИЛОСОФИЯ*

Столярова Ольга Евгеньевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; доцент кафедры теоретической социологии и эпистемологии. Институт общественных наук РАНХиГС. Российская Федерация, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 82–84; e-mail: olgastoliarova@mail.ru

В статье рассматриваются идеи Б. Гессена, изложенные им в докладе 1931 г., в контексте отечественной философии и, в частности, философской истории науки. Обсуждается вопрос о том, почему идеи Гессена, несмотря на их марксистский характер, оказались не востребованы в стране победившего марксизма. Советские история и философская история науки в основном развивались в русле интернализма позитивистского или, позже, в 70–80-е гг. XX в., постпозитивистского толка. Ни в первую, ни во вторую объяснительные модели концепция Б. Гессена не вписывалась, так как ни технические, ни социоэкономические факторы не считались релевантными для объяснения генезиса науки. Начиная с 90-х гг. XX в., уже в постсоветскую эпоху создается интеллектуальный климат, который открывает возможность для новой рецепции идей Б. Гессена. В статье делается попытка наметить черты сложносоставного ответа на данный вопрос, основываясь, в частности, на холистической интерпретации доклада Гессена, предложенной Г. Фройденталем и П. Маклаfliном.

Ключевые слова: история и философия науки, экстернализм, интернализм, марксизм, диалектика, онтология, эпистемология, русская философия

Доклад Бориса Гессена в российском историко-культурном контексте

Российский и советский физик и философ Борис Гессен – один из тех, к сожалению, не столь уж многих отечественных философов, чьи работы оказались востребованы за рубежом. Идеи Гессена получили признание и развитие в зарубежной философской и социологической литературе и вошли в качестве органической части в социогуманитарную повестку дня истории, философии и социологии науки Европы и Америки. Не секрет, что отечественная философия с большим трудом пробивает себе дорогу на Запад. Тому виной либо откровенно вторичный характер многих отечественных фило-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 16-03-00033 «Эмпирическая метафизика и условия ее возможности».

софских работ, представляющих собой пересказы идей западных философов, либо, напротив, характер слишком особенный и к тому же прочно огражденный языковым, культурным, а в некоторые периоды истории и политическим барьером от живой академической полемики зарубежной академии. Зачастую бедное финансирование академии не позволяет нашим ученым быть столь же мобильными, продуктивными, информированными¹ и открытыми для академических дискуссий, как их коллеги на Западе. Совокупностью этих причин и обстоятельств до сих пор определяется то, что отечественная философия представляет для западной мысли в основном этнографический интерес и остается мало востребованной². Бывают, однако, исключения. Борис Гессен из их числа.

В определенном смысле, если расценивать полноправное включение отечественной философской мысли в мировую философскую повестку дня как успех³, Гессену повезло. Во-первых, он принадлежал к дореволюционному поколению молодых ученых, получивших добротное гимназическое образование, изучавших в большом объеме иностранные языки, хорошо ими владевших и нередко продолжавших обучение в Европе (в случае Гессена это был физико-математический факультет Эдинбургского университета). Во-вторых, расцвет Гессена как ученого и философа пришелся на первые пятнадцать лет советской власти, когда академическая жизнь, пострадавшая от политического и экономического хаоса и террора, еще не попала под тотальный политический контроль, как это случилось десятилетием позже, и даже получила новые мощные импульсы развития, разделив с эпохой ее революционную энергию. Политика изоляции советских людей и, в частности, советской интеллектуальной элиты от «тлетворного влияния Запада» еще не вступила в полную силу, и мобильность советских ученых не была столь сильно ограничена, как впоследствии. К примеру, подающий надежды молодой биолог, ставший одним из корифеев популяционной генетики, Николай Тимофеев-Ресовский в 1925 г. был командирован Совнаркомом в Германию, где создал и возглавил отдел генетики и биофизики в Институте исследований мозга⁴. «...Русские обыкновенно ездили учиться чему-нибудь за границу, – вспоминал Тимофеев-Ресов-

¹ Комплектация Российских библиотек актуальной зарубежной научной литературой чрезвычайно скудна, а доступ к платным библиотечным онлайн-ресурсам существенно ограничен.

² Можно, конечно, согласиться с Н.В. Мотрошиловой и приписать малую востребованность отечественной философии на Западе поверхностному знакомству с ней западных мыслителей, определив причину этой поверхностности как «снобизм по отношению к русской мысли» (*Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006. С. 176*). Тем не менее этот снобизм также имеет свои корни, которые как минимум отчасти подпитываются нашей отечественной философией.

³ Можно прибегнуть к формулировке С.С. Хоружего, который обозначает успех русской философии за рубежом как вхождение в универсальный контекст с собственным вкладом (*Хоружий С.С. Шаг вперед, сделанный в рассеянии // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 432–435*). Подобная формулировка философской успешности применима не только к русской, но к любой национальной философии, а также к любому философу вне зависимости от его национальной или культурной принадлежности.

⁴ Вот как Д. Гранин в документальной повести «Зубр» о Тимофееве-Ресовском передает своеобразие той эпохи: «Тогда, в первой половине двадцатых годов, писчебумажная жизнь в науку еще не проникла. Человек расценивался по делам, ученый — по работам, студент — по тому, как он понимает и на что способен. Райское время, когда все ходили нагишом, не прикрываясь дипломами и званиями. Когда Колюша [Тимофеев-Ресовский] уезжал за границу работать, его учитель Н.К. Кольцов дал ему письмо, в котором удостоверял, кто он такой. Это заменяло все справки и мандаты. Главное, что он его ученик и обучен... Счастливая пора! Он вспоминал о ней с блаженной улыбкой: все враги, окружавшие Россию, разгромлены, и можно было заняться любимым делом» (*Гранин Д.А. Зубр: Документально-художественная повесть о Н.В. Тимофееве-Ресовском. Л., 1987. С. 64*).

ский, – а меня приглашают не учиться, а наоборот, учить немцев. Это случай такой выдающийся, и Кольцов и Семашко меня уговорили»⁵. «Когда я ехал на работу в Германию, – сказал Тимофеев-Ресовский в последнем слове на судебном процессе 1946 г. – я был горд этим, горд, что кончилось время, когда только немцы приезжали сюда [руководить и учить], а не мы к ним»⁶. Переломное время, уничтожая возможности, которые предоставлял привычный уклад жизни, вместе с тем создавало другие⁷. Таким образом, в эти годы возникали новые формы внешней и внутренней научной коммуникации, которые способствовали проникновению отечественной науки и, в частности, философии на Запад (в виде как эмиграции, так и санкционированных новым правительством командировок⁸) и даже в некоторой степени сделали более насыщенными взаимоотношения отечественных и зарубежных ученых⁹.

Знаменитый доклад Бориса Гессена «Социально-экономические корни механики Ньютона», который по сути и составил его вклад в западную социальную историю науки и философию науки, был написан в 1931 г., когда внутриполитическая и академическая атмосфера Советской России уже начала ощущать изменения в направлении идеологического и политического единоначалия, но еще сохраняла черты творческой свободы, характерной для чрезвычайных условий смутного времени. Эти черты постепенно стирались, и философия приобретала все более казенный характер, а политика репрессий привела к физическому уничтожению многих недостаточно лояльных ученых. Личная судьба Гессена стала очередным подтверждением того, как «революция пожирает своих детей». В 1936 г. Гессен был репрессирован и расстрелян (реабилитирован в 1956 г.). Трудно все же полностью согласиться с Г.В. Флоровским, который, будучи в эмиграции, в 1930 г. почти одновременно с докладом Гессена пишет: «Философия стала ненужной и запретной в Советской России... Есть, правда, официальная, “советская”, “красная” философия. Но это – мнимая, подложная “философия”, – “философия” без проблематики, без искания, без творческого беспокойства»¹⁰. За этой негативной оценкой кроме психологически понятного пессимизма эмигранта-изгнанника прочитывается определенная философская

⁵ Цит. по: *Бабков В.В., Саканян Е.С.* Николай Владимирович Тимофеев-Ресовский (1900–1981). М., 2002. С. 40.

⁶ Там же. С. 40–41.

⁷ «При всем масштабе утрат [революционных лет], философская жизнь в России была лишь ослаблена, однако нисколько не парализована ими. В известной мере, можно даже говорить об обратном, об активизации... Важной чертой явилась активизация культурной и творческой жизни в провинции, как в старых центрах, так нередко и в новых, неожиданно возникавших по обстоятельствам бурного времени» (*Хоружий С.С.* Указ. соч. С. 340).

⁸ Борис Гессен не раз выезжал с научными целями за границу в конце 20-х гг., посетив, в частности, в 1930 г. в Кенигсберге Конгресс немецких физиков и математиков, в рамках которого состоялась II Конференция по эпистемологии точных наук, организованная Венским кружком.

⁹ «Первое реальное знакомство Запада с русской философией приходится на 20–40-е гг. XX в., и это связано с эксклюзивным событием в отечественной истории – высылкой цвета русской философии в эмиграцию... До того Запад был знаком более либо с аристократами и революционерами, либо с великой русской литературой. Немецкие профессора философии конца XIX в... знали восторженных русских юношей, изучавших их философию, однако справедливо считали их скорее учениками и проводниками собственных идей в далекой экзотической стране» (*Красиков В.И.* Русская философия today. М., 2008. С. 195–196). Именно с русской философской эмиграцией связывает С.С. Хоружий процесс размыкания культурных границ русской философии и включение ее в мировую философскую мысль. Это включение, впрочем, он пишет, ограничилось «простой суммой индивидуальных вкладов» (*Хоружий С.С.* Указ. соч. С. 435).

¹⁰ *Флоровский Г.В.* Русская философия в эмиграции // Историко-философский ежегодник. М., 2013. С. 314.

позиция, характерная для значительной части русской философии, позиция, которая прочно связывает религиозно-онтологическую проблематику с подлинным философствованием, отказывая в этом статусе иным философским течениям (позитивизму, марксизму). Эта позиция является зеркальным отражением другой крайности, объявляющей русскую религиозно-онтологическую философию ненаучной и вследствие этого находящейся на периферии мировой философской мысли¹¹. Мы вернемся к этой дихотомии далее, так как ее, а также определенную конфигурацию традиционных философских дихотомий следует, на наш взгляд, привлечь к анализу специфики восприятия идей Гессена в его отечестве, что и составляет тему данной статьи.

Рецепция доклада Бориса Гессена за рубежом и в России

В 1931 г. на II Международном конгрессе по истории науки в Лондоне Борис Гессен, директор Института физики Московского университета, приехавший на Конгресс в составе советской делегации из восьми человек во главе с Н.И. Бухариным, выступил с докладом. В докладе Гессен подверг критике распространенную точку зрения, связывающую прогресс науки с развитием внутренней логики познания, логики, которая открывается гениальным мыслителям и талантливым ученым. Этой точке зрения Гессен противопоставил марксистский диалектический материализм с его постоянно удерживаемым напряжением между социально оформленной материей и общественным сознанием. Используя марксистский диалектический и исторический подход, Гессен описал науку как вид общественной материальной практики. На примере Ньютона он показал, что становление классической механики отвечало логике развития общества, его базиса и надстройки, т. е. соответствовало его социально-экономическому укладу, материально-техническому оснащению, материальным потребностям и общественным отношениям. Доклад Гессена сразу же вызвал большой интерес и спровоцировал обсуждение¹², которое продолжается и поныне. Текст доклада, опубликованный вскоре после Конгресса в английском переводе, выдержал несколько переизданий за рубежом, последнее (2009) в новом переводе¹³. Лорен Грэхем, американский представитель социальной истории науки, отмечает, что доклад Гессена «является по масштабам своего влияния одним из наиболее важных сообщений, когда-либо звучавших в аудитории историков науки»¹⁴. Грэхем приводит внушительный список авторов, которые в разные годы участвовали в обсуждении доклада Гессена и признавали важность высказанных им идей для исторических и социальных исследований науки¹⁵. Критики Гессена «также подтвердили значительность

¹¹ О том, что это противопоставление по-прежнему актуально и вызывает оживленные споры, свидетельствует недавняя «Дискуссия о русской философии»: Бажанов В.А., Ермицев А.А., Козырев А.П., Корсаков С.Н., Маслин М.А., Филатов В.П., Хоружий С.С. Дискуссия о русской философии // *Вопр. философии*. 2015. № 5. С. 69–107.

¹² Подробно о Конгрессе, его социально-политическом контексте, выступлении Гессена и реакции на него см.: *Freudenthal G., McLaughlin P. Classical Marxist Historiography of Science: the Hessen-Grossmann-Thesis // The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann. Dordrecht, 2009. P. 27–30.*

¹³ Доклад был представлен Гессеном на английском языке. Новая редакция английского перевода: *Hessen B. The Social and Economic Roots of Newton's Principia // The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann. Dordrecht, 2009. P. 41–101.*

¹⁴ *Грэхем Л. Социально-политический контекст доклада Б.М. Гессена о Ньюtone // Вопр. истории естествознания и техники. 1993. № 2. С. 19–31.*

¹⁵ Среди них Дж. Бернал, Дж. Нидэм, Р. Мертон, С. Тулмин – см.: *Грэхем Л. Указ. соч.*

его позиции именно тем, что посчитали необходимым выступить с ее опровержением»¹⁶. Влияние текста Гессена не ограничивается только социальной историей науки. Идеи Гессена оказываются значимыми для философской истории науки, социальной эпистемологии и в конечном счете (на сегодняшний день) для философии науки в ее постпозитивистской междисциплинарной версии, получившей распространение во 2-й половине XX – начале XXI вв. Можно сказать, что идеи Гессена, высказанные в его докладе, наряду с работами Р. Мертона, Л. Флека, П. Фейерабенда, М. Полани, Т. Куна, Д. Блура и других критиков интернализма внесли вклад в формирование того облика философии науки, который известен нам сегодня. Отличительной чертой этого облика является ярко выраженная (быть может, даже доминирующая) историко-социологическая перспектива, в терминах которой формулируются ответы на традиционные вопросы философии науки: что обеспечивает выбор между научными теориями? каковы критерии научной объективности? как приобретается и чем подтверждается статус «факта»? какова роль метафизических положений в развитии научного знания? и т. п. Данная перспектива в противоположность интернализму получила название *экстернализм*. Влияние идей Гессена на формирование этого направления подтверждается, в частности, тем, что статья «Экстернализм» в «Словаре по истории науки» (1981) отсылает именно к докладу Гессена как первоисточнику¹⁷. В силу того, что экстернализм присваивает вопросы, относящиеся ранее к ведению философии науки, его значение, равно как и значение идей Гессена, выходят далеко за пределы истории науки и социологии науки в область собственно философии, если, конечно, не сводить последнюю к логическому анализу языка.

Философскую значимость поднятых Гессеном вопросов и предложенных им ответов можно полнее оценить, обратившись к относительно недавней работе западных представителей истории и философии науки Гидеона Фройденталья и Питера Маклафлина. Авторы предлагают новые реконструкцию и интерпретацию так называемого «тезиса Гессена», концептуально объединив его с идеями марксистского историка и социального теоретика Генрика Гроссмана¹⁸. «Тезис Гессена-Гроссмана», считают Фройденталь и Маклафлин, формулируется в терминах марксизма: он определяет науку как «один из видов работы в системе социального производства»¹⁹. Своеобразие предложенной трактовки заключается, конечно, не в этой общей фразе, а в ее философской экспликации. Фройденталь и Маклафлин выдвигают на первый план важнейший философский вопрос, который всегда в явной или неявной форме присутствует в дискуссиях о социально-экономическом детерминизме. Это вопрос о причинности, который в данном случае может быть поставлен следующим образом. Каковы причинно-следственные связи между материальными практиками и идеологией (и наукой) и как они эпистемологически удостоверяются?

¹⁶ Грэхем Л. Указ. соч. С. 19.

¹⁷ Эти сведения приводит Л. Грэхем. Авторы «Википедии» также связывают с именем Гессена рождение экстернализма: *Historiography of science* // WIKIPEDIA. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Historiography_of_science (дата обращения: 03.09.2016).

¹⁸ Фройденталь и Маклафлин опираются на работы Гроссмана «Социальные основания механистической философии и производства» (*Grossmann H. Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur* // *Zeitschrift für Sozialforschung*. 1935. No. 4. S. 161–231) и «Декарт и социальные источники механистического понимания мира» (*Grossmann H. Descartes and the Social Origins of the Mechanistic Concepts of the World* // *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann*. Dordrecht, 2009. P. 157–237).

¹⁹ *Freudenthal G., McLaughlin P.* Op. cit. P. 2.

Например, один из наиболее бескомпромиссных экстерналистов второй половины XX в. Д. Блур в программной работе «Знание и социальная образность» утверждает, что изменчивость знания (= развитие науки) имеет социальные причины, которые должны быть установлены посредством научной эмпирической методологии, т. е. посредством наблюдения и описания. Все данные, которые выходят за рамки эмпирически воспринимаемых, Блур объявляет телеологическими и мифологическими (метафизическими, априорными) и подчеркивает, что они не могут служить источником каузального объяснения развития знания²⁰. Так, если следовать «сильной программе» Блура, то задача социологической науки о науке состоит в установлении эмпирическим способом линейной каузальной зависимости между конкретными социальными отношениями (имеющими определенные время и место) и научными теориями. В упрощенной форме это может быть представлено как наблюдение и описание социального события А или социального события Б, которые предшествуют (в качестве причин) научной теории А или научной теории Б, выступающим, соответственно, наблюдаемыми (в смысле явлений псевдоидеальной природы) следствиями означенных причин. При этом личная мотивация ученого является необходимым следствием действующей (социальной) причины, открыть которую по силам социологу, чей чувственный взор направлен на ее эмпирическое обнаружение.

Такого рода эмпирическое обоснование эмпирических наук содержит в себе старый парадокс релятивизма, выраженный Э. Голдманом (в изложении М. Куша) применительно к сильной программе в социологии науки так: «... эмпирико-исторические исследования сильной программы направлены на то, чтобы предоставить эмпирические доказательства в поддержку того, что эмпирические доказательства всегда перегружены политическими интересами»²¹. Самопротиворечивость эмпирического обоснования эмпирической науки в свое время побудила Канта выделить в познавательной способности надэмпирический (априорный, трансцендентальный) уровень, не зависящий от опыта, но составляющий его необходимые условия. В критицизме Канта познавательный акцент смещен с поиска действующих причин (эмпирическое познание которых приводит к противоречиям) на поиск трансцендентального закона, который делает возможным наш опыт, предписывая разуму трактовать последовательность явлений как необходимую причинно-следственную связь. Приверженцы интернализма в истории и философии науки следуют в общем кантовской схеме. Они резервируют для науки внутреннюю логику развития, раскрываемую посредством рациональной реконструкции, а не посредством дескриптивных натуралистических дисциплин, которые «тащатся на поводу» у фактов чувственного опыта. Отсюда понятна критика интерналистами концепции Гессена. Они прочитали его идеи в духе непримиримого по отношению к интернализму экстернализма и обвинили Гессена в вульгарном редукционизме, который сводит науку к фактам социально-экономического порядка и тем самым элиминирует культурную ценность науки как чисто рационального предприятя, раскрывающего вечные законы мироздания²².

²⁰ Bloor D. Knowledge and Social Imagery. L., 1976. P. 3–30.

²¹ Цит. по: Kush M. Social Epistemology // The Routledge Companion to Epistemology. N. Y., 2010. P. 875.

²² Clark G.N. Science and Social Welfare in the Age of Newton. Oxf., 1937. О критике западными интерналистами идей Гессена см.: Shapin S. Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen through Externalism-Internalism Debate // History of Science. 1992. No. 30. P. 338–342.

Реконструкция «тезиса Гессена» и аргументы, которые выдвигают Фрейденталь и Маклафлин, направлены на то, чтобы опровергнуть эту, с их точки зрения неправильную, интерпретацию. Авторы выделяют в докладе Гессена три ключевых положения. В первом утверждается, что наличествующая в эпоху Ньютона техника выступала для научных теорий (прежде всего для теоретической механики) объектом референции и в качестве «второй природы» предоставляла материальные и символические средства для построения новых научных теорий и в конечном счете для построения новой механистической картины мира. Второе положение – это утверждение, обратное первому. При отсутствии определенных видов техники (тепловой двигатель, электромотор) соответствующие области физики (термодинамика, электродинамика) также отсутствовали. Третье положение говорит об идеологических ограничениях эпохи, побудивших Ньютона прийти к компромиссному решению, допустив к управлению Вселенной Божественную силу в дополнение к механической причинности.

Ни в одном из этих ключевых положений, подчеркивают Фрейденталь и Маклафлин, не говорится о линейной каузальной зависимости между техническими (утилитарными) потребностями и мотивацией ученого. Техника выступает скорее горизонтом науки, формируя контекст подручных средств, предметную область и опытную основу физических теорий. Так понятая техника вполне в духе кантовского трансцендентализма может быть определена как *условие возможности* науки с тем, правда, существенным отличием, что ее априорность по отношению к науке относительна, поскольку носит исторический характер²³. Органической частью этого *исторического априори* является система идей, в терминах которой формулируются натурфилософские и теологические теории, составляющие метафизику эпохи, о чем говорит третье положение Гессена. Как видно, ни о каком примитивном редукционизме, чистом эмпиризме и натурализме речь в данной трактовке доклада Гессена не идет. Речь идет скорее об «историческом системном ансамбле» (если прибегнуть к термину Курта Хюбнера²⁴), в котором идеология, социальные отношения, экономические потребности, природа и «вторая природа» (техника) образуют единую среду.

Предложенная Фрейденталем и Маклафлином интерпретация показывает, что идеи Гессена включаются в современную повестку дня истории и философии науки, в которой появляется все больше синтетических концепций, старательно избегающих редукционизма в понимании развития научного знания и стремящихся учитывать разнородные, как природные, так и культурные, как практические, так и когнитивные, факторы, формирующие и направляющие научное познание. Дискуссии 30–40-х гг., а также второй половины XX в. по поводу доклада Гессена, в которых сталкивались аргументы интерналистов и экстерналистов, обнаруживают значимость его доклада для формирования целостного взгляда на науку в системе культуры.

Вышесказанное касается, однако, в основном зарубежной академии. На родине Гессена его идеи не получили ни признания, ни развития и почти не обсуждались²⁵. И это тем более удивительно, что Гессен выразил марксист-

²³ В таком же ключе рассуждает Г. Гроссман, связывая возникновение общей абстрактной и количественной концепции движения с появлением «машин», или автоматических инструментов, которые эмансипировали работу, отделив ее от рук ремесленника, и тем самым сделали движение и работу доступными для научной объективации и концептуализации. См. об этом: *Freudenthal G., McLaughlin P.* Op. cit. P. 1–40.

²⁴ *Хюбнер К.* Критика научного разума. М., 1994. С. 159–162.

²⁵ Доклад Гессена на русском языке был опубликован вскоре после Конгресса и с тех пор не переиздавался: *Гессен Б.М.* Социально-экономические корни механики Ньютона. М.; Л., 1933.

скую точку зрения на генезис экспериментально-математического естествознания, точку зрения, официально поддерживаемую в стране политически реализованного марксизма. Советские история и философская история науки развивались в русле интернализма позитивистского или, позже, в 70–80-е гг. XX в., постпозитивистского толка. Ни в первую, ни во вторую объяснительные модели концепция Гессена не вписывалась. Начиная с 90-х гг. XX в., уже в постсоветскую эпоху, создается интеллектуальный климат, который открывает возможность для новой рецепции идей Гессена²⁶.

Этот странный феномен невостребованности в советское время идей Гессена (при том, что на Западе экстернализм в общем и концепция Гессена в частности приобрели намного большее влияние) в последние годы привлек внимание отечественных исследователей. Остановимся на статье В.А. Бажанова, в которой автор предлагает объяснение²⁷. Автор признает: «...несмотря на то, что экстернализм соответствовал принципам официальной идеологии Советского Союза – марксизму, советские исторические исследования науки «проводились строго в интерналистском ключе»²⁸. Причиной этого автор считает «идеологизированную науку», которая стала частью государственного аппарата подавления, т. е. орудием политических репрессий, направленных против инакомыслия. Политическое и физическое уничтожение недостаточно идеологически выдержанных ученых привело к тому, что исследователи науки в своей реальной научной практике превратились в позитивистов. Они старались решать узко фактические, «технические» проблемы, избегая масштабных философских обобщений, которые могли спровоцировать полемику и дальнейшие интерпретации. Исключение делалось лишь для общепризнанных клише, ставших от частого казенного употребления бессодержательными. Теоретические принципы марксизма ритуально провозглашались (как правило, во «Введении» и «Заключении» исследовательских работ), но не служили стимулом творческого поиска, далеко не безопасного в условиях идеологизированной науки. Дополнительный запрет на работы Гессена проистекал из того факта, что Гессен был признан неблагонадежным и репрессирован, так что о его работах на долгие годы предпочли просто забыть.

На невостребованность идей Гессена в его отечестве обращает внимание также И.С. Кауфман в докладе «Формирование исторического подхода в философии науки в западном и советском научных сообществах»²⁹. В 60-е гг. на Западе начинают распространяться постпозитивистские программы истории и философии науки, вдохновленные Т. Куном, А. Койре и другими критиками позитивизма, и оживляются споры интерналистов и экстерналистов. В это время в Советском Союзе, несмотря на ослабление репрессивного аппарата и идеологизации науки, экстернализм в общем и концепция Б. Гессена в частности по-прежнему игнорируются. В докладе Кауфмана это объясняется изолированностью советских ученых от мирового научного сообщества и, соответственно, от актуальных «дисциплинарных конфликтов и ревизионистских дебатов», через которые прошла социогуманитарная наука в Европе и Северной Америке.

²⁶ О возрастании интереса российской академической науки к фигуре Гессена свидетельствует недавно опубликованная книга: Борис Михайлович Гессен. Материалы к биографии ученых. М., 2016.

²⁷ Бажанов В.А. Социальный климат и история науки. Парадоксы марксистской теории и практики // Эпистемология и философия науки. 2007. № 1 (XI). С. 146–156.

²⁸ Там же. С. 152.

²⁹ Излагается по: Труфанова Е.О. Обзор 26-й Балтийской конференции по истории науки (21–22 августа 2014 г., Хельсинки, Финляндия) // Философия науки. 2015. Т. 20. С. 249–250.

С объяснениями Бажанова и Кауфмана трудно не согласиться. Особенности социально-политического климата Советского Союза во многом определили тот факт, что идеи Гессена не нашли поддержки и развития на его родине как минимум до конца 80-х – начала 90-х гг., т. е. до конца Советского периода. Мы считаем, однако, что эти объяснения верны лишь отчасти.

Доклад Бориса Гессена и отечественная философия: приключения идей

Исследователь, выдвигающий экстерналистские объяснения какой-либо теории или ряда теорий, сталкивается с проблемой рефлексивности и вынужден, если он хочет быть максимально последовательным, делать выбор между экстернализмом и интернализмом в отношении собственной концепции. Этот известный еще грекам парадокс релятивизма (скептицизма) попытался учесть и элиминировать Д. Блур, постулировав четвертый принцип сильной программы в социологии научного знания – принцип рефлексивности: объясняющая модель, принятая социологией научного знания, должна быть применима к ней самой. Иначе она станет отрицанием собственных теорий³⁰. Подвергая свое собственное социологическое объяснение развития науки социологическому объяснению, Блур релятивизирует собственный релятивизм. Тем самым он, конечно, не разрешает парадокс скептика, но, как он считает, обезвреживает его, признавая, что можно *одновременно* придерживаться каких-либо убеждений и придерживаться убеждения в том, что эти убеждения порождены социальными причинами.

В случае с обсуждением доклада Гессена похожую тактику избирает Грэхем, который «попытался сделать по отношению к Гессену то же самое, что он [Гессен] старался предпринять в отношении Ньютона, т. е. показать, каким образом его [Гессена] важнейшая работа была укоренена в политике и экономике»³¹. Анализируя социально-политическую обстановку в Советском Союзе и непосредственном окружении Гессена, Грэхем приходит к выводу, что «взгляд на доклад Гессена как на результат специфических и угрожающих обстоятельств его жизни в Советском Союзе вернее взгляда на него как на образец марксистского анализа науки, будь то вульгарного или изошренного»³². По этому же пути следует Бажанов, который, указывая на репрессивный аппарат идеологизированной науки, заключает: «... имеются достаточно веские основания полагать, что свой лондонский доклад Гессен специально подготовил в духе крайне ортодоксального (можно сказать, вульгарного) марксизма, рассматривая его как ответ своим критикам и доказательство своей марксистской благонадежности»³³.

Экстерналистские объяснения позиции Гессена и ее дальнейшей судьбы были бы для нас исчерпывающими, если бы, следуя рекомендации Блура, мы одновременно придерживались убеждения А. «Концепция доклада Гессена раскрывает утилитарные мотивы натурфилософии Ньютона» и убеждения Б. «Концепция доклада Гессена порождена утилитарными мотивами». Сюда же следовало бы добавить и убеждение В. «Наша собственная концепция также порождена утилитарными мотивами». Но, соглашаясь с интерпрета-

³⁰ Bloor D. Op. cit. P. 5.

³¹ Грэхем Л. Указ. соч. С. 20.

³² Там же.

³³ Бажанов В.А. Указ. соч. С. 154.

цией доклада Гессена, предложенной Фройденталем и Маклафлиным, мы признаем, что концепция Гессена далека от упрощенного редукционизма и раскрывает сложные отношения между историческим априори социального, идеологического и технического, с одной стороны, и когнитивным содержанием научных теорий, с другой. Разделяя данную интерпретацию и признавая ее правомерность, мы избавляем себя от необходимости ограничиться экстерналистскими (редукционистскими) объяснениями позиции Гессена и его места в отечественной философии. Это открывает для нас существенно больше возможностей и позволяет сформулировать вопрос о докладе Гессена и его российской (советской) рецепции в интерналистском ключе, признавая при этом относительный и взаимозаменяемый характер интернализма и экстернализма³⁴.

Какое же место занимает доклад Гессена в системе идей отечественной философии и, в частности, философии науки? Действительно ли его идеи настолько чужды отечественной философской мысли, что, явившись вкладом в западную философскую традицию, они не могли встретить понимания в его отечестве? Можно ли говорить о том, что вклад Гессена в западную историю и философию науки³⁵ был все же вкладом российской мысли? Существуют ли и могут ли быть раскрыты смысловые связи концепции Гессена с русской (в частности, советской и постсоветской) традицией философствования?

Русский философ-эмигрант Флоровский, отказав советской философии в жизнеспособности (видно в приведенной выше цитате), счел возможным добавить: «И только изредка доносятся оттуда [из России] неожиданные, заглушенные, но живые голоса»³⁶. Вспомним о «живых голосах» отечественной философии, которые никогда, даже в самые суровые времена засилья «идеологизированной науки», не исчезали, обеспечив связь философской традиции вплоть до наших дней.

Прежде всего необходимо сказать, что русский марксизм отнюдь не стал калькой с зарубежных марксистских теорий. Он прижился на хорошо удобренной почве русского «онтологизма», восходящего к восточно-христианской традиции переосмысления греческой, в частности, неоплатонической философии. Русская религиозно-онтологическая философия («метафизика всеединства», «христианский неоплатонизм»), сложившаяся в конце XIX – начале XX вв., унаследовала от христианской догматики и мистических практик восточного христианства «интуицию бытия» (Бога, Божественных энергий, одухотворенного космоса), определившую для нее место «антитезиса»³⁷ по отношению к магистральным направлениям западноевропейской мысли с их абстрактностью, схоластикой, рассудочным субъективизмом и позитивизмом. Ретроспективно можно увидеть, что русская религиозно-онтологическая философия выступила своего рода критикой той онтологической позиции, которую несколькими десятилетиями позже Альфред Норт Уайтхед назовет «ошибкой подмены конкретного», обвинив в ней основополагающие течения западной мысли.

³⁴ Так, интернализм Койре можно квалифицировать как экстернализм, поскольку Койре привлекает ненаучные (религиозные, метафизические идеи и системы идей) в качестве источников объяснения научных революций и смены картин мира, а экстернализм Блуря – как интернализм, поскольку эмпирическое (натуралистическое) объяснение развития науки, предложенное Блуrom, предполагает, что чистые чувственные данные «на входе» (= наблюдаемые социальные причины) порождают необходимое когнитивное содержание «на выходе» (= теории, объясняющие развитие науки).

³⁵ Имеется в виду синтетическая дисциплина “history and philosophy of science”, HPS.

³⁶ Флоровский Г.В. Указ. соч. С. 314.

³⁷ Как минимум с точки зрения самой русской философии.

Эта ошибка, по мнению Уайтхеда, заключалась в постулировании пространственной изоляции частиц материи, которые занимают места, равные себе, и связаны внешними отношениями. Онтология материальных частиц, характеризующихся «простым местоположением», и «доктрина внешних отношений» легли в основу ньютоновской механики и, как в явной, так и в неявной форме, в основу ее философских обоснований³⁸. Уайтхед противопоставляет этой онтологии диалектическую онтологию («философию процесса»). Она позволяет спекулятивно учесть внутренние отношения между сущностями (в терминологии Уайтхеда «актуальными событиями»), отношения, которые образуют историческую конкретность фактов. И не только о философских спекуляциях идет речь. По мнению Уайтхеда, философия процесса резонирует с тем, что происходит в естественных науках: теория относительности и квантовая механика оставили позади статичную онтологию инертных частиц материи, помещенных в евклидово пространство и описываемых в терминах аристотелевской логики.

Русская религиозно-онтологическая философия всегда была очень восприимчива к диалектике как в ее античных, переосмысленных христианской теологией образцах, так и в версии немецкой классической философии. В диалектике она нашла учение и метод для «преодоления» отвлеченного субъективизма, натурализма и позитивизма западной мысли (как естественнонаучной, так и философской), а также для построения собственных «конкретно-опытных» доктрин, в которых историзм, натурфилософия и символизм выступали точками притяжения³⁹. Можно ли говорить о том, что русская традиция философствования была ненаучной? На наш взгляд, нет. Она выступила критикой западноевропейской науки и интеллектуальной культуры модерна, присоединив свой голос к набирающему силу движению западноевропейской философии, развенчивающему претензии естественнонаучного способа познания мира на абсолютность и объективность. Она, однако, как и изрядная часть западноевропейской критики науки (в лице, например, Кассирера, Башляра, Уайтхеда), не осталась в стороне от науки. Она разглядела в новых научных открытиях научное отрицание предшествующей догматической метафизики, равно как и элементы новой метафизики, в которой диалектическая философия и научное познание оказывались сопряженными. Одна из попыток образовать альянс между религиозно-онтологической философией и теорией относительности принадлежит П.А. Флоренскому. В работе «Мнимости в геометрии» Флоренский связывает ноуменальный и феноменальный миры, истолковывая мнимые числа как платоновские вечные идеи и показывая с помощью принципов СТО, что при достижении телом скорости, большей скорости света, происходит переход материи в свою противоположность (масса становится бесконечной, пространство, время и материя приобретают мнимые параметры)⁴⁰. Флоренского поддерживает А.Ф. Лосев: «...сейчас, по категориям величины, времени и пространства, диалектика требует теории относительности... как только вместо Эйнштейн-

³⁸ *Whitehead A.N. Process and Reality. An Essay in Cosmology. N. Y., 1978; Idem. Adventures of Ideas. N. Y., 1967.*

³⁹ Философия «конкретного», преодолевающая «отвлеченные начала» западной мысли, – это излюбленный концепт русской религиозно-онтологической философии конца XIX – начала XX в. Творцами «конкретно-опытных» учений были А.С. Хомяков, В.С. Соловьев, С.Н. Трубецкой, Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, А.Ф. Лосев.

⁴⁰ *Флоренский П.А. Мнимости в геометрии: расширение области двухмерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М., 1922.*

на согласимся с Ньютоном, т. е. абсолютизируем пространство, убивши тем самым и живой смысл, и живую фактичность пространства, – так наступает конец диалектике»⁴¹.

Не только философы-идеалисты стремились привлечь релятивистскую физику на свою сторону. В 20-е гг. в Советской России развернулась философская битва за новую физику (теорию относительности и квантовую теорию). «Всемирно известно, что теорией относительности весьма охотно пользуются для борьбы с материализмом»⁴², – писал в 1926 г. физик и философ А.К. Тимирязев, сторонник классической физики, настаивающий на несовместимости релятивистской физики с материалистической философией марксизма. Но дело обстояло сложнее. Теория относительности была поднята на щит также и теми философами, которые защищали принципы диалектического материализма⁴³. Показательна в этом смысле статья, написанная Борисом Гессеном и Василием Егоршиным как возражение Тимирязеву⁴⁴. Гессен и Егоршин полагают, что диалектическое понимание науки и ее истории позволяет учесть конкретно-исторические формы материализма, не догматизируя ни одну из них. «Если материализм связывать с механикой Ньютона, это значило бы чересчур низко оценивать материализм... Мы, в отличие от этого [взглядов Тимирязева] думаем вслед за Лениным и Энгельсом, что «с каждым, составляющим эпоху, открытием даже в естественно-исторической области» («не говоря уже об истории человечества») «материализм должен изменять свою форму»⁴⁵.

Гессен развивает ту же идею в докладе 1931 г. С его точки зрения развитие современной физики выявляет значимость диалектической онтологии. Новая (релятивистская) физика, объединившая пространство, время, материю и движение, разрушает пустое пространство физики Ньютона и логически связанное с ним статичное понимание материи, понимание, которое выражалось в философских абстракциях, формальной математизации и в конечном счете догматизации материи. И хотя Гессен не устает подчеркивать, что теория относительности свидетельствует в пользу именно диалектического материализма, мы полагаем, что термин «материализм» имеет здесь весьма трудноуловимое значение. И если материализм с каждым эпохальным открытием «меняет свою форму», то не так ли обстоит дело с его философским антиподом, без соотнесения с которым он не может быть вообще никак охарактеризован, – идеализмом? Поэтому то философское движение, которое мы выше обозначили как «битву за теорию относительности», можно рассмотреть из иной перспективы, где важны не столько термины «материализм» и «идеализм», разводящие философов по разные стороны баррикад, сколько понятие «диалектическая онтология», которое их объединяет.

Это замечательно уловил «идеалист» А.Ф. Лосев, назвавший диалектических материалистов за их приверженность диалектике «православными материалистами»⁴⁶. Они, считает Лосев, в противоположность «католиче-

⁴¹ Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 227.

⁴² Тимирязев А.К. Новые опыты Дейтон-Миллера, опровергающие теорию относительности Эйнштейна // Известия. 1926. 30 июля. URL: <http://bourabai.ru/timiryazev/miller.htm> (дата обращения: 05.10.2016).

⁴³ См.: Сонин А.С. Восприятие теории относительности в советской философской литературе в 20–30-е гг. // Семь искусств. 2015. № 9. URL: <http://litbook.ru/article/8447/> (дата обращения: 10.10.2016).

⁴⁴ Гессен Б.М., Егоршин В.П. Об отношении тов. Тимирязева к современной науке // Под знаменем марксизма. 1927. № 2/3. С. 188–199.

⁴⁵ Там же. С. 194.

⁴⁶ Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 118.

ским материалистам», догматизирующим материю⁴⁷, способны увидеть, что «материи, в смысле категории, принадлежит роль совершенно *такая же*, как и идее»⁴⁸. Действительно, если материя есть не «комплекс ощущений», но реальность (на чем настаивают диалектические материалисты), то теория относительности материалистична, так как она говорит о *реальном* пространстве-времени (аргумент Гессена⁴⁹). «Если материя есть реальность вещи... то материалисты – Платон, Аристотель и Плотин, ибо они признавали реальность космоса...»⁵⁰ (аргумент Лосева). Для иллюстрации положения о взаимозависимости «материального» и «идеального» обратимся к докладу Гессена. В масштабной панораме развития науки, нарисованной Гессеном, смена картин мира обусловлена расширяющимся опытом коллективного субъекта, в процессе практической деятельности преобразующего реальность. В случае Ньютона, говорит Гессен, «...было бы неправильно ограничивать анализ содержания “Начал” только установлением их внутренней связи с экономикой и техникой эпохи... Само название их указывает, что они являются системой, мировоззрением»⁵¹. В этой системе идей идеализм Ньютона (признание Божественного начала, оживляющего инертную материю) проистекает из особенностей его материализма, является «необходимым следствием его концепции основ механики»⁵², концепции, в которой все виды движения сводятся к механическому перемещению частиц материи (материальных точек, характеризующихся «простым местоположением»). Таким образом, метафизика эпохи представляет собой сложное единство, в котором «материализм» и «идеализм» определяются через соотнесение друг с другом, а историческая специфика их оппозиции – через соотнесение с процессом производства культуры, вещей, социально оформленной материи.

О том, что диалектическая онтология позволяет преодолеть ограниченность «материализма» и «идеализма», а также ограниченность редукционистского экстернализма, свидетельствует, в частности, творчество позднего Лосева, применившего в «Истории античной эстетики» принципы марксизма к анализу античного мировоззрения⁵³. «Античная эстетика» создавалась и публиковалась в 60–80-е гг. прошлого века, когда «идеологизированная наука», соединенная с репрессивным аппаратом власти, осталась в прошлом. Конечно, официальная идеология Советского государства, хотя и в смягченной форме, сохранялась и определяла требования цензуры, но объяснять теоретическую конструкцию Лосева только требованиями цензуры, на наш взгляд, неверно. Рассуждения Лосева о вещественности, телесности как принципах построения античного мировоззрения (философии, искусства, науки, политики) представляют собой очевидно нечто иное, чем ритуальные заклинания казенного марксизма⁵⁴. Проанализированная Лосевым связь античной картины мира с типологией «физических вещей и тел в их производственно-технической обработке»⁵⁵, прежде всего с вещественным отношением раба и рабовладельца, выглядит убедительно в контексте

⁴⁷ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 118.

⁴⁸ Там же. С. 174.

⁴⁹ Гессен Б.М. Основные идеи теории относительности. М.; Л., 1928.

⁵⁰ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. С. 111.

⁵¹ Гессен Б.М. Социально-экономические корни механики Ньютона. С. 39.

⁵² Там же. С. 42.

⁵³ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I. М., 1963. С. 33–50.

⁵⁴ См.: Вахитов Р.Р. Лосев и марксизм. URL: <http://nevmenandr.net/vaxitov/losevmarx.php> (дата обращения: 11.10.2016).

⁵⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I. С. 33–50.

его философской истории культуры, которая может быть охарактеризована как *конкретно-исторический объективизм*. *Объективизм*, потому что Лосев убежден в реальности Космоса, в реальности и его телесного, и его логико-математического аспектов, которые получают выражение в искусстве и науке. *Конкретно-исторический* – потому что социально оформленная материя («социально-историческое», «социально-экономическое») выступает в конструкции Лосева в качестве универсального исторического априори – горизонта не только искусства и натурфилософии, но и точных наук: «самый характер математического знания зависит от порождающей его социально-исторической основы»⁵⁶.

Если идеалист и христианский неоплатоник Лосев оказывается близок материалистам (при условии, что мы понимаем под материализмом признание реальности телесного, социально оформленного Космоса), то материалист и марксист Эвальд Ильенков, чьи главные труды пришлись на те же 60–70-е гг., когда создавалась «Античная эстетика» Лосева, совершает встречное движение, полагая «идеальное» в качестве относительно автономного начала культуры и истории. Историческая энергия идеального, согласно Ильенкову, это не что иное, как человеческая деятельность по «распредмечиванию» и «опредмечиванию» окружающего мира, который в ходе этой деятельности приобретает форму, *телос*. Мир в целом и вещи мира, рассмотренные как идеи, «существующие вне головы и вне сознания людей, – совершенно объективная, от их сознания и воли никак не зависящая действительность особого рода, невидимая, неосязаемая, чувственно не воспринимаемая»⁵⁷. Постулирование относительной автономности и объективности «идеального» позволяют Ильенкову так же, как Гессену или Лосеву, построить концепцию *исторического априори*, в которой роль трансцендентальных структур принадлежит овеществленному сознанию коллективного исторического субъекта:

...с природой как таковой люди имеют дело лишь в той мере, в какой она так или иначе вовлечена в процесс общественного труда... Даже звездное небо, в котором человеческий труд реально пока ничего не меняет, становится предметом внимания и созерцания человека лишь там, где оно превращено обществом в средство ориентации во времени и пространстве, в «орудие» жизнедеятельности общественно-человеческого организма, в «орган» его тела, в его естественные часы, компас и календарь. Всеобщие формы, закономерности природного материала действительно проступают, а потому и осознаются именно в той мере, в какой этот материал уже реально превращен в строительный материал «неорганического тела человека», «предметного тела» цивилизации, и потому всеобщие формы «вещей в себе» выступают для человека непосредственно как активные формы функционирования его «неорганического тела»⁵⁸.

Итак, трудно согласиться с тем, что идеи, высказанные Гессеном в его докладе, представляют собой явление, совершенно чуждое отечественной философии и вызванное к жизни привходящими обстоятельствами (утилитарными мотивами). Смысл концепции Гессена, как и смысл концепций тех философов, которые продолжают и развивают традицию диалектической онтологии, состоит, в частности, в том, что посредством введения исторического априори социальных вещей контекст открытия приводится в «динамическое равновесие» с контекстом обоснования. Поэтому если, как призывал

⁵⁶ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I. С. 33–50.

⁵⁷ Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопр. философии. 1979. № 6. С. 128–140.

⁵⁸ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. М., 1984. С. 167–168.

Грэхем, мы попытаемся «сделать по отношению к Гессену то же самое, что он [Гессен] старался предпринять в отношении Ньютона», то мы никоим образом не сможем игнорировать связь концепции Гессена с глубинными смыслами и мировоззренческими установками отечественной философии.

Последняя, конечно, вполне заслуживает того, чтобы быть включенной в «Большой контекст» со «своим собственным вкладом» (по выражению Хоружего). Но, быть может, специфику ее вклада стоит искать не в религиозной (идеалистической) или марксистской (материалистической) философии, а в их парадоксальном совмещении⁵⁹? Что же касается ее «ненаучности», то обвинения такого рода обычно звучат со стороны тех, кто отождествляет «научную философию» с логическим позитивизмом. Однако если мы возьмем в качестве горизонта нашего рассмотрения «Большой контекст», то мы увидим, что критика позитивизма и позитивистских идеалов научности составляет едва ли не основное содержание западных дискуссий в истории и философии науки второй половины XX в., и возрастающий интерес зарубежных авторов к докладу Гессена – часть этого процесса. Но антипозитивизм отнюдь не тождествен «идеализму», что мы попытались показать на примере доклада Гессена и той традиции, которую мы обозначили в качестве «диалектической онтологии». Теперь мы нащупали одну из недостающих деталей сложносоставного ответа на вопрос о том, почему идеи Гессена, несмотря на их созвучие некоторым глубинным смыслам отечественной традиции, оказались столь мало востребованными в его отечестве, причем не только в период «идеологизированной науки», но и в 70–80-е гг., когда в советской истории и философии науки началось развитие постпозитивизма и усвоение его западных течений. Обновление отечественной философии, ставшее возможным благодаря падению «железного занавеса» и ослаблению идеологического прессинга, часто переживалось как возвращение к истокам русской дореволюционной, религиозной философии, которая, соответственно, понималась как альтернатива позитивизму, марксизму и материализму. В этом контексте реакции на многолетний идеологический диктат постпозитивистская история и философия науки ориентировалась на интернализм Томаса Куна и Александра Койре, предпочитая «историю идей» набившей оскомину казенной истории общественно-экономических формаций и производственных отношений. Но даже через самую рафинированную *историю идей* примечательным образом проступает *история вещей*, возвращая нас в смысловое пространство конкретно-исторической онтологии, произрастающей на русской философской почве в горизонте «Большого контекста». Для примера обратимся к работе историка и философа науки П.П. Гайденко, в которой исследуются историко-культурные типы научной рациональности и ее ценностно-смысловой фундамент⁶⁰. Согласно Гайденко, одним из истоков научной революции XVII в. была связь метафизики и теологии с механикой. Развитие механики позволяло создавать и усовершенствовать «инструменты для осуществление таких действий, которые не могут быть произведены самой природой»⁶¹. Метафизика и теология переводили эти новые реалии на язык мировоззрения, целей и ценностей. Переоценка техники позволила рассматривать «изобретенные человеком инструменты... не как нечто иное... а как однородное с природой... открывая возможность видеть в экс-

⁵⁹ Русский космизм, объединяющий работы Н.Ф. Федорова, К.Э. Циолковского, В.И. Вернадского, А.Л. Чижевского и др., – один из примеров такого совмещения.

⁶⁰ Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М., 1980.

⁶¹ Там же. С. 488.

перименте средство познания природы»⁶². В более поздней работе Гайденко пишет: «Связь между экспериментально-математическим естествознанием и техникой – глубинная, органическая... в виде эксперимента техника входит в само тело новой науки, а потому реальность, изучаемая новым естествознанием, – это не просто природная, но конструируемая реальность»⁶³. Другой пример – работа А.В. Ахутина «История принципов физического эксперимента» (1976), представляющая собой исследование теоретических и культурных оснований экспериментального метода, выполненное в духе постпозитивистского интернализма. Ахутин задает справедливый вопрос: «...пусть новое научное сознание формирует для себя предмет; в таком случае, каким чудесным образом оно само зародилось в голове Коперника или Галилея? Пусть оно может “пробуждать умы”... но каким образом пробудилось и сформировалось оно само?.. Нас интересует здесь та предметная область, которая послужила опытной основой для возникновения самого теоретического мышления новой физики... Где оно нашло свой предмет еще до того, как научилось целенаправленно формировать его? в какой деятельности была уже готова почва и строительный материал для физического эксперимента в новом смысле слова?»⁶⁴. Далее следует ответ, сопровождаемый, в частности, ссылкой на работу Гроссмана 1935 г. (мы упоминали ее выше в связи с «тезисом Гессена-Гроссмана»). Ахутин говорит о разрушении и преобразовании «естественных форм» вещей в процессе развития «человеческих искусств» и прежде всего механики и экспериментальной механики. Он отмечает «взаимокатализирующее влияние новой техники и мануфактурного способа производства в целом, с одной стороны, и возникающей быстрыми темпами новой теоретической механики, с другой». И приходит к следующим заключениям: «...новая физика родилась из экспериментальной ветви прикладной механики... с равным правом можно сказать, что новая теоретическая механика первоначально развивалась, внедряя математические методы Архимеда в решение реальных механических задач», а механические искусства определяли физическую интуицию теоретиков... «Опыт человека-мастера непосредственно становится опытом человека-теоретика»⁶⁵.

Итак, в интерналистски-трансценденталистских версиях истории и философии науки мы находим идеи, созвучные соображениям Гессена, высказанным в его докладе, а именно взгляд на технику и инструментальные практики как условия возможности науки. Но общая интеллектуальная атмосфера российской гуманитарной академии на исходе советского времени в начале 90-х гг. не способствовала интеллектуальной реабилитации Гессена, равно как и реабилитации диалектической онтологии марксизма. Новые философские моды создавали своих героев, а марксизм, напротив, маргинализировался, влача за собой шлейф «идеологизированной науки». Тем не менее постепенно приходит время более взвешенной оценки марксизма и, в частности, русского марксизма не только как идеологии, но и оценки его эпистемологических и онтологических концепций⁶⁶. Отметим в связи с этим такие отечественные эпистемологические школы, в которых в последние

⁶² Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. С. 491.

⁶³ Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000. С. 9.

⁶⁴ Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М., 1976. С. 214.

⁶⁵ Там же. С. 214–215.

⁶⁶ См., например: Рокмор Т., Бэжхерст Д., Мареев С.Н., Бузгалин А.В. Дискуссия о понятии идеального у Э.В. Ильенкова // *Вопр. философии*. 2015. № 5. С. 108–130.

десятилетия развиваются концепции, позволяющие синтезировать экстернализм и интернализм в понимании развития научного знания. Это неклассическая эпистемология (В.А. Лекторский), культурно-историческая эпистемология (Б.И. Пружинин), социальная эпистемология (И.Т. Касавин). Например, концепция социальной эпистемологии, которую развивает Касавин, характеризуется своеобразным соединением трансцендентализма и прагматизма, символизма и деятельностного подхода. Это дает возможность вписать культурно-исторические типы и системы знания в контекст онтологических стратегий социального субъекта – человека-мастера, конструирующего в практической деятельности «объективные идеальные формы» (термин, отсылающий к концепции Ильенкова, который Касавин также использует). Таким образом, *историческое априори* в интерпретации Касавина приобретает вещественное, практическое измерение⁶⁷.

Подведем итог. Интерпретация доклада Гессена в терминах экстернализма не позволяет увидеть сущностную связь его идей со смысловым контекстом отечественной философской традиции. Если следовать Фрейденталю и Маклафлину, то чисто экстерналистская интерпретация доклада Гессена и его рецепции не соответствует самому содержанию доклада Гессена, которое далеко выходит за рамки экстерналистского утилитаризма. Для адекватного понимания доклада Гессена, на наш взгляд, лучше привлечь диалектическую традицию, в которой экстернализм и интернализм оказываются сопряженными, а социально-экономические условия научных теорий выступают в качестве исторического априори онтологических и эпистемологических идей. Отечественная философская традиция, в которой диалектическая онтология играет важную роль, является наиболее близким контекстом доклада Гессена и высказанных в нем идей. Эта традиция дает возможность связать экстернализм и интернализм посредством онтологии вещей и практик, в которой вещи и практики интерпретируются как априорные условия формирования идей и концепций. И сегодня именно те отечественные эпистемологические школы, в которых подчеркивается взаимозависимость экстернализма и интернализма, создают интеллектуальное пространство, наиболее подходящее для того, чтобы идеи Гессена обрели вторую жизнь на своей родине.

Список литературы

Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента от античности до XVII в. М.: Наука, 1976. 292 с.

Бабков В.В., Саканян Е.С. Николай Владимирович Тимофеев-Ресовский (1900–1981). М.: Памятники исторической мысли, 2002. 672 с.

Бажанов В.А. Социальный климат и история науки. Парадоксы марксистской теории и практики // Эпистемология и философия науки. 2007. № 1 (XI). С. 146–156.

Бажанов В.А., Ермичев А.А., Козырев А.П., Корсаков С.Н., Маслин М.А., Филатов В.П., Хоружий С.С. Дискуссия о русской философии // Вopr. философии. 2015. № 5. С. 69–107.

Вахитов Р.Р. Лосев и марксизм // NEVMENANDR.NET. URL: <http://nevmenandr.net/vaxitov/losevmarx.php> (дата обращения: 11.10.2016).

Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: Университетская книга; Per Se, 2000. 456 с.

⁶⁷ См., например, главу «Techné как traditio. Бочки, колокола, пушки», в которой автор исследует, как донаучное, практическое (техническое) знание переводится на язык научной теории: Касавин И.Т. Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемологии. СПб., 2000. С. 236–272.

- Гайденко П.П. Эволюция понятия науки: Становление и развитие первых научных программ. М.: Наука, 1980. 567 с.
- Гессен Б.М. Основные идеи теории относительности. М.; Л.: Моск. рабочий, 1928. 176 с.
- Гессен Б.М. Социально-экономические корни механики Ньютона. М.; Л.: Гос. теорет.-техн. изд-во, 1933. 78 с.
- Гессен Б.М., Егоришин В.П. Об отношении тов. Тимирязева к современной науке // Под знаменем марксизма. 1927. № 2/3. С. 188–199.
- Гранин Д.А. Зубр: Документально-художественная повесть о Н.В. Тимофеев-Ресовском. Л.: Советский писатель, 1987. 288 с.
- Грэхем Л. Социально-политический контекст доклада Б.М. Гессена о Ньюtone / Пер. с англ. А.Ю. Стручкова // Вопр. истории естествознания и техники. 1993. № 2. С. 19–31.
- Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. 320 с.
- Ильенков Э.В. Проблема идеального // Вопр. философии. 1979. № 6. С. 128–140.
- Касавин И.Т. Традиции и интерпретации. Фрагменты исторической эпистемологии. СПб.: РХГИ, 2000. 320 с.
- Борис Михайлович Гессен / Сост. С.Н. Корсаков, А.В. Козенко, Г.Г. Грачева. М.: Наука, 2016. 221 с. (Российская Академия Наук. Материалы к библиографии ученых. Серия «Философия». Вып. 15).
- Красиков В.И. Русская философия today. М.: Водолей Publishers, 2008. 312 с.
- Лосев А.Ф. Античный космос и современная наука // Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. М.: Мысль, 1993. С. 61–612.
- Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 21–186.
- Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. I. М.: Высшая школа, 1963. 443 с.
- Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М.: Республика; Культурная революция, 2006. 477 с.
- Рокмор Т., Бэкхерст Д., Мареев С.Н., Бузгалин А.В. Дискуссия о понятии идеального у Э.В. Ильенкова // Вопр. философии. 2015. № 5. С. 108–130.
- Сонин А.С. Восприятие теории относительности в советской философской литературе в 20–30-е гг. // Семь искусств. 2015. № 9. URL: <http://litbook.ru/article/8447/> (дата обращения: 10.10.2016).
- Тимирязев А.К. Новые опыты Дейтон-Миллера, опровергающие теорию относительности Эйнштейна // Известия. 1926. 30 июля. URL: <http://bourabai.ru/timiryazev/miller.htm> (дата обращения: 05.10.2016).
- Труфанова Е.О. Обзор 26-й Балтийской конференции по истории науки (21–22 августа 2014 г., Хельсинки, Финляндия) // Философия науки. 2015. Т. 20. С. 249–250.
- Флоренский П.А. Мнимости в геометрии: расширение области двумерных образов геометрии (опыт нового истолкования мнимостей). М.: Громады, 1922. 71 с.
- Флоровский Г.В. Русская философия в эмиграции // Историко-философский ежегодник. М.: ИФ РАН, 2013. С. 314–337.
- Хоружий С.С. Шаг вперед, сделанный в рассеянии // Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. С. 329–446.
- Хюбнер К. Критика научного разума / Пер. с нем. И.Т. Касавин. М.: ИФ РАН, 1994. 326 с.
- Bloor D. Knowledge and Social Imagery. L.: Routledge, 1976. 211 p.
- Clark G.N. Science and Social Welfare in the Age of Newton. Oxf.: Clarendon Press, 1937. 159 p.
- Grossmann H. Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur // Zeitschrift für Sozialforschung. 1935. No. 4. S. 161–231.
- Historiography of science // WIKIPEDIA. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Historiography_of_science (дата обращения: 03.09.2016).
- Kush M. Social Epistemology // The Routledge Companion to Epistemology / Ed. by S. Bernecker, D. Pritchard. N. Y.: Routledge, 2010. P. 873–884.
- Shapin S. Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen through Externalism-Internalism Debate // History of Science. 1992. No. 30. P. 333–369.

The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann / Ed. by G. Freudenthal, P. McLaughlin. Dordrecht: Springer, 2009. 273 p.

Whitehead A.N. Adventures of Ideas. N. Y.: The Free Press, 1967. 307 p.

Whitehead A.N. Process and Reality. An Essay in Cosmology. N. Y.: The Free Press, 1978. 413 p.

Boris Hessen's ideas and Russian philosophy

Olga Stoliarova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration. 82–84 Vernadskogo Prospekt, Moscow 119571, Russian Federation; e-mail: olgstoliarova@mail.ru

In the present article, the main theses of Boris Hessen's 1931 paper are brought under examination against the broader background of Russian philosophy in general and the philosophy and history of science in particular. Among other things, the author attempts to explain why Hessen's Marxist thinking met with little or no acceptance in the country of triumphant Marxism. In the Soviet Union, history and philosophy of science developed mainly within an internalist framework, first following mainly the positivist paradigm and later, from 1970s and 1980s, gravitating toward the post-positivist approaches of Thomas Kuhn and Alexandre Koyré. Most of these studies, however, considered technological and socioeconomic factors to be of little relevance to the genesis of science. As a result, Hessen's ideas could find their place neither within the positivist nor within the post-positivist explanatory models used in Russian historical and philosophical studies of science. This only started to change at the beginning of the 1990s, in the post-Soviet era. Gradually, in a new intellectual climate, interest in Hessen's ideas began to grow. A compound answer to the problem posed at the beginning of the article is then outlined, taking as the starting point the holistic interpretation of Hessen's paper offered by Gideon Freudenthal and Peter McLaughlin.

Keywords: history and philosophy of science, externalism, internalism, Marxism, dialectics, ontology, epistemology, Russian philosophy

References

Akhutin, A. *Istoriya printsipov fizicheskogo eksperimenta ot antichnosti do XVII v.* [History of the Principles of Experimentation in Physics: from Antiquity to 17th Century]. Moscow: Nauka Publ., 1976. 292 pp. (In Russian)

Babkov, V. & Sakanyan, E. *Nikolai Vladimirovich Timofeev-Resovskii (1900–1981)* [Nikolay Vladimirovich Timofeev-Resovsky (1900–1981)]. Moscow: Pamyatniki istoricheskoi mysli Publ., 2002. 672 pp. (In Russian)

Bazhanov, V. "Sotsial'nyi klimat i istoriya nauki. Paradoksy marksistskoi teorii i praktiki" [Social Climate and History of Science], *Epistemologiya i filosofiya nauki*, 2007, No. 1 (XI), pp. 146–156. (In Russian)

Bazhanov, V., Ermichev, A., Kozyrev, A., Korsakov, S., Maslin, M., Filatov, V. & Khoruzhii, S. "Diskussiya o russkoi filosofii" [Discussion on Russian Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 5, pp. 69–107. (In Russian)

Bloor, D. *Knowledge and Social Imagery*. London: Routledge, 1976. 211 pp.

Clark, G.N. *Science and Social Welfare in the Age of Newton*. Oxford: Clarendon Press, 1937. 159 pp.

Florenskii, P. *Mnimosti v geometrii: rasshirenie oblasti dvukhmernykh obrazov geometrii (opyt novogo istolkovaniya mnimosti)* [The Imaginaries in Geometry: Extension of the Field of Two-Dimensional Geometry (An Attempt at a New Interpretation of the Imaginaries)]. Moscow: Gromady Publ., 1922. 71 pp. (In Russian)

Florovskii, G. "Russkaya filosofiya v emigratsii" [Russian Philosophy in Exile], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook]. Moscow: IPh RAS Publ., 2013, pp. 314–337. (In Russian)

Freudenthal, G. & McLaughlin, P. (eds.) *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann*. Dordrecht: Springer, 2009. 273 pp.

Gaidenko, P. *Evolutsiya ponyatiya nauki: Stanovlenie i razvitie pervykh nauchnykh programm* [Evolution of the Concept of Science (17th–18th Centuries)]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 567 pp. (In Russian)

Gaidenko, P. *Istoriya novevropeiskoi filosofii v ee svyazi s naukoi* [History of Modern European Philosophy in Its Relation to Science]. Moscow: Universitetskaya kniga Publ.; Per Se Publ., 2000. 456 pp. (In Russian)

Gessen, B. *Osnovnye idei teorii otositel'nosti* [The Basic Ideas of the Theory of Relativity]. Moscow; Leningrad: Mosk. rabochii Publ., 1928. 176 pp. (In Russian)

Gessen, B. *Sotsial'no-ekonomicheskie korni mekhaniki N'yutona* [The Social and Economic Roots of Newton's *Principia*]. Moscow; Leningrad: Gos. teoret.-tekhn. Publ., 1933. 78 pp. (In Russian)

Gessen, B. & Egorshin, V. "Ob otnoshenii tov. Timiryazeva k sovremennoi nauke" [About the Attitude of Friend Timiryazev to Contemporary Science], *Pod znamenem marksizma*, 1927, No. 2/3, pp. 188–199. (In Russian)

Graham, L. "Sotsial'no-politicheskii kontekst doklada B.M. Gessena o N'yutone" [The Socio-Political Roots of Boris Hessen: Soviet Marxism and the History of Science], trans. by A. Struchkov, *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki*, 1993, No. 2, pp. 19–31. (In Russian)

Granin, D. *Zubr: Dokumental'no-khudozhestvennaya povest' o N.V. Timofeeve-Resovskom* [The Bison: A Novel about the Scientist Who Defied Stalin]. Leningrad: Sovetskii pisatel' Publ., 1987. 288 pp. (In Russian)

Grossmann, H. "Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur", *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1935, No. 4, S. 161–231.

"Historiography of science", *WIKIPEDIA* [https://en.wikipedia.org/wiki/Historiography_of_science, accessed on 03.09.2016].

Hübner, K. *Kritika nauchnogo razuma* [Kritik der wissenschaftlichen Vernunft], trans. by I. Kasavin. Moscow: IPh RAS Publ., 1994. 326 pp.

Il'enkov, E. "Problema ideal'nogo" [The Problem of the Ideal], *Voprosy filosofii*, 1979, No. 6, pp. 128–140. (In Russian)

Il'enkov, E. *Dialekticheskaya logika. Ocherki istorii i teorii* [Dialectical Logic. Essays on its History and Theory]. Moscow: Politizdat Publ., 1984. 320 pp.

Kasavin, I. *Traditsii i interpretatsii. Fragmenty istoricheskoi epistemologii* [Traditions and Interpretations. Essays in the Historical Epistemology]. St. Petersburg: RKhGI Publ., 2000. 320 pp. (In Russian)

Khoruzhii, S. "Shag vpered, sdelannyi v rasseyanii" [Step Forward Made in Scattering], in: S. Khoruzhii, *Opyty iz russkoi dukhovnoi traditsii* [Essays in the Russian Spiritual Tradition]. Moscow: Parad Publ., 2005, pp. 329–446. (In Russian)

Korsakov, S., Kozenko, A. & Gracheva, G. (eds.) *Boris Mikhailovich Gessen* [Boris Mikhailovich Hessen]. Moscow: Nauka Publ., 2016. 221 pp. (In Russian)

Krasikov, V. *Russkaya filosofiya today* [Russian Philosophy Today]. Moscow: Vodolei Publishers Publ., 2008. 312 pp. (In Russian)

Kush, M. "Social Epistemology", *The Routledge Companion to Epistemology*, ed. by S. Bernecker and D. Pritchard. New York: Routledge, 2010, pp. 873–884.

Losev, A. *Istoriya antichnoi estetiki* [The History of Classical Aesthetics], Vol. I. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1963. 443 pp. (In Russian)

Losev, A. "Dialektika mifa" [The Dialectics of Myth], in: A. Losev, *Filosofiya. Mifologiya. Kul'tura* [Philosophy. Mythology. Culture]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 21–186. (In Russian)

Losev, A. "Antichnyi kosmos i sovremennaya nauka" [The Ancient Cosmos and Modern Science], in: A. Losev, *Bytie. Imya. Kosmos* [Being. Name. Cosmos]. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 61–612. (In Russian)

Motroshilova, N. *Mysliteli Rossii i filosofiya Zapada* [Thinkers of Russia and Philosophers of the West]. Moscow: Respublika Publ.; Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2006. 477 pp. (In Russian)

Rockmore, T., Bakhurst, D., Mareev, S. & Buzgalin, A. "Diskussiya o ponyatii ideal'nogo u E.V. Il'enkova" [The Discussion about Ilyenkov's Concept of the Ideal], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 5, pp. 108–130. (In Russian)

Shapin, S. "Discipline and Bounding: The History and Sociology of Science as Seen through Externalism-Internalism Debate", *History of Science*, 1992, No. 30, pp. 333–369.

Sonin, A. "Vospriyatie teorii otноситel'nosti v sovetskoj filosofskoi literature v 20–30-e gody" [Perception of the Theory of Relativity in Soviet Philosophical Literature in the 20s–30s], *Sem' iskusstv*, 2015, No. 9 [<http://litbook.ru/article/8447/>], accessed on 10.10.2016]. (In Russian)

Timiryazev, A. "Novye opyty Deiton-Millera, oprovergayushchie teoriyu otноситel'nosti Einšteina" [New Experiments of Dayton-Miller, Refuting the Theory of Relativity of Einstein], *Izvestiya*, 1926, 30 July, [<http://bourabai.ru/timiryazev/miller.htm>], accessed on 05.10.2016]. (In Russian)

Trufanova, E. "Obzor 26-i Baltiiskoi konferentsii po istorii nauki (21–22 avgusta 2014 g., Khel'sinki, Finlyandiya)" [Review of the XXVI International Baltic Conference on the History of Science (21–22 August, 2014, Helsinki, Finland)], *Filosofiya nauki*, 2015, Vol. 20, pp. 249–250. (In Russian)

Vakhitov, R. "Losev i marksizm" [Losev and Marxism], *NEVMENANDR.NET* [<http://nevmenandr.net/vaxitov/losevmarx.php>], accessed on 11.10.2016]. (In Russian)

Whitehead, A.N. *Adventures of Ideas*. New York: The Free Press, 1967. 307 pp.

Whitehead, A.N. *Process and Reality. An Essay in Cosmology*. New York: The Free Press, 1978. 413 pp.

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

Цикл «Реплики»

АРХАИЗАЦИЯ: ПОВОРОТ ВСПЯТЬ ИЛИ МОБИЛИЗАЦИЯ К БУДУЩЕМУ?*

**Участники: А.Г. Глинчикова, М.Т. Степанянц
Организатор проекта и ведущая – Ю.В. Синеокая**

Глинчикова Алла Григорьевна – доктор политических наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; профессор. Московский Педагогический Государственный Университет. Российская Федерация, 119571, г. Москва, пр-т Вернадского, д. 88; e-mail: alla.glinchikova@gmail.com

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

Степанянц Мариэтта Тиграновна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: marietta_35@mail.ru

Центральным вопросом дискуссии является феномен возвращения к традиции в современном политическом процессе. На смену увлечению глобализацией приходит эпоха нового традиционализма. Если в прошлом архаичность в политике проявлялась на локальном уровне, то в современном политическом пространстве она становится глобальным трендом, поскольку вызвана одновременно внутривнутриполитическими и глобальными причинами. Что стоит за этой тенденцией, к чему она ведет и как к ней относиться? Неизбежно ли «возвращение к корням» влечет за собой политические конфликты или возможен такой вариант «возвращения к корням», который, напротив, позволит выйти на какой-то новый уровень межрелигиозного, межкультурного диалога? Правомерно ли отождествление «глобального» с «западным»? Что общего и в чем различия в возвращении к традиционным ценностям на Западе, в России и в таких странах, как Индия и Иран? Каковы возможные критерии архаизации и модернизации? Участники дискуссии на материале России, Запада, Индии, Ирана приходят к выводу о том, что в целом можно выделить три варианта ответа на вопрос, к чему ведет архаизация, что за ней стоит и как относиться к традиции. Первый – превратить традицию в музейный экспонат, в основание для мумификации отживших политических отношений, в сакральный компонент социальной жизни. Второй вариант – это глубинное разочарование и отказ от основополагающей традиции западного общества, от рациональной модели Модерна, от всякой универсальности, вариант постмодернизма.

* Выступление М.Т. Степанянц подготовлено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 15-03-00108), выступление А.Г. Глинчиковой при финансовой поддержке РФФИ (проект № 17-03-00644 «Гражданский и религиозный типы общности в современном политическом процессе»).

И, наконец, третий, к которому склоняются участники диалога, – использовать традицию как точку, от которой отгалкиваешься и движешься вперед, как то, на что можно опереться для дальнейшего развития и межкультурного диалога.

Ключевые слова: архаизация, глобализация, модернизация, ценности, институты, религия, старообрядчество, Реформация, национализм, традиции

Ю.В. Синеокая. Дорогие коллеги, сегодняшняя наша беседа из цикла «Реплики», совместного проекта Института философии РАН и Московской городской библиотеки им. Достоевского «Анатомия философии», посвящена острой дискуссионной, как в нашей стране, так и за ее пределами, теме – архаизации, наблюдаемой в идеологических, социальных и политических процессах. В современном мире модернизация и архаизация идут параллельно. Поворот к архаизации был обусловлен в конце XIX – первой половине XX века ослаблением колониальной зависимости и формированием национальных государств и усугублен кризисом глобалистской модели модернизации. Широкое обращение общественного внимания к прошлому (поиск истоков, корней, утраченных ценностей) обычно сопутствует временам выбора сообществом новых путей своего становления, периодам формирования новой идентичности. Иногда эти процессы способствуют преодолению стагнации, я имею в виду тенденции, наблюдаемые со второй половины прошлого века в трех основных макроцивилизационных незападных регионах: китайском, арабо-мусульманском, индийском, где очевиден ренессанс национальных, этнических, архаических ценностей. Однако поиск национальных моделей модернизации и национальных идентичностей, обуславливающий обращение к идеологической архаике, которая нередко может способствовать мобилизации в общенациональном масштабе, далеко не всегда позитивен, поскольку чреват националистической и идеологической нетерпимостью, шовинизмом, ксенофобией. Архаизм в политике грозит утверждением диктаторских режимов, архаизация экономики может обернуться препятствием на пути внедрения новых способов производства и современных технологий.

Я рада, что в обсуждении этих непростых проблем согласились принять участие известные философы – профессор, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии РАН Мариэтта Тиграновна Степанянц и доктор политических наук, профессор кафедры социологии и политологии Московского государственного педагогического университета Алла Григорьевна Глинчикова.

М.Т. Степанянц. Прежде всего, позвольте выразить благодарность за приглашение участвовать в проекте, о котором я слышана и который считаю чрезвычайно интересным. Проект расширяет круг тех, кто не безразличен к философским занятиям и ощущает потребность в глубинном понимании как теоретических, так и практических жизненных проблем. Тема, выбранная для встречи, несомненно, актуальна, несмотря на то, что речь пойдет об архаизации.

Термин «архаизация» чаще всего используется в искусстве и литературе. В искусстве он означает подражание стилю, приемам мастеров прошедших эпох. В художественной литературе и поэзии – это вид стилизации, воссоздающий отдельные черты языка и стиля прошлого для передачи колорита изображаемой в произведении эпохи. Мы же хотим обратить ваше внимание на то, как проявляется архаичность в политическом пространстве.

В политологии использование понятия «архаизация» участилось в последние годы, хотя идеологические направления, к которым его применение вполне оправдано, наблюдались и ранее. Правда, вместо термина «архаизация» было и остается принятым использовать термины «традиционализм», «фундаментализм», «возрожденчество», «политический исламизм», «радикальный индуизм» и т. п.

Феномен архаизации в современном мире вызван как внутривнутриполитическими проблемами, так и внешнеполитическими, а именно глобализацией. Примечательно, что сам термин «глобализация» появился в 70-х гг. XX в. и использовался преимущественно в отношении новых тенденций в экономике. В конце 80-х архаизация проявила себя в политическом плане, т. е. фактически раньше, чем политологи заговорили об архаичности в политике. Возможно, вам покажется странным, но это произошло в связи с антишахской революцией 1978–1979 гг. в Иране.

Случилось так, что в течение шести лет я работала в Институте исламских исследований при университете Макгилла (Канада), который считался тогда самым крупным исламоведческим центром в Северной Америке. Поразительно, но для всех сотрудников революционные события в Иране оказались совершенно неожиданными, несмотря на то, что Институт имел филиал в Тегеране и поддерживал с иранцами самые тесные связи. Революции не ожидали и дипломаты, что следовало из обсуждений тех, кто был аккредитован в Канаде. Все были единодушны в оценке событий, считая их возвратом к средневековью, которое растянется не менее чем на полвека.

При оценке причин происшедшего внимание обращалось исключительно на иранские проблемы, преимущественно связанные с ускоренной модернизацией без учета настроений населения, традиционных ценностей, идеалов. Вина возлагалась на Шаха и его окружение, с одной стороны, и на шиитское духовенство, с другой.

Коррективы в свои собственные размышления об иранской революции я внесла после короткого, но тем не менее впечатляющего недельного пребывания в Иране в связи с празднованием в январе 1989 г. десятилетней годовщины Революции. Я дважды слышала председателя меджлиса Ирана Рафсанджани, который спустя несколько месяцев был избран президентом страны. Его пафосные речи сопровождались выкрикиваемыми сначала им, а затем многотысячными митингующими лозунгами «Смерть Америке!» и «Смерть Советскому Союзу!». Справедливости ради, следует тем не менее признать, что США и СССР не ставились в один ряд. Достаточно напомнить, что единственным руководителем государства, которому аятолла Хомейни направил личное, по существу примирительное письмо, был Михаил Горбачев. СССР рассматривался в качестве врага не столько из-за приверженности социализму, сколько из-за идеологии воинственного атеизма.

Запущенный иранской революцией процесс архаизации продолжает раскручиваться в широком глобальном масштабе. Это служит подтверждением тому, что помимо внутривнутриполитических причин есть общезначимые, чем и является в данном случае кризис модели глобального порядка.

Руководитель и духовный лидер Ирана аятолла Али Хаменеи на состоявшейся 3 июля 2016 г. в Тегеране встрече со студентами заявил: «Убеденные в том, что для своего развития Ирану нужно опираться на Запад, совсем потеряли разум. Я считаю своим моральным и религиозным долгом сопротивляться этому и буду делать это до последнего вздоха»¹.

¹ Аятолла Хаменеи. Кто опирается на Запад, потеряли разум // Iran.ru. 6 июля 2016. URL: http://www.iran.ru/news/analytics/101168/Ayatolla_Hamenei_kto_opiraetsya_na_Zapad_poteryali_gazum (дата обращения: 05.12.2016).

Обращение к идее построения «исламской экономики» не есть лишь выражение верности вероучению. За этим стоят другие, не менее, а, может быть, даже более важные причины: стремление определить выбор Ирана не как модернизацию, предполагающую восприятие западной модели, а как **развитие**, предполагающее проведение социальной политики, ориентированной на поддержание малоимущих слоев населения, создание условий для развития малого и среднего бизнеса.

Задуматься над не раскрытыми ранее смыслами иранской революции меня побудили ныне происходящие в Индии процессы. По образованию я индолог. Жила в этой стране 5 лет и многократно возвращалась. Индию я люблю и «болею» за все происходящее в ней. В ноябре 2015 г. я получила приглашение из администрации Президента Индии принять участие в «Мировой индологической конференции (World Indology Conference)», мне была оказана честь председательствовать на первом пленарном заседании конференции, а также выступить с докладом. Несмотря на все оказанные почести и щедрое гостеприимство, недельное пребывание в Дели меня огорчило и смутило. Вернувшись в Москву, я окунулось в чтение индийской прессы и недавно изданных в Индии книг, желая разобраться в причинах собственного «огорчения».

На протяжении полувека в своих исследованиях, в лекциях, да и просто в беседах, я отмечала два очень важных с точки зрения современности достоинства Индии. Во-первых, то, что она представляет собой самую большую в мире демократию. И, во-вторых, это самая большая эффективно функционирующая федерация.

В 2014 г. к власти в стране пришло правительство, возглавляемое Нарендрой Модой, человеком, возвращенным в рядах ультранационалистической индусской организации, члены которой убили «отца нации» – Махатму Ганди. Как это могло произойти в Индийской республике, краеугольным камнем национальной политики которой со времени ее создания в 1947 г. был официально провозглашен секуляризм? Конституционный секуляризм предусматривал право на свободу вероисповедования, защиту от религиозной дискриминации, создание светского государства, являющегося нейтральным в отношении религий, оказывающего им помощь и принимающего их без дискриминации. Однако демократизм индийского политического устройства на протяжении почти шести десятилетий допускал сохранение индусского радикализма, предполагающего вытеснение других религий из региона, его отправной точкой была доктрина *хиндутва*. Ее идеолог М.С. Голвалкар открыто выражал ненависть к религиозным меньшинствам, прежде всего к мусульманам. Он восхищался этнической чисткой, которую проводил Гитлер. Вот буквально его слова: «Германия проявила расовую гордость в ее высшем проявлении. <...> Она также показала, как практически невозможно расам и культурам, имеющим разные корни, быть ассимилированными в одно единое целое. Это хороший урок для нас в Индии, мы должны учесть его и извлечь из него пользу»².

Если официально светское государственное устройство Индии базируется на принципе равенства конфессий и равной удаленности всех общин от власти, то хиндутва отвергает этот принцип. Партиям, придерживающимся идеологии хиндутвы, удавалось дважды входить в коалиционные правительства Индии (в 1977–1980 и 1998–2004 гг.) Тем не менее было невероятным представить, что спустя более чем полвека после обретения Индией независимости федеральное правительство в стране будет сформировано на однопартийных началах индусскими радикалами.

² Golwalkar M.S. We, or Our Nationhood Defined. Nagpur, 1939. P. 35–43.

По крайней мере два фактора дают основания для тревожных ожиданий. Во-первых, теснейшая связь Н. Моди на протяжении всей жизни с индуистскими националистическими организациями, его абсолютная лояльность к их политике и практическим действиям. Во-вторых, политика, которую он проводил в течение 12 лет пребывания на посту премьер-министра штата Гуджарат, где начало его было ознаменовано кровавыми погромами. В результате столкновений погибло 1028 человек (из них мусульман – 754, индусов – 274).

Новое правительство Индии сделало девизом своего политического курса – «Развитие», противопоставив его лозунгу партии Индийского национального конгресса (ИНК) – «Равенство». Н. Моди и его партия желали подчеркнуть, что они не подвержены каким-либо влияниям извне. Их курс – не на модернизацию, которая привела бы Индию к ценностям и институтам Запада. Помните, заявляет Н. Моди, что вы индийцы, и идите вперед, следуя индийскому пути, находите способы обновить ваше прошлое по мере того, как учитесь новому.

Смыслы, вкладываемые в концепт «Развитие» в Иране и Индии, не идентичны. Но в чем проявляется их сходство, так это в использовании традиционных религиозных принципов, понятий, терминов для этической мотивации массовой поддержки власти: народ должен верить, что новая политика добродетельна по своей сути и соответствует его интересам.

Для того, чтобы усилить свои позиции, Моди занялся консолидацией индуистских националистов посредством провидения *ятр* – массовых паломничеств к святым местам, сопровождаемых процессиями из колесниц, везущих изображения тех или иных индуистских богов. Для получения массовой поддержки экономической программы Н. Моди представил ее как *панчамрут*, т. е. 5 элементов, входящих в ежедневную *пуджу* – молитву индусов. К разряду *мрут* относятся: молоко, *дахи* (простокваша, напоминающая мацони), *гхи* (топленое масло), мед и сахар. В программе развития этим пяти нектарам *пуджи* соответствуют *джал шакти* – водные ресурсы; *урджа шакти* – энергетические ресурсы; *джан шакти* – человеческие ресурсы; *гьян шакти* – сила знания, образование; *ракша шакти* – безопасность, охрана. Пять «нектаров пуджи» представлены, таким образом, как пять видов *шакти*. Шакти – это священные силы, персонифицированные женскими божествами, «супругами» мужских божеств. Пятью шакти-столпами политики развития названы: вода, энергия, люди, образование и безопасность. Это опоры фундамента, на котором может развиваться страна. Н. Моди искусно использует психологию простых индусов, формулируя экономическую программу в привычных для них понятиях и символах.

Поразительно расхождение между экономическим курсом и официально проводимой идеологией. В экономике поставлена задача на ускорение развития, позволяющее выйти на самые передовые позиции в мировой экономике. В идеологии же идет активная архаизация, игнорирование современных ценностей и институтов, которые считаются исключительно западными. Цель – провести модернизацию ускоренными темпами, по модели, соответствующей индийским (индуистским) традициям, не смущаясь авторитарностью политического режима.

Примеры Ирана и Индии позволяют предположить, что архаика выступает не как самоцель, а как мобилизационная сила в проведении модернизации без утраты национальной идентичности. Возможные результаты могут быть как положительными (рывок в ускорении экономического роста), так и отрицательными (достижение экономической мощи за счет утвер-

ждения жесткого политического режима, опирающегося на религиозный национализм). Далеко не всегда идеологический архаизм, выполняющий мобилизационную роль, как это наблюдалось, например, в гандизме, играет позитивную роль. Часто наблюдается прямо противоположный эффект – разогрев националистических страстей, архаизация экономики, которая может оказаться реальным препятствием на пути внедрения новых способов производства, технологий и т. п. Архаизм в политике грозит утверждением диктаторских режимов.

Будем надеяться на прочность демократических ресурсов Индии, заложенных еще до прихода англичан древнеиндийской традицией самоуправления (*панчаяты*). Все что я говорила об архаизации, касалось Востока. В России многое происходит иначе. Об этом расскажет А.Г. Глинчикова.

А.Г. Глинчикова. Хотя мы с Мариэттой Тиграновной работали в одном институте, но встретились по-настоящему только на защите моей докторской диссертации, она была членом Ученого Совета. И хотя она занимается Востоком, а моя диссертация была посвящена России, именно Мариэтта Тиграновна сразу меня поняла и поддержала. Почему? А потому что и для нашей, и для восточной культуры характерны черты, связанные с частичным, незавершенным типом модернизации социально-политических систем. И сегодняшний интерес к традиции, настойчивое политическое акцентирование традиции во многом являются проявлением этого. И не только в Иране, Индии или странах Востока, но и в России можно встретить ссылки на то, что после эпохи «либерализма» мы вступаем в эпоху «просвещенного консерватизма» и в политику, образование и социальную жизнь активно возвращается религиозный компонент. На Западе после периода увлечения «глобализацией» вновь на повестку дня возвращаются идеи национализма, непростые времена переживает Европейский Союз: выход Великобритании, рост политического веса националистических партий в Западной и особенно в Восточной Европе. В связи с этим возникает три важных вопроса:

1. Что стоит за этой тенденцией «политической архаизации» – возвращении к прошлому, к «корням»?
2. К чему ведет эта тенденция, каковы альтернативы возможного развития событий?

Наш знаменитый российский вопрос – что делать в этих условиях, как относиться к этой тенденции?

Для ответа на эти вопросы мне необходимо сказать о том, как и почему я обратилась «к корням» в своих исследованиях. В 2009 г. вышла моя книга «Раскол или срыв “русской Реформации”?», которую я начала писать в разгар «либеральных реформ» 1990-х, когда все уважающие себя люди, в том числе изначально и я, специализировались на постиндустриальных концепциях, в крайнем случае на концепциях постмодерна. И вдруг, казалось бы ни с того ни с сего, я обратилась к XVII в. и стала сопоставлять русский и религиозный Раскол и социально-политические процессы, связанные с развитием европейской Реформации. Причина этого была очень проста и напрямую связана с современностью: неудача реформ 1990-х гг. показала, что введение западных политических и экономических институтов частной собственности и демократии еще не означает, что общество будет жить по-новому, будет активно и по назначению использовать эти институты. Пока этих институтов не было, казалось, что дело в них. Но, когда их ввели и общество не смогло их эффективно использовать или использовало их как-то по-своему, не совсем по назначению, и стало очевидно, что, несмотря на введение современной

институциональной системы, сохраняется все та же патерналистская модель отношений общества и власти, стало понятно, что помимо институционального есть еще один более глубинный уровень, влияющий на характер политической системы. Это был уровень политической культуры, которая имеет более глубокие исторические корни и которую гораздо труднее модернизировать, чем систему институтов. Тогда, опираясь на веберовскую модель, согласно которой существовала связь между Реформацией и формированием новой активной экономической и политической культуры буржуазного (читай – современного) общества на Западе, я попыталась проверить, а что же у нас происходило с типом религиозности и как это происходящее повлияло на эволюцию нашей национальной политической культуры. Так в поисках ответа, как нам двигаться к будущему, я вышла на тему прошлого – к XVII веку.

Мариэтта Тиграновна в своем выступлении поставила вопрос: почему люди интересуются традицией сегодня? Они интересуются прошлым, потому что они захотели в музей, потому что их вдруг заинтересовали какие-то истлевшие мумии прошлого или им просто надо отступить в прошлое, чтобы уточнить дорогу в будущее, чтобы увидеть из этого прошлого какую-то новую перспективу, которую иначе, не отступив, увидеть невозможно? Я сформулировала эту мысль в своем письме издателям, которое они впоследствии расположили на обложке и которое я хочу сейчас процитировать: «В оформлении обложки нужно избежать пышных реалистических картин типа “Выезда боярыни Морозовой в цепях”. Это не историческая книга о Расколе. Это книга о тяжелейшей духовной и культурно-исторической травме, пережитой нами 350 лет назад. Из глубины нашего исторического подсознания она напоминает о себе тяжелейшими социальными неврозами: “невроз деморализации”, “невроз всеобщего недоверия”, “невроз систематического насилия и самоистребления”. Однажды в середине XVII в. мы уже пытались построить гражданское государство. Победила империя. А сегодня, на руинах “могучей империи”, мы снова возвращаемся к той исторической задаче, которая так и не была решена тогда – задаче демократического национального гражданского самоопределения. И мы хотим понять, почему она не была решена тогда и может ли быть решена сегодня».

Сразу хочу сказать, что меня все-таки не поняли и эту книгу многие восприняли как историческую. Некоторые историки стали говорить, что, мол, там нет ничего нового, нет новых фактов, вновь открытых никому не известных рукописей. Но в этом и заключался смысл книги: я не открываю новые факты, я просто открываю новое социально-политическое значение давно известных фактов, которое понимали неправильно. Я показала, что русский религиозный Раскол был не проявлением обскурантизма и невежества, не призывом вернуться в прошлое, не противостоянием модернизации. Русский религиозный Раскол был попыткой индивидуализации веры, и если в чем-то он похож на европейскую Реформацию, то именно в этом стремлении перейти от веры как внешнего морального регулятора к вере как совокупности внутренних стимулов для моральной жизни – всему тому, что ложится в основу современной политической культуры. И не случайно именно старообрядцы стали основой русского промышленного класса последующих трех столетий. Вот почему сейчас, когда возникает потребность не просто трансформировать институты, а изменить тип политической и экономической активности самого общества, его отношения к власти, форму легитимации власти, осуществить переход от патерналистского к гражданскому типу политической культуры, превратить общество из подчиняющегося и опекаемого в обще-

ство, способное формировать и отстаивать свои политические институты, защищать свои национальные интересы – не отстаивать их в виде «бунта бессмысленного и беспощадного», а осуществлять конструктивную политическую деятельность – для всего этого нам необходимо найти опору в рамках своей культурной традиции. Поэтому для меня было так важно показать, что нам не нужно отказываться от своих культурных и религиозных традиций, а, напротив, опереться на них в формировании новой политической культуры.

У нас есть собственное понимание индивидуализма. Индивидуализм во все не является единственно западным проектом. Индивидуализм как ценность характерен и для нашей культуры, просто он немного другой, пусть даже существенно другой. И тем не менее, опираясь на этот тип индивидуализации, старообрядцы сформировали свой тип промышленной культуры и очень успешно развивались. Наконец, в третьей книге «Россия и Европа – два пути к Современности» я показала, что, к сожалению, срыв индивидуализации веры в ходе русского Раскола привел к очень тяжелым последствиям. Вместо того, чтобы сформировать современное государство с гражданским типом общности, мы сформировали сращенную империю, в которой большая часть общества фактически выполняла функции колониального социума, в то время как только небольшая часть правящей элиты была приобщена к современным культурным и экономическим процессам. И тяжелейшая революция 1917 г., и события, последовавшие после нее, были не чем иным, как попыткой преодоления этой частичной модернизации российской социально-политической системы. Это нас в чем-то роднит и с Ираном, и с Индией, и со всеми теми странами, которые в силу колониального типа развития пропустили процесс модернизации своей политической культуры, трансформации своей религиозности. И сейчас, возрождая свою традицию, пытаются двигаться дальше и активизировать общество для решения задач национального самоопределения. Но кое-кто, наоборот, стремится использовать эту архаическую отсталость для легитимации устаревших форм власти, при которых обществу отводится роль объекта политических и экономических манипуляций со стороны власти.

Мой вывод заключается в следующем: от осознания необходимости вернуться к традициям есть два пути. Первый путь – опираясь на традицию, дальше развивать политическую культуру в направлении ее модернизации. Второй путь – использовать традиционализм общества для консервации архаической, патерналистской социально-политической модели. На мой взгляд, это путь тупиковый.

М.Т. Степаняц. Мне кажется, что различия между тем, что произошло в Иране и Индии, с процессами архаизации в России немалые. В Иране это главным образом реакция **изнутри**, ностальгия по вытесняемой в прошлое традиционной культуре и стремление ее отстоять. В Индии архаизация внедряется **сверху**, самой правящей политической силой. Может быть, это звучит социологически вульгарно, но в Индии архаизация, по существу, выражает стремление элиты отстоять **собственные** интересы, не допустить выравнивания в правах по принадлежности к кастовой системе и по религиозным верованиям.

А.Г. Глинчикова. Не могу считать себя специалистом, отмечу лишь, что, по-видимому, есть и другой момент. Один из моих индийских коллег сказал, что сейчас наблюдается возрождение интереса к кастовому принципу в обществе как к особому способу использования социального капитала у индийцев, оказывающихся в чужой стране в условиях глобализации. Это феномен

приспособления архаического элемента к новым условиям. Другой мой коллега из Индии говорил о важности для них темы различных форм индивидуализации. И даже предлагал написать совместное исследование на тему «Толстой и Ганди – два варианта не-западного типа индивидуализации». В этом смысле, возможно, мы можем говорить и об интересе к традиции, идущем «снизу», со стороны самого общества.

М.Т. Степаняц. Вы правы, в каком-то смысле это движение вызвано и изнутри. Даже просвещенные индийцы испытывали затруднение в восприятии проводимой со времени обретения Индией независимости, т. е. с 1947 г., политики Индийского национального Конгресса или того, что они называют политикой Махатмы Ганди, Джавахарлала Неру и его «династии» (дочери Индиры и его внуков), в отношении кастовости. Впервые я осознала это во время проведения в 1995 г. VII Конференции философов Востока и Запада в Гонолулу.

Традиционно (с 30-х гг.) проводимая на Гавайских островах компаративистская конференция в этот раз проходила после начала перестройки, побудившей организаторов полагать, что происходящее в СССР знаменует собой победу идеи справедливости и демократии в том смысле, в котором они понимаются на Западе и прежде всего в США. Впервые в качестве Директора (Президента) Конференции был приглашен не американец, а человек из «другого мира», каковым оказалась я, человек из страны, где, наконец, победила идея демократии. По замыслу организаторов, Конференция должна была продемонстрировать единодушие мировой философской общественности в том, что справедливость достигаема лишь при условии демократии. Однако представители незападных стран заявили, что справедливость они понимают не так, как ее толкуют на Западе. Философы Индии, Китая, Кореи, представители мусульманского мира обращали внимание на то, что для них справедливость – это не столько равенство перед законом, сколько должное (а потому справедливое) воздание за исполнение долга. Так, например, профессор Дайя Кришнан, индийский философ с мировым именем, в своем докладе «Демократия и справедливость: философские размышления с западной точки зрения» отмечал, что индийская традиция (речь идет об индуизме) требует сочетания равенства не только с сохранением различий, но и с признанием ценности последних. По его мнению, в Индии полемика вокруг вопроса о том, следует ли сохранять или же отрицать принципиальные различия, ведется преимущественно в контексте отношения людей к трансцендентному (Брахман), которое рассматривается одновременно как равное и неравное. Все индусы равны в своей удаленности от трансцендентного, но они не равны в том смысле, что не все осознают эту удаленность (внекастовые индусы, например *далиты*, неприкасаемые) или же осознают ее в разной мере. Имеется в виду, что степень осознания неодинакова у высших и низших каст, наибольшая степень осознания у брахманов. Д. Кришна высказал мнение об ошибочности убеждения в том, что равенство достигается сведением к минимуму неравенства людей: это не что иное, как попытка насильственного уравнивания неравных.

Кастовая система не отменена по закону, отказ от нее означал бы отказ от признания сакральности Вед, представляющих собой фундаментальное основание индуистской культуры. Правда, Конституция Республики Индии, а затем закон 1955 г. запретили кастовую **дискриминацию**, приравняв ее к уголовному преступлению, предусмотрели резервирование мест в Парламенте пропорционально численности представителей низших каст и квоты

для получения образования, а также поступления на государственную службу. Однако кастовая дискриминация не искоренена, а на сегодняшний день она даже усиливается. Примечательно, как роль кастовой системы в истории Индии оценивается даже наиболее просвещенными индийцами. Например, Сарвепалли Радхакришнан (05.09.1888 – 17.04.1975) – бывший Президент страны, известный философ (вы, возможно, читали его 2-томную «Индийскую философию», неоднократно издававшуюся на русском языке) – писал, что кастовая система была «спасением для страны, каковыми бы ни были ее нынешние тенденции. Единственным средством сохранить культуру расы, которой грозила серьезная опасность раствориться в суевериях массы туземного населения, было закрепление словно железным обручем существующих культурных и расовых особенностей». Поясню, что здесь имеется в виду. Речь идет о «сохранении» культуры арийцев, которые пришли на территорию Индостана ок. 2-й половины 2-го тысячелетия до н. э. До прихода ариев здесь была возникшая 51 в. назад дравидийская цивилизация на Юге и созданная 3–2 тыс. до н. э. предками дравидийцев цивилизация Хараппы и Мохенджо-даро на Севере. Кастовая скрепа позволила сохранить индийскую цивилизацию после нашествия тимуридов и создания на территории Индии Империи Великих Моголов, которая просуществовала с начала XVI в. до прихода Британских колонизаторов в середине XVIII в.

Ю.В. Синеокая. Мне бы хотелось обсудить нынешние отечественные политические реалии. Россия – многоконфессиональное, полинациональное государство. Когда речь заходит о возвращении к истокам, возникает вопрос: к каким истокам следует возвращаться? В нашей стране многочисленные общины православных и мусульман, внушительное число представителей других религий. Как тут быть? Не приведет ли, в нашем случае, призыв вернуться к корням, скорее к расколу, чем консолидации, укреплению и развитию российского государства?

М.Т. Степаняц. Пусть сначала на это вопрос ответит Алла Григорьевна, поскольку она – специалист по России.

А.Г. Глинчикова. Я обязательно отвечу на вопрос, который задала Юлия Вадимовна. Он очень важен. Прежде толькоотреагирую очень кратко на то, о чем говорила Маризтта Тиграновна. Приведу два ярких примера. Первый связан с моим участием в международной конференции по проблемам глобализации в Англии. Это была поистине международная и даже межконфессиональная конференция, собралось много людей со всего мира. Одним из ключевых спикеров был известный специалист по демократии Дэвид Хелд. И вот на пленарном заседании Дэвид Хелд высказал идею о том, что наступающий XXI в., по его мнению, будет веком Европы, которая в очередной раз задаст магистральную модель будущего развития. В ответ поднялась робкая рука африканского коллеги, который спросил, когда же, наконец, наступит «век Африки»? Я тоже задала вопрос – как он относится к известному высказыванию Спинозы относительно того, чем умный человек отличается от дурака, на который Спиноза ответил нечто вроде того, что умный – это человек, способный двигаться по контуру внешней вещи, в то время как дурак каждой вещи придает свой собственный контур? Раздался хохот, и стало очевидно, что большинство зала вовсе не разделяет идею универсальности западной модели модернизации. И я тоже достаточно долгое время пребывала в уверенности в том, что должны расцветать все цветы, все культуры хороши по-своему и нет универсальной линейки, по которой можно сопоставлять степень их «современности» или «архаичности». Я думала так до

тех пор, пока не оказалась в Индии, в Бомбее на Всемирном Социальном Форуме. С этим связан мой второй пример, который приоткрыл мне «другую сторону медали». Однажды вечером, выйдя из отеля, я увидела в темноте какое-то копошение на улице, среди кошек, собак, бегающих крыс... Когда я приблизилась, то с изумлением обнаружила, что это, вообще говоря, люди! Всякое желание прогуливаться и дышать воздухом сразу пропало, я уже собиралась повернуть обратно в отель, как вдруг из тумана прямо передо мной появилась фигура европейца. Увидев его умиротворенное лицо, я спросила, что он делал на улице. Он ответил, что он австриец, давно живет в Индии и вышел совершить свой обычный вечерний моцион, поскольку днем в Бомбее слишком жарко. И мне вдруг пришла в голову мысль, что этот европейский человек в своем сознании уже принял кастовую систему. Он отказался от глубинного основного принципа европейского проекта Просвещения – категорического императива! Он принял модель, по которой граница между людьми и не людьми проходит внутри рода человеческого. И, кстати, совсем недавно это было вполне применимо к нашим крепостным предкам, которых можно было покупать, продавать «на вывод», и это всерьез рассматривалось как наша культурная специфика! Даже сейчас иногда можно услышать, что ужасы крепостного права сильно преувеличены, а на самом деле это чуть ли не наша добрая национальная традиция, мол, крестьяне любили своих хозяев, а дворяне заботились о крестьянах. Вот такие вещи просачиваются постепенно в наше европейское сознание под видом «возвращения к корням». Так вот, «корни» бывают разные, и надо уметь среди них различать то, что необходимо преодолевать, и то, на что необходимо опираться для дальнейшего развития. Можно признавать ценность особенностей тех или иных культур, но есть вещи, которые вырвавшиеся вперед цивилизации действительно открыли для всех. И Шекспир, и Гегель, и Толстой в материале и пространстве своей культуры открыли какие-то важные вещи для всех народов, для всего человечества. Кстати, когда я высказала эту мысль на форуме в Бомбее, меня поддержали и сами индийцы.

М.Т. Степанянц. Трудно оценить поведение иностранца – белого человека, о котором Вы говорили, иначе, чем как проявление обыкновенного расизма. Таковой был характерен для подавляющего большинства миссионеров. Прочтите, что писали о колониальных народах английские, французские миссионеры, и вы убедитесь в этом. Ни один индус не будет говорить о людях низких каст как о животных. Потому что индусы к животным относятся иначе, чем «цивилизованные» европейцы. Их отношение к природе, и животному миру в частности, определяется одной из важнейших культурных универсалий индийской цивилизации – верой в трансмиграцию души, т. е. в *сансару*. Гегель высокомерно рассуждал о том, что в Индии «нет места человеку, поскольку тот рассматривается не иначе как «временная манифестация Одного», т. е. Брахмана-Абсолюта. Ему, как и другим европейцам, воспитанным в духе Просвещения, претило то, что в Индии человек не выделен из природы. Но сегодня именно эта слитность, гармония человека с природой, столь характерная для культур Индии, Китая, Японии и др., оценивается как бесценный дар, который необходимо не только сохранить, но и передать тем, кто проявляет подлинную заинтересованность в спасении современной цивилизации от экологических угроз.

А.Г. Глинчикова. Теперьотреагирую на вопрос, который поставила Юлия Вадимовна: что делать, когда религиозные моменты становятся существенными в условиях нашей страны и всего глобального сообщества?

Важно понимать, что секуляризация создала определенное общее пространство для бывших мусульман, бывших православных, для всех, чтобы можно было выйти на какую-то площадку и договариваться с тем, чтобы культурное религиозное различие не перерастало в политический конфликт. И не случайно именно на базе секулярного сознания стал возможен интернационализм. Поэтому, разумеется, абсолютный отказ от секуляризации и возвращение к таким фундаменталистским «корням» опасно и чревато не только конфликтом, идущим изнутри, из самих религиозных различий, но и создает благоприятную почву для политического манипулирования религиозно настроенными людьми с целью разжигания политических конфликтов. Поэтому я бы поставила вопрос следующим образом: *неизбежно ли возвращение к корням влечет за собой политические конфликты или возможен такой вариант «возвращения к корням», который, напротив, позволит выйти на какой-то новый уровень межрелигиозного, межкультурного диалога?* Моя позиция такова, что это возможно, и я скажу, почему и при каких условиях это возможно.

Я думаю, и мои исследования это подтверждают, что диалог нужно вести не между исламом вообще и христианством вообще, не между буддизмом вообще и конфуцианством вообще. Внутри всех этих религиозно-цивилизационных форм существуют тенденции, которые направлены на развитие, эволюцию, диалог. И есть другие тенденции, направленные на консервацию, на монолог, на силовое навязывание своей позиции и конфронтацию. Очень важно внутри каждой цивилизационной парадигмы выделять те тенденции и силы, которые направлены на развитие и готовы к диалогу, и начинать с ними разговор. Необходимо искать площадку для этого диалога. Какую форму это будет приобретать, покажет время. Мой опыт пока свидетельствует, что это возможно. У меня есть коллеги в мусульманских университетах, в католических университетах, которые прекрасно знают, кто такой Иммануил Кант, Карл Маркс, Макс Вебер, и одновременно глубоко знакомы со своей религиозно-культурной традицией и интересуются иными религиозно-культурными традициями, относясь к ним с уважением. С ними можно и нужно вести диалог. И в этом смысле этап секуляризации и секулярных знаний тоже создает определенные предпосылки и инструменты для подобного религиозно-ценностного диалога. Нам сейчас необходимо развивать такую «транскультурную экзегетику» с тем, чтобы уметь понимать другого в том виде и в той цивилизационной форме, в которой он выражает какие-то всеобщие для нас, людей, максимы.

Вопрос из зала (Андрей Родин). Мариэтта Тиграновна, в начале, когда Вы рассказывали об Иранской революции, Вы сказали, что люди выступали против глобализации. Я хотел бы уточнить – против глобализации или против Америки?

М.Т. Степанянц. Против Америки как воплощения глобализации, ее главной силы... Азиатам (например, Махатме Ганди, Рабиндранату Тагору, Джавахарлалу Неру) более всего претит радикализм светского характера. И они, по моему мнению, совершенно правы. Любая вера – дело личного выбора. Поэтому не надо ничего навязывать сверху: ни атеизм, ни религиозность. Во всех религиях есть нормативная религиозность и индивидуализированная, наиболее полно проявляемая у мистиков, которые полагают, что каждый должен искать бога не в мечети, церкви, храме, а в своем сердце. В 1996 г. я выступала на международной конференции в Белграде с докладом на тему «Межрелигиозный диалог против межрелигиозной враждебности».

В нем я высказала мнение о том, что диалог наиболее перспективен на базе мистицизма, присущего всем вероучениям. В Болгарии моя позиция не была понята, хотя позже, в 2005 г., на Первом Пекинском форуме ее поддержали.

Вопрос из зала (Андрей Родин). А может ли быть так, что большая часть проблемы – в отождествлении глобального и западного? Мне кажется, что в России, Иране и Индии люди называют глобальное американским или западным.

М.Т. Степанянец. В наше время глобализация с претензией на глобальное господство отождествляется с политикой и пропагандой, проводимыми США. В недалеком прошлом глобализация проявлялась в колониализме. На Западе правящие элиты не готовы понимать глобализацию как культурное равенство в многообразии. Недавно я прочла статью «Перспективы глобализации и демократии» Роберта Скидельски, члена палаты лордов парламента Великобритании, почетного профессора Университета Уорвик. Лорд-профессор признается, что всего двадцать пять лет назад он был в числе тех, кто разделял взгляды Ф. Фукуямы о «конце истории» и движении к единой цивилизации. Р. Скидельски осознал ошибочность прежних своих взглядов. Сегодня, признает он, любому мыслящему человеку трудно поверить в прогнозы глобалистов. Правда состоит в том, глобализация пошла на попятную, наблюдается кризис и крушение западной цивилизации. В этой ситуации мы, пишет он, пытаемся обнаружить альтернативные модели. Одно из препятствий на этом пути – убежденность Запада в том, что западные ценности должны доминировать и что Запад не будет в безопасности, пока остальной мир не воспримет эти ценности. Это фактически западная идея о том, что мы здесь, на Западе, знаем, как развиваться, а вы только следуете за нами и должны нас догнать. Если вы этого не делаете – вы поступаете неверно. «Не существует единого пути, и история – это не линейный процесс, не вектор, ведущий к некой всеобщей истине. Скорее, это несколько путей, которые дают шанс для межкультурного общения, экономического взаимодействия и мирного развития»³.

Комментарий из зала. У нас есть единая финансовая система, и когда в Иране выключили SWIFT, там начался голод. Они разрушили экономику. Я не буду спорить про Иран, но с теоретической точки зрения мне думается, есть большая ошибка в том, что вещи, которые являются универсальными, такие как ценности Просвещения, равенство, кем-то не принимаются.

М.Т. Степанянец. Я ставила вопрос о взаимосвязи общечеловеческих и национальных ценностей, но не могу сказать, что решила его. Хотя статья на эту тему получила поддержку читателей. Я имею в виду опубликованную в 2008 г. в журнале «Диоген» (на английском, французском и китайском языках) статью под названием «Культурные универсалии versus всеобщие ценности?» (Cultural Essentials versus Universal Values?).

А.Г. Глинчикова. Разделять «глобальное» и «национальное», конечно, необходимо. И я совершенно согласна с тем, что часто общечеловеческие тенденции выдаются за западные, а западные – за общечеловеческие. Но различать их достаточно сложно, поскольку все общечеловеческие тенденции не существуют в чистом виде, они всегда выражены в том или ином конкретном цивилизационном материале и, как правило, отлиты в формы той цивилизации, которая по тем или иным причинам вырывается вперед в экономическом и социокультурном плане. Поэтому отождествление «глобального» с «западным», хотя и неправомерно, но отнюдь не случайно. Однако «разделе-

³ Скидельски. Р. Перспективы глобализации и демократии // Россия в глобальной политике. 7 июня 2016. URL: <http://www.globalaffairs.ru/global-processes/Perspektivy-globalizacii-i-demokratii-18201> (дата обращения: 05.12.2016).

ние» глобального и национального представляет серьезную научную проблему, это совсем не просто. Причем и сам Запад страдает сегодня от этой «неразделенности». Возвращение к традиционным ценностям на самом Западе свидетельствует о том, что он тоже переживает тяжелейший кризис своего мировоззрения, связанный с глобализацией. Он вдруг, наконец, понял, что не универсален, и перед угрозой утраты своей идентичности начал закрываться, выстраивать интеллектуальные, духовные и даже политические стены между собой и остальным миром.

М.Т. Степаняц. Иранцы пошли на большие жертвы, но они и многого достигли. Революция не смогла разрушить культуру. Это великая традиция, истоки которой уходят вглубь веков, далеко прежде прихода в Персию мусульманской цивилизации.

Вопрос из зала. Когда вы говорите о возвращении к корням в России – что надо иметь в виду: возвращение к царскому самодержавию или возвращение к СССР? Но ведь СССР был попыткой отойти от кастовости, от кастовой культуры для избранных, а сейчас идет архаизация, возвращение к кастовой культуре.

А.Г. Глинчикова. Большое спасибо за вопрос. Еще раз хочу подчеркнуть, что, с моей точки зрения, существует две причины «возвращения к корням». Первая – сверху, от элиты. В основе этой тенденции лежит стремление чем-то заменить коммунистическую идеологию, причем в ее наиболее патерналистском варианте. Раньше у нас была партия – ум, честь и совесть – тот инструмент, который элита использовала для интеграции и консолидации общества и легитимации своей патерналистской власти. Сейчас это невозможно, поскольку произошел кризис этой модели и этой идеи. И возник вопрос – чем заменить коммунистическую идеологию, что еще положить в основу национальной идентичности и кто должен стать субъектом формирования этой идентичности? Часть элиты хотела бы опереться на православие в качестве базовой идеологии, так же, как это делали Романовы. Поэтому при всем различии между сталинским коммунизмом и романовским самодержавием, православием, народностью, у них есть нечто общее – стремление обосновать с помощью идеологии свое право бесконтрольно распоряжаться обществом в своих интересах. И здесь большой разницы нет.

Но есть другая альтернатива – когда субъектом консолидации и интеграции является общество. Для того чтобы стать этим политическим субъектом, обществу очень важно вернуть себе уважение к различию между добром и злом, вернуть себе нравственные ценности, которые неразрывно связаны с его культурой и которые бы позволили ему восстановить внутреннее доверие людей друг к другу и уважение. Ведь общество становится по-настоящему гражданским, когда не кто-то извне его сгоняет в одно целое, а когда это целое вырастает изнутри общества как продукт согласия людей по поводу важных для них общих ценностей и защиты общих интересов. Не только в западной, в любой культуре существуют ценности личности, которые позволяют людям уважать свои и чужие интересы и ограничивать свой эгоизм, если он становится разрушителен для существования общественного целого, т. е. та система ценностей, которая лежит в основе гражданских форм консолидации. Я обнаружила, что нам совсем не нужно отказываться от своей культуры, чтобы сформировать современный гражданских социум, но нам нужно в своей культуре и своих традициях открыть заново, выделить именно те, которые этому способствуют, и отличить их от тех, которые этому препятствуют. Для этого пришлось отступить достаточно далеко в глубь нашей

культуры, в ее религиозный слой и там, на этом уровне проследить переплетение и зарождение конфликта двух противоположных нравственных тенденций, индивидуализирующей и деиндивидуализирующей, с тем, чтобы опереться на нашу религиозную индивидуализирующую тенденцию. В 19 в. конфликт этих двух тенденций меняет форму с религиозной на светскую. Важнейшие индивидуализирующие компоненты нашей религиозности проявились и стали нам доступны в русской литературе 19 в. Вот я, например, унаследовала и вышла на религиозную проблематику не через воцерковленность, а через Ф.М. Достоевского, через А.С. Пушкина, через отлученного от церкви Л.Н. Толстого.

Вопрос из зала. Мой вопрос по поводу теории модернизации. Для вас очевидно, что такое архаизация, а для меня нет. То, что происходит в Индии – типичная модернизация: золото отнять, касты вернуть, сделать Индию жизнеспособной, конкурентоспособной. По поводу доклада Аллы Григорьевны: модернизация – это движение от коллективизма к индивидуализму, а архаизация – это к коллективизму и патернализму? Всегда ли мы должны читать Вебера и видеть дух капитализма? Для меня это спорно. Может, этот «дух» сконструировал Макс Вебер вместе с «этикой протестантизма»? Я вижу признаки архаизации в той же самой Реформации. Кальвин – море крови. Индия эту кровь не вылила в таких количествах, а вот Европа – вылила. Я вижу признаки архаизации в разрушении американского образования в середине 20 в. Я вижу признаки архаизации в том, что происходит в высшем образовании в России. Ведь «теории модернизации» разрабатывали для Африки. Каковы же, на ваш взгляд, критерии архаизации и модернизации?

М.Т. Степанянц. Я не случайно с самого начала говорила о том, что архаизация – не новое явление. В частности, я имела в виду Реформацию, когда обращение к истокам, высокая степень архаичности были направлены на реформирование христианского мира во имя его продвижения вперед. В 60–70 гг. я занималась исследованием, посвященным философской и общественной мысли в странах мусульманского мира. В своей кандидатской, а затем докторской диссертации, основное содержание которых было издано на русском, английском и арабских языках, я особое внимание уделяла реформаторским тенденциям в исламе. Честно говоря, я даже переоценила их потенции к успеху. Я питала иллюзии, что Восток пойдет по пути христианской реформации. Но буквальное повторение христианской модели реформирования на Востоке не удалось. Только Япония смогла преуспеть в этом, о чем очень содержательно писала присутствующая в зале Л.Б. Карелова в двух своих книгах.

Но напомним еще раз, что обращение к архаике – далеко не всегда мнимый возврат к прошлому во имя прорыва в будущее. Архаизация двулика. В Индии проводимая сверху архаизация хотя и преследует задачи экономического рывка, однако этот «рывок» в решении экономических проблем совершается за счет малоимущих. Страшно также то, что архаизация может привести к жестокой революции, как это случилось в Иране. Поэтому к ней надо относиться с осторожностью. Все знают, что традиции бывают разными. Есть традиции обогащающие, обращение к которым способствует обновлению. Но есть и традиции устаревшие. Например, в Индии таковым является *сапти* – самосожжение вдов во время обряда кремации мужа. А сейчас наблюдается (хотя и редкое) его возрождение. То же происходит и с запрещенным приношением в жертву людей во имя обретения поддержки богов или богинь при поиске клада, при рытье колодцев, строительстве и т. п.

Вопрос из зала. Не кажется ли вам, что это не архаизация, а просто работа культурного архетипа, который при определенных условиях начинает функционировать?

М.Т. Степаняц. Вы правы, в перечисленных выше случаях проявляется влияние архетипов как отпечатков, постоянно повторяющихся типичных опытов, склоняющих нередко к их эмпирическому повторению.

А.Г. Глинчикова. Когда мы готовили эту встречу, мы просто искали слово, обозначающее стремление использовать прошлое для легитимации новых тенденций. А традиция – это совокупность норм, сформированных обществом в ходе своей истории, которые обеспечивают воспроизводство этого общества, его выживание из поколения в поколение, сохранение моральных и нравственных устоев этого общества.

По поводу индивидуализма и коллективизма. Вы спросили: коллективизм – это архаизация, индивидуализм – это модернизация? В двух словах тут не ответишь. Дело не в коллективизме и индивидуализме. Дело в ценности личности. Индивидуализация как реабилитация ценности каждой человеческой личности, понимание общества как совокупности уникальных личностей, которые по праву являются целью для самих себя и друг для друга, а не средством для чего-то еще. С зарождения этого отношения к человеку и начинается собственно Современность, эпоха Модерна, модернизация. Ведь и в Европе, а не только в Африке или России, были времена, когда личность не воспринималась как цель, как ценность. Это возникло в эпоху Возрождения, и потом чуть позже в эпоху Просвещения западные общества стали приводить политическую и социальную системы в соответствие с этим новым типом индивидуализации, с этим новым типом отношения человека к самому себе и миру, чтобы новому типу личности было более комфортно экономически, политически и социально. Ведь до этого доминирующим были другой, средневековый тип личности, которая вообще не рассматривала себя как самостоятельную ценность. Поэтому важнейшим этапом модернизации не только для России, но и для Запада был переход от традиционного средневекового патерналистского типа личности к современному индивидуализированному. Об этом много писали – и Гуревич, и Хабермас, и Дюмон, другие авторы. Переход к пониманию личности как цели, как высшей ценности для себя и для другого – это несомненная модернизация. Но это совершенно не противоречит принципам коллективизма. Вопрос стоит иначе – коллективизм как и к каким личностям? Идет ли речь о коллективе личностей, которые уважают себя, свои интересы и права, обязанности друг друга, или о коллективе личностей, полагающих, что «лес рубят – щепки летят», как говорила моя бабушка, которой хотя и не нравился сталинизм, но в интересах сохранения справедливого социального строя «лучше уж посадить десять невиновных, чем упустить одного врага». Вот в этой ментальности, питавшей почву для легитимации сталинской власти, и проявляются следы традиционалистского неиндивидуализированного типа личности.

Вопрос из зала. Кто говорит, что в советское время все было благополучно, – либо кривит душой, либо не понимает, что он говорит. Другой пример – Китай: то же поругание Конфуция, гонения на даосов, и тоже зашли в тупик. И только в 1978 г. при Ден Сяопине они вернулись к конфуцианским традициям, и это дало импульс китайским реформам. Мы в этом отношении от них отстали – и где мы сейчас? Мой вопрос к Мариэтте Тиграновне. Вы сказали, что в Индии были найдены основы для модернизации. Какие это основы, какие традиции?

М.Т. Степаняни. Вы задали очень важный вопрос, который сегодня часто ставится самими азиатами и исследователями-востоковедами. Вопрос в конечном счете сводится к следующему: «Возможна ли модернизация без вестернизации?». Я попробовала ответить на него, пытаясь найти социально-культурные основания модернизации Индии, и перечислила в статье ряд существующих в индийской культуре концептов, которые могут благоприятствовать модернизации, точнее, развитию⁴. Так, например, вторым после варновой, кастовой системы «столпом» индийского социума, веками обеспечивавшим его устойчивость и стабильность, является *ашрама*, в соответствии с которой выстроена «возрастная» вертикаль. Речь идет о четырех ашрамах. Система «*ашрама*» обеспечивает не только стабильность, она вполне способна содействовать «мобилизации» к активной, инициативной деятельности человека. Все зависит от того, на какие составные части указанной системы делается акцент. В условиях, выдвигаемых ускоренной модернизацией, более всего задействован принцип *артха*, причисляемый к «четырем человеческим целям», особо значимый во второй период жизни – *ашрамы* домохозяина.

Артха (*artha* – суть, польза) – принцип, предусматривающий разумное практическое поведение в конкретных житейских условиях. Такое поведение особенно необходимо для «домохозяина», долг которого приобретать и надлежащим образом использовать материальные блага. *Артхе* как цели человеческого существования посвящен знаменитый трактат «Артхашастра». Хотя в «Артхашастре» *артха* мыслится прежде всего как объект устремлений царя и соотносится с приобретением земель, население которых может быть обложено податями и повинностями, допускается и более широкая интерпретация этого принципа. *Артха* может пониматься вообще как одна из человеческих целей. Более того, иногда именно *артха* считается реализацией **всех целей** в целом. Явно под влиянием традиции «Артхашастры» знаменитый комментатор «Законов Ману» Медхатитхи предписывал царю в случае вынужденного выбора между следованием *дхарме* (религиозному долгу) и большими потерями для *артхи* отказаться от первого.

Вопрос из зала. Меня немного удивило, что вы в своих выступлениях не говорили о ситуации постмодерна, о влиянии глобализации, о диалоге культур. Вписывается ли архаика в эти процессы? Второй вопрос о роли Интернета. Сейчас растет совершенно новое «поколение социальных сетей», может ли это поколение «возвращаться к корням» и впитывать в себя архаику? Действительно ли оно готово социализироваться в тех старых традициях православия?

М.Т. Степаняни. Если я правильно поняла Вас, Вы спрашиваете, насколько в Индии используют «продукты» современной западной культуры, вроде Инстаграм? В Индии такого рода заимствование имеет место и называется «глокализацией». Примеров немало. Нередко символы западной культуры претерпевают трансформацию таким образом, чтобы войти в контекст местных культур, стать значимыми и узнаваемыми индийской многонациональной, этнически разнообразной общественностью. Показательным примером глокализации в Индии является отношение к культурным героям современной детской и подростковой среды. После того как американские комиксы было разрешено издавать в Индии, в характеры и действия главных героев были внесены существенные поправки для того, чтобы не задеть религиозные чувства индийской аудитории. Питер Паркер из Нью-Йорка стал

⁴ Степаняни М.Т. Социально-культурные основания модернизации Индии // Полис. 2012. № 1. С. 26–42.

Павитром Прабхакаром из Бомбея. Радикально поменялась и концепция обретения Павитром сверхъестественных сил: если в американской версии эти способности усиливаются радиоактивным излучением, то в Индии герой получает силу от йога, совершающего над Павитром соответствующий обряд, а главным злодеем является демон из индуистского пантеона. Кроме того, индийские мультипликаторы создают индийские персонажи детских мультфильмов: Кришна-ребенок, Хануман в детстве и т. д.

Думаю, однако, что глокализация, по крайней мере, в том виде, как она проявляется в Индии и других странах незападного мира, это скорее «косметические» приемы, прикрывающие происходящее. Здесь не задействованы собственные культурные потенции развития, обретения самобытного типа модернизации. У Индии имеется значительный потенциал для альтернативной глобализации, свободной от культурного космополитизма.

А.Г. Глинчикова. По поводу постмодерна. К нам он пришел не так давно. Но на самом деле, это уже вчерашний день, и сегодня он сменяется тем направлением мыслей, о котором мы с вами рассуждаем сейчас. Почему? Есть три ответа на вопрос, к чему ведет архаизация, что за ней стоит и как относиться к традиции.

Первый вариант – использовать традицию как точку, от которой отталкиваешься и движешься вперед, как то, на что можно опереться для дальнейшего развития. Второй вариант – превратить традицию в музейный экспонат, вокруг которого ты ходишь, смахиваешь с него пыль. Это мумификация традиции и превращение ее в сакральный компонент социальной жизни. И третий вариант – он исторически предшествовал первым двум – это глубинное разочарование и отказ от основополагающей традиции западного общества, от рациональной модели Модерна, от всякой универсальности. То, о чем мы говорим сегодня – попытка преодоления этой ситуации. Теперь о современной молодежи и современном обществе. Когда я писала книгу о Расколе в 90-е годы, все говорили мне – да кому это может быть интересно? А сейчас, к моему ужасу, старообрядчество становится какой-то удивительной модой. Все кинулись отращивать бороды с 18 лет. Но это курьезные моменты. А есть и более существенные. Для поколения моей дочери, скажем, тема морали, причем никак не навязанной, – это уже вопрос номер один. Это уже не поколение пепси 90-х годов. Отказ от телевидения, акцент на воспитании детей. При этом речь не идет о возвращении к домострою. Они сохраняют все ценности, связанные с суверенитетом личностного начала, личностного выбора, личностного роста, и детей своих стремятся воспитывать прежде всего как личностей. Как это связано с темой старообрядчества? Ведь это был тоже очень трудный момент кризиса государственности в России в XVII веке, когда люди сами стали организовываться, формировать сообщества, эти сообщества создавали свои новые механизмы управления, новые формы предпринимательской деятельности с опорой на национальные традиции. И сейчас современная молодежь очень активно формирует новые механизмы взаимодействия, объединения по интересам для защиты своих жизненных целей, используя новые сетевые технологии. Разумеется, это не старообрядчество, но, как это ни странно, многие моменты этих форм активности повторяют важнейшие алгоритмы общественной самодетельности российского общества, проявившиеся еще в старообрядчестве. Вы можете даже ничего не знать о ценностях старообрядцев, но ведь многие их ценности впитаны нами даже не из религиозной, а уже вполне светской, художественной традиции русской литературы.

Вопрос из зала. Вы полагаете, что можно вернуться к той старообрядческой традиции?

А.Г. Глинчикова. К сожалению или к счастью, но вернуться к прошлому нельзя. Дело в том, что, когда я писала книгу о Расколе, я не была старообрядкой, я была просто ученым. И для того, чтобы понять, почему наше общество никак не может преодолеть эту патерналистскую модель политического поведения, почему оно все воспроизводит и воспроизводит ее в разных формах от Романовых и сталинизма к современности, мне пришлось пройти по исторической цепочке модернизации нашей российской жизни в поисках этой социальной травмы, обусловившей особенности нашего политического поведения на протяжении нескольких столетий. Но когда я эту книгу написала, на меня вышли старообрядцы, ныне живущие. И они, именно они, первыми протянули мне руку. Соприкоснувшись с этим миром благодаря своей книге, я увидела настоящих аскетических священников. Поначалу мне очень понравился этот мир, и я по-прежнему с большой симпатией и уважением отношусь к этим людям. Понимаете, в истории бывают моменты, когда многое возможно и из какого-то течения может развиться множество новых тенденций. Ведь и традиция жива лишь до тех пор, пока она рождает что-то новое. Я понимаю, что из этого выросло многое, в том числе и русская литература. Из Аввакума вырос и Пушкин, и Достоевский, и митрополит Корнилий. В этом смысле мы все в той или иной мере являемся наследниками русского старообрядчества. Поэтому не обязательно всем становиться старообрядцами. Но очень важно понимать, что ценность личности, индивидуализированной морали, религиозности – это ценности не только западные, что и у нас была эта традиция и нам есть на что опереться при формировании современной общественной среды.

Ю.В. Синеокая. Спасибо большое всем участникам за блестящую беседу!

Список литературы

Аятолла Хаменеи. Кто опирается на Запад, потеряли разум // Iran.ru. 6 июля 2016. URL: http://www.iran.ru/news/analytics/101168/Ayatolla_Hamenei_kto_opiraetsya_na_Zapad_poteryali_razum (дата обращения: 05.12.2016).

Скидельски. Р. Перспективы глобализации и демократии // Россия в глобальной политике. 7 июня 2016. URL: <http://www.globalaffairs.ru/global-processes/Perspektivy-globalizatsii-i-demokratii-18201> (дата обращения: 05.12.2016).

Степанянц М.Т. Социально-культурные основания модернизации Индии // Полис. 2012. № 1. С. 26–42.

Gohwalkar M.S. We, or Our Nationhood Defined. Nagpur: Bharat Publications, 1939. 82 p.

Turn to archaism: is it a setback or a build-up for a new breakthrough?

Alla Glinchikova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation. Moscow State Pedagogical University. 88, Vernadsky prospect, Moscow, 119571, Russian Federation; e-mail: alla.glinchikova@gmail.com

Julia Sineokaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

Marietta Stepanyants

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: marietta_35@mail.ru

The turn to archaism in contemporary political development has been at the centre of recent debates in Dostoyevsky Library in Moscow, forming part of the *Rejoinders in a dialogue* series. It seems that the enthusiastic interest for the effects of globalization is being succeeded by the dominance of a new traditionalism. If in the past archaism in politics manifested itself mostly at local level, today it is becoming a universal phenomenon, which is due to both intrinsic and global factors, such as the crisis of the Western model of modernization. What drives this tendency and where is it leading? Does it unavoidably result in political conflicts or, on the contrary, could it help to open new forms of intercultural dialogue and understanding? Is it right to equate 'Global' and 'Western' in politics? What is common and what is specific in the process of restoring 'traditional values' in the West, in Russia, and in such countries as Iran and India? What are the main distinguishing indicators of modernism and archaism in politics? Participants in the discussion, while observing the parallels between the archaist trend in today's Eastern countries and the Old Believers movement in 17th-20th century Russia, on the one hand, and between the European Reformation and the reformatory processes outside the borders of the Christian world, on the other hand, agreed that the question, how the new rise of traditionalism should be dealt with, can be answered in three possible ways. The first way is to treat tradition as a museum artifact, to use it for legitimation of obsolete political relations. The second, 'post-modern' approach implies a deep disappointment with tradition and total rejection of any connections with past. The third way, promoted by scholars participating in the present dialogue, is to make use of the tradition as a starting point for new modernizing efforts and the basis for promoting intercultural understanding.

Keywords: turn to archaism, globalization, modernization, values, institutions, religion, Old Believers, Reformation, nationalism, tradition

References

Ayatollah Khamenei. "Kto opiraetsya na Zapad, poteryali razum" [Those who rely on the West lose their mind], *Iran.ru*. 2016, July 6 [http://www.iran.ru/news/analytics/101168/Ayatolla_Hamenei_kto_opiraetsya_na_Zapad_poteryali_razum, accessed on 5.12.2016] (In Russian)

Golwalkar, M.S. *We, or Our Nationhood Defined*. Nagpur: Bharat Publications, 1939. 82 pp.

Skidelsky, R. "Perspektivy globalizatsii i demokratii" [Prospects for globalization and democracy], *Russia in Global Affairs*, 2016, 7 June [<http://www.globalaffairs.ru/global-processes/Perspektivy-globalizatsii-i-demokratii-18201>, accessed on 5.12.2016] (In Russian)

Stepanyants, M. "Sotsial'no-kul'turnye osnovaniya modernizatsii Indii" [Sociocultural bases for the modernization of India], *Polis*, 2012, No. 1, pp. 26–42. (In Russian)

О ПОЛЬЗЕ И ВРЕДЕ БИОГРАФИИ (ДЛЯ) НИЦШЕ

Участники: *М.О. Бикбулатова, И.А. Эбаноидзе*
Организатор проекта и ведущая – *Ю.В. Синеокая*

Мария Олеговна Бикбулатова – философ, кинокритик; e-mail: bikbulatovamaria@gmail.com

Юлия Вадимовна Синеокая – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: jvsineokaya@gmail.com

Игорь Александрович Эбаноидзе – кандидат филологических наук, старший научный сотрудник. Институт мировой литературы РАН. Российская Федерация, 121069, г. Москва, ул. Поварская, д. 25А; e-mail: igebano@mail.ru

В беседе говорится о том, может ли знание биографии Фридриха Ницше быть полезно для понимания его философских идей, в каком соотношении могут находиться представление о биографической личности философа и восприятие его текстов, допустима ли здесь взаимная корректировка. Также предпринимается попытка разобраться, в каком смысле та или иная биография может затруднять понимание работ Ницше и дальнейшее развитие заданных им векторов мысли. Собеседники ставят целью выявить, какой должна или может быть биография философа, чтобы она способствовала, а не мешала продуктивной работе с его наследием; для этого проводится критический анализ различных биографий, мотивации биографов и ее совместимости с ницшеанской картиной мира. В связи с этим ставится вопрос о том, что значит соответствовать этой картине мира, так ли это необходимо для работы биографа и может ли качественное жизнеописание быть выполнено совершенно в другом ключе. В свою очередь, обсуждаются и сопоставляются различные образы Ницше, которые могут радикально отличаться друг от друга именно в силу различных целей тех, кто воссоздавал и продолжает воссоздавать эти образы. И наконец, собеседники размышляют над тем, какие еще применения биографии Ницше возможны и в чем специфика биографии именно этого философа, в мысли которого его собственная жизнь, ее повороты и детали, играет такую важную роль, а также над тем, как Ницше выстраивает автобиографии в своих произведениях и как именно он пользуется этим автобиографическим ресурсом.

Ключевые слова: биография, философия Ницше, декаданс, «здоровое» и «больное», психология разоблачения, Entlarvungspsychologie, персональный миф

Ю.В. Синеокая. Дорогие коллеги, сегодняшняя встреча в рамках цикла «Реплики» совместного проекта Института философии РАН и московской городской библиотеки им. Ф.М. Достоевского посвящена интеллектуальному наследию Фридриха Ницше. Как наши постоянные слушатели помнят, осенью и зимой 2015 г. в стенах библиотеки состоялась целая серия лекций и бесед о творчестве этого философа, определившего во многом европейскую и отечественную философию XX столетия. По итогам презентаций в библиотеке подготовлены к печати две книги, которые выйдут в свет к концу этого года. Первое издание – сборник «Творчество Ницше в историко-философском контексте», состоящий из статей, написанных участниками проекта по мотивам прочитанных ими лекций и иллюстрированный цветными фотопортретами философов и их слушателей. Вторая книга, публикуемая издательским домом ЯСК при поддержке издательского гранта РФФИ, представляет собой трехязычный том «Фридрих Ницше: наследие и проект», авторами которого являются тридцать четыре ведущих ницшеведа из тринадцати стран, откликнувшиеся на приглашение принять заочное участие в проекте «Анатомия философии».

Наш сегодняшний диалог предлагает обсуждение следующих вопросов: может ли биография такого философа, как Ницше, структурно повторить хотя бы некоторые из путей его становления? Может ли она продлить интенцию, прояснить, а не затуманить то, что Ницше пытался донести? Можно ли посредством биографии сделать доступным то, что содержалось в личности философа, но не в его работах? Я рада представить вам наших собеседников – это известный исследователь и переводчик на русский язык наследия Ницше, редактор-издатель Полного критического собрания сочинений Ницше в 13 томах, опубликованного издательством «Культурная революция» в 2005–2015 гг., Игорь Эбаноидзе. Игорь – постоянный участник нашего проекта и автор статей в упомянутых мною сборниках. Наш второй гость – молодая талантливая исследовательница, философ и кинокритик – Мария Бикбулатова.

И.А. Эбаноидзе. Заголовок нашей беседы отсылает к названию работы Ницше «О пользе и вреде истории для жизни». Вопрос, который мы ставим, – какую службу пониманию философии Ницше может сослужить повышенное внимание к его биографической личности? При этом биография Ницше, так сказать, его биографическая личность, стоит в нашей заглавии на месте «истории», исторического знания, на месте же «жизни» оказывается Ницше как философ, его идеи. И это неслучайно. Идеи Ницше стоят в основании «философии жизни», они пытаются быть имманентными самой жизни и даже нести прагматический по отношению к жизни характер. Именно жизнь, а не дух или мышление есть данность философствования Ницше. И в свете этого мне как раз представляется, что знание истории – то есть, в нашем случае, биографической личности Ницше – чрезвычайно существенно и для понимания его философии. Это та конкретная жизнь, которая философствует в его трудах о жизни. Конечно, существует опасность редуцировать философию Ницше к его личности. Но есть другой, гораздо более интересный и благодарный путь: видеть через призму одновременно его биографии и творчества всю сложность взаимоотношений жизни-субъекта и жизни-объекта философствования.

М.О. Бикбулатова. Не лишним в нашем случае будет обратиться к собственно сочинению Ницше «О пользе и вреде истории для жизни» и вспомнить, что его автор говорил о том, чем опасна и чем полезна может быть история.

И.А. Эбаноидзе. Да, и я буду очень признателен, если Вы это сделаете. Только прежде я бы еще хотел добавить, что Ницше, в отличие от многих других мыслителей, философствует, совершает определенные шаги, имеющие философское измерение, еще и самой своей жизнью. Разумеется, могут быть и аспекты вреда, и аспекты пользы биографии для Ницше, но одно я хочу постулировать сразу: именно в случае Ницше совершенно невозможно, говоря о его философии, игнорировать его биографию.

М.О. Бикбулатова. Я бы выразилась по-другому. Я бы сказала, что он берет свою жизнь в качестве материала для своей философии. И в этом смысле его жизнь и труды, конечно, нельзя разделять. Он начинает писать биографию еще в юности и затем продолжает это в “Ессе homo”, как мы все знаем. Но одно дело Ницше, который так обращается со своей жизнью, а другое – его биографы, которые довольно часто так преподносят факты его биографии, что затрудняют понимание написанного им, в то время как все по-настоящему необходимое для работы с его текстами можно найти в них же. Но вернемся для начала к «О пользе и вреде истории для жизни». Ницше выделяет три основных рода истории: монументальный, антикварный и критический. У каждого из трех есть своя польза и свой вред.

Если говорить о монументальном роде истории – в нем в первую очередь важны не столько точность и верность фактам, сколько вдохновляющий образ, который человек может взять за ориентир. Чтобы не бояться совершать великие поступки, ему нужен сильный образ из прошлого, доказывающий, что нечто столь же великое уже имело место. Если говорить о биографии, то, с одной стороны, сильный вдохновляющий образ – это то, что она и должна создавать. Но с другой, Ницше – фигура очень многогранная. И если выбрасывать одни факты и делать акцент на других, то могут получиться образы вплоть до противоположных друг другу. К примеру, в биографии Уолтера Кауфмана¹ Ницше предстает ярким ненавистником антисемитов, а его к ним отвращение представляется одной из веских причин для прекращения дружбы между ним и Вагнером. А в недавно вышедшей на русском языке книге Рюдигера Сафрански² Ницше сам показан как антисемит, и некоторые его высказывания пугают даже семейство Вагнеров. Такой образ может быть весьма отталкивающим. Он может бросить тень на все, что Ницше писал.

Архивный род истории делает акцент на фактах, на нюансах и мелочах и их сохранении. Однако опасность такого подхода в том, что сохранение какого-нибудь артефакта ставится выше, чем создание чего-либо нового. Так, ницшеведы углубляются в выяснения, какой факт биографии имел место, а какой – нет. И погрязают в этих выяснениях настолько, что работа собственно с философией Ницше отходит на второй план. Тот же Кауфман настолько увлекается подробностями отношений между Ницше и Лу Саломе, что это уже начинает быть похожим на мыльную оперу, а не на биографию.

И.А. Эбаноидзе. Я согласен, что, имея дело с реальными биографиями Ницше, мы сталкиваемся с вышеперечисленными проблемами. Но давайте постараемся не расплываться на критику реально существующих биографических текстов о Ницше, которые мог написать кто угодно, а говорить как бы об идеальной биографии Ницше – о такой, которая старалась бы осветить философию его жизни, принести «пользу» в деле нащупывания главных узлов и нервов его философствования. Достаточно ли тут вообще такой благой

¹ Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4th ed. Princeton (NJ), 1974.

² Сафрански Р. Ницше: биография его мысли. М., 2016.

интенции или тут нужен какой-то определенный метод, чтобы не попасть в ловушки дешевого биографизма? Или наоборот, метод все испортит, превращаясь в догму, а нужна просто какая-то постоянная философская эмпатия?

И еще я хотел бы спросить по поводу только что сказанного Вами две вещи: когда Вы говорите, что все по-настоящему необходимое о Ницше (необходимое для понимания его текстов) можно вычитать из его же текстов, мне кажется, что это слишком буквальная вера ему на слово. Выходит, что важно только то, что он сам о себе сказал. Все остальное неважно. В том числе то, что он не хочет о себе говорить и что зачастую и оказывается главным для понимания, почему он мыслит так или иначе. Мне такое понимание представляется в корне неверным, даже с точки зрения самого Ницше, который, как известно, называет себя «психологом разоблачения» и видит, что главное в других кроется в тех, в том числе биографических, вещах, которые они бы сами о себе ни за что не сказали. С другой стороны, представление о личности Ницше полезно там, где его высказывания особенно провокативны. Когда он говорит о «миллионах неудавшихся» или, если хотите, «неудачников», которыми великий политик вправе пожертвовать в целях взращивания великого будущего. Или когда, с энтузиазмом описывая перспективы грядущей эпохи, констатирует: «...чтобы подготовить такое будущее, мы будем вынуждены отделить от общества меланхоликов, угрюмцев, нытиков, пессимистов и обречь их на вымирание»³. То, что он берет сторону сильных, «здоровых», а подчас проявляет больше эмоционального сочувствия к жестоким тираническим натурам, разумеется, неправильно было бы просто релятивизировать мягкостью его характера и обилием выпавших на его долю болезней и периодов физического бессилия. Однако биографический контекст тут все равно будет важен: ведь он покажет, что Ницше никогда не встречал прекрасных монстров или могущественных жестоких тиранов (разве что Рихарда Вагнера и свою сестру), напротив, его привычной средой общения была чрезвычайно интеллигентная, мягкая, гуманная среда, отталкиваясь от которой он находил свою инаковую идентичность. Все это «сокрушите добрых и праведных» из «Заратустры» имеет еще и свой биографический контекст. Если не знать этого нюанса жизненного пути Ницше, то можно некоторые вещи понять превратно. Хорошо написанная биография может помочь не впасть в подобные заблуждения.

М.О. Бикбулатова. Биография философа может выполнять разные функции. Она может быть развлекательной литературой про любимых персонажей, может пытаться что-то прояснить в его/ее философии, что якобы неясно из работ самого философа. Однако хотя последняя интенция вполне понятна, мне не кажется, что попытка корректировки восприятия работ мыслителя с помощью биографии является продуктивной. Во-первых, невнимательный читатель, который быстро пробежал глазами, скажем, «Антихриста», не будет удручать себя чтением биографии. Мне кажется, что биография философа может быть написана для разных читателей: и для тех, кто не занимается философией, однако питает интерес к той или иной фигуре, и для тех, кому очень близки работы данного автора, и они хотели бы узнать о его личности больше, и для профессиональных исследователей. Это могут быть разные биографии или даже одна, однако – как минимум в случае с Ницше – чего биография уж точно не должна делать, так это пояснять и корректировать мысль. Для этого есть целый ряд причин. Во-первых, в самих текстах его работ уже содержится все то, что нужно для понимания. Весь вопрос в том, как

³ Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 9. М., 2013. С. 127 сл.

читать эти тексты. Ведь если присмотреться повнимательнее, мы увидим, что Ницше вообще свойственно работать с контрастами: он может говорить о сильной, полной здоровья белокурой бестии в этом пассаже, а буквально на следующей странице превозносить силу слабости и болезни как познавательного механизма. Он намеренно противоречив, он создает подобные полярности, которых при желании можно насчитать очень много, и именно напряжение-притяжение между ними создает поле, в котором мысль активно и непрестанно движется.

Если же мы будем вырывать из контекста одно такое радикальное высказывание и пытаться как-то оправдать автора за него, мы рушим всю конструкцию, которая отлично работает и без нас. Во-вторых, философия Ницше – это философия невинности, философия, которая несет благую весть, что больше мы никому ничего не должны, ни перед кем не виноваты. И парадоксальным образом очень многие «ницшеведы» и «ницшефилы» все время оправдывают его мысль, и получается какая-то «виноватая философия невинности», то есть таким образом последователи в какой-то мере если не обнуляют, то снижают потенциал мысли самого Ницше. К тому же эти бесконечные попытки биографов все разъяснить достаточно высокомерны: большинство биографов считают Ницше гением, осуществившим прорыв, а его мысль – необходимой. Но по какой-то причине эта величина, этот великий мыслитель якобы оказывается неспособен достаточно отчетливо артикулировать свои мысли. Ему нужны вспомогательные конструкции-костыли, чтобы они наконец стали понятны читателю. Каким-то образом мощный мыслитель превращается в немощного мямлю, который шагу ступить не может без поддерживающих его под локти биографов, которые переводят его туманные речи на человеческий язык. Я не могу с этим согласиться. Я не считаю, что ницшевской философии нужны биографические костыли. Но биография может нести и другие функции. И тут я опять отсылаю к «О пользе и вреде истории для жизни». Мы можем выбрать для себя Ницше как сильную фигуру из прошлого, вдохновляющую нас на великое. Биография может создать для нас такой образ. Я думаю, он должен продолжать философию Ницше по интенции (в этом смысле хорошая биография Ницше – это биография, написанная по-ницшеански), быть множественным (то есть учитывать многогранность его личности и его маски), быть одновременно тонким и сильным, а главное – легким и радостным. Ведь это человек, который продумал тяжелейшую мысль и не остался ею придавлен, человек, написавший «Веселую науку» и так много говоривший о необходимости победить дух тяжести. Поэтому я негожую, когда биографы изображают Ницше жалким больным человеком. Может сложиться впечатление, что его философия – это только способ хоть как-то прожить эту несчастную жизнь. Конечно, все мы знаем, что у него были серьезные проблемы со здоровьем, а потом его и вовсе постигло безумие. Однако было бы ошибкой считать это аргументом против его философии, в которой столько места отведено силе и здоровью. Я бы сказала, что это высочайшая виртуозность – вытудить великое здоровье из такого болезненного состояния. Это и есть то глубинное здоровье, о котором он говорит.

Теперь к Вашему второму вопросу. Я не совсем понимаю, что Вы имеете в виду, когда говорите «верить на слово». Ницше использует свою биографию как материал, и я не думаю, что имеет значение, насколько он здесь правдив и честен. В стремлении докопаться до того, как было на самом деле, мне видится то самое упадочное стремление к истине любой ценой, о котором говорит Ницше. Вы действительно думаете, что, если будете знать, как все было в

действительности (если бы даже это было возможно, ведь мы всегда имеем дело с интерпретациями), это может как-то помочь, а не, наоборот, запутать? Я также Вам хочу напомнить слова Ницше о том, что нужно обладать достаточной стыдливостью, чтобы не срывать покрывало с истины, что, возможно, истина – это женщина, имеющая основания не показывать своих оснований. Я думаю, что Ницше имеет право на пространство личного, о котором он свободен как говорить, так и умолчать, и довольно бестактно пытаться в него врваться. В этом смысле, когда мы живо интересуемся подробностями жизни человека, о которых он сам предпочитает не распространяться, мы сильно походим на журналистов и читателей таблоида.

И.А. Эбанюидзе. Мне очень понравилось высказывание про биографов, которые поддерживают Ницше под локти, растолковывая нам его мысли. Это касается, на мой взгляд, прежде всего «биографов мысли», вроде Рюдигера Сафрански, который так и назвал свою книгу: «Биография мысли Ницше». Но это вообще сложная проблема: может ли толкование того или иного философа быть ино-сказанием его мысли или же это уже произнесение мысли толкующего? Является ли философское высказывание чем-то однократно-неповторимым, как прочерк молнии в небе, или философское высказывание – это такой туннель, который один мыслитель пробил в толще горы, и другие следом за ним могут еще и шлифовать стенки? Это огромный вопрос, но он не собственно биографический. А собственно биография касается событий жизни. Хотя, конечно, главное событие жизни философа – его мышление. Тут я возвращаюсь к тому, с чего начал: к соотношению жизни и мышления философа. В случае Ницше это соотношение особое. Он действительно, в том числе, выкладывает свою жизнь в текстах в качестве материала. И вот Вы спрашиваете, что значит верить или не верить ему при этом на слово. Мне кажется, Вы верите ему на слово, когда он говорит об обретении здоровья. Просто идти на поводу у его самоинтерпретации – это неверно, если только мы не хотим действительно монументализировать и, так сказать, отлить в бронзе его образ. И тут я могу привести совершенно конкретный и достаточный, на мой взгляд, пример: в начале “Ессе homo” он говорит, что собирает жатву своей жизни: «Не напрасно я хоронил сегодня мой сорок четвертый год – то, что было в нем жизнью, спасено, стало бессмертным»⁴. То есть он сам монументализирует себя в своей последней книге и накануне безумия. То, что было в нем жизнью, уже сделано им бессмертным. Остальное неважно и может истлевать. Если мы верим этому на слово, то мы считаем, что у Ницше была некая жизненная программа на сорок пять лет, что он все сделал, все сказал и идеально закруглил свой жизненный путь. Мы можем любить такой его образ, но если мы еще и верим ему только потому, что это им написано, то мы просто оказываемся некими продуктами его мифотворчества, даже не пытающимися разобраться, миф это или нет, и насколько он истинный. Вот чтобы в этом разобраться, и нужна биография.

М.О. Бикбулатова. Ну во-первых, мне кажется, метафоры прочерков и туннелей немного сбивают с толку. Я думаю, толкование тем и ценно, что оно – не просто прояснение (хотя толкование довольно часто и претендует на эту роль), это пространство встречи, места, где в потенции может зародиться новая мысль, содержащая при этом предыдущую. Проблема не в этом. Я не спорю, что биография может прояснить очень многое относительно хода мыслей. Но здесь я опять хочу вспомнить о том, насколько важным для Ницше был вопрос меры. Мера для него – не способ оставаться в покое и

⁴ Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М., 2009. С. 191.

не влезать в неприятности. Как раз наоборот: удерживание меры, равновесия – самая важная и напряженная работа. Вспомните хотя бы канатоходца из Заратустры или его рассуждения о декадансе, когда он говорит, что упадок – естественное и необходимое состояние, весь вопрос в мере. Поэтому если бы можно было к чему-то призвать биографов, то я бы призвала их именно к этому: не к отказу от деятельности в пользу работы лишь с трудами, а к соблюдению равновесия. К тому, чтобы не кидаться лихорадочно за фактом, не выгрызать его остервенело из забвения только для того, чтобы приложить его как мерило к мысли.

И еще раз по поводу веры на слово: Ницше и правда развивает определенную мифологию своей жизни, и мне кажется, что это видно по стилю, в котором написан тот же “Ессе Номо”, и для того, чтобы понять, что это мифология, не обязательно сверять факты, можно просто вслушаться в интонацию, в которой есть что-то от гомеровского эпоса. Он создает миф как форму выражения мысли, и, в общем-то, неважно, имел ли место тот или иной факт в реальности. Он может даже откровенно сочинять небылицы и выдавать их за эпизоды своей биографии. То есть, поймите, вопрос, верить или не верить Ницше, даже не стоит, истинность фактов, на мой взгляд, здесь глубоко вторична. Конечно, можно не доверять его ходу мысли, но это совсем другое дело, потому что нам здесь нужно критически подходить непосредственно к ней.

И.А. Эбаноидзе. Давайте попробуем под конец беседы взглянуть на соотношение личности мыслителя и его мысли по-другому, а именно – не как на альянс или мезальянс, а как на единственно возможное единство. Если мы по-картезиански представляем себе, что мышление – автономная субстанция, тогда нам нет дела до личности, тогда мы «чихали» на все биографии. Если нас, как Дильтея, «исключительность человеческого существования привлекает больше, чем любое обобщение», то мы будем расставлять совсем иные акценты. Биография – это самое исконное историческое знание. Можно сказать, что история началась с биографий: с жизнеописания великих мужей античности. Это были простые и ясные повествования: сей муж совершил то-то и то-то, слова его были такими, роста он был такого-то, а вот совершенные им деяния. С тех пор изменилось очень многое, в том числе сам род деяний, которые делают личность героем биографии. Великие люди интровертировались, больше действуют на внутренней арене, чем на внешней, и тот, кто говорит о них, пытается проникнуть в их внутренний мир. Как он это делает, насколько тонко или насильственно, неловко – это все может служить поводом к огромному числу нареканий. Этими нареканиями или же, наоборот, конструированием модели, как надо, была занята в последние сто лет теория биографии⁵ (например, Дильтей, Моруа, Сартр как конструкторы, а, скажем, Кракауэр и Бурдьё как критики). И даже если мы будем примерять к биографическому методу шкалу из работы Ницше, название которой мы перефразируем в нашей беседе, то все равно мы не найдем оптимального подхода, а будем только указывать на пользу или вред, скажем, монументального или критического или архивного метода. В конце концов, биографы – тоже личности, которых что-то привело к этому делу, к этому предмету исследования. И не в последнюю очередь их приводит к этому любовь и эмпатия. Самый известный немецкий биограф Ницше Курт-Пауль Янц был, например, музыкантом в оркестре и специально изучал философию для того, чтобы быть компетентным именно в качестве биографа философа. То есть интерес

⁵ См.: *Theorie der Biographie. Grundlagentexte und Kommentar*. В.; N. Y., 2011.

к личности может быть первичен, и ничто не может воспретить автору исследовать другую личность. Но на стадии исследования биографу, особенно работающему в поле истории философии, необходимо вырабатывать свой научный подход – какую именно биографию он пишет. И если он при этом совершает преступление против личности или мысли своего героя (а такое преступление иногда может иметь ценность, если автор делает самодостаточное высказывание), он должен сперва знать хотя бы, на какое преступление идет. Но еще прежде того, чтобы по возможности подстраховаться от преступления, он должен уяснить себе, досконально ли он знает то, что вообще может быть известно о его герое, и готов ли он иметь дело с этим материалом честно и нетенденциозно. Мне кажется, если бы биографы сперва ставили перед собой все эти задачи, то число биографий резко бы уменьшилось и это пошло бы данному жанру на пользу.

М.О. Бикбулатова. Я думаю, что в этом как раз и может помочь третий подход к истории, в нашем случае к биографии, – критический подход, который предполагает, что ценность биографии периодически ставится под вопрос. В том числе с помощью этого вопроса о ценности можно, с одной стороны, отсекал большое количество необязательных текстов, с другой – способствовать производству качественных текстов и задавать определенный вектор движения.

И.А. Эбаноидзе. Я бы еще хотел поговорить о той границе исследования, которая существует для философов, исследователей работ Ницше, но не для биографов. Я имею в виду, конечно, безумие Ницше. Эта та черта, перед которой останавливаются философские изыскания, потому что в продукции последней туринской недели большинство исследователей видит лишь симптом безумия. В то же время биографа это событие ничуть не останавливает, он идет дальше, и там, после наступления сумасшествия, было еще одиннадцать лет жизни, разные события и даже определенная апокрифическая литература: завещание Ницше и, например, сомнительные тексты, которые приписывались его перу, как, например, «Моя сестра и я».

М.О. Бикбулатова. Я думаю, что, во-первых, эта граница видится нам, если мы изучаем что-то линейно, и да, когда речь идет о биографии, движение в основном привязано к течению времени, хотя вовсе не необходимо. Но нам совсем не обязательно читать работы Ницше (да и кого угодно еще) таким образом, более того, его тексты располагают к, если можно так сказать, интеллектуальному пинг-понгу между работами разных лет; можно переходить от наиболее ранней мысли к наиболее поздней, причем очень продуктивно. В конце концов, мы можем строить исследование циклично, как бы создавая ритуурнель, на разных уровнях возвращаясь к важным для нас точкам. Во-вторых, граница между тем, что считать событием мысли, а что нет, существует всегда, просто в случае с безумием она наиболее заметна. Например, Ж. Деррида в своих «Шпорах Ницше»⁶ приводит этот знаменитый пример, когда в записях Ницше вдруг появляется странное «Я забыл зонтик».

И еще, прежде чем мы перейдем к вопросам, я бы хотела высказать одну идею, которая принадлежит не мне, а другой молодой исследовательнице Ницше из Самары, Марии Торховой. Когда я готовилась к этой беседе, я читала биографии разных авторов и много возмущалась тому, что авторы преподносят Ницше то больным, слабым и одиноким, то каким-то односторонне бойким поборником чистоты и здоровья, то копаются в очень личном, подчас

⁶ Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше // Философские науки. 1991. № 2. С. 118–142; № 3. С. 114–129.

создавая какие-то гротескные образы. И когда я делилась с Марией своим негодованием, мы вспомнили пассаж, в котором Ницше говорит, что есть события такого нежного свойства, что недурно бы их припорошить грубостью и поколотить палкой свидетеля, лицезревшего это событие, чтобы затуманить память об увиденном. Мне очень нравится мысль Ницше о том, что довольно часто истина не может быть высказана совсем открыто, что ей нужна маска или покрывало, более того, что маска как бы нарастает сама собой, потому как воспринимать такую мысль в чистом виде невозможно. И когда я все это излагала, Мария удивилась, почему же в таком случае я так возмущаюсь плохим биографиям и людям, искажающим образ Ницше. Ведь, по сути, Ницше и есть такое событие нежного свойства, которому необходима гротескная маска, и поэтому, может, и хорошо, что есть столько диких, сбивающих с толку образов Ницше. Когда биографы создают их, они и производят эту маску, припорошивают грубостью то, что не может быть просто воспринято. Послушав ее, я подумала, что и правда все эти образы не так уж и вредны, а может, даже в конечном итоге и полезны.

Ю.В. Синеокая. Игорь, а биография Ницше, которую пишете сейчас Вы для ЖЗЛ, будет, вероятно, критической?

И.А. Эбаноидзе. Я думаю, что нам после эпохи критицизма не помешала бы новая монументальная биография, но такая, я бы сказал, постмонументальная: располагающая контекстом критицизма и сознающая, что он не преодолевается просто волевым решением автора.

Комментарий из зала. Конечно, нужна хорошая биография Ницше, ведь очень многие интересные факты опускаются. Например, редко где подробно освещается, что Ницше был также музыкантом и писал музыку, а также что он писал афористически потому, что болел и не мог долго сидеть за письменным столом. Все-таки нужна биография, которая помогает читать Ницше.

И.А. Эбаноидзе. Вы знаете, тот факт, что он так писал из-за болезни, кажется общим местом, чем-то доказанным и логичным. Однако я недавно обнаружил путем сугубо филологического анализа, что эта знаменитая фрагментарность уже потенциально присутствует в его ранних работах. Скажем, в «Несвоевременных размышлениях» есть пассажи, которые без потери внутренней связности целого можно оформлять как цепочки афоризмов. А затем в поздних работах он восстанавливает эссеистичный и целостный стиль. Скажем, «Антихрист», который чисто внешне кажется снова афористично-дробленным текстом, на самом деле являет собой очень целостное сквозное письмо, а его паузы, оформленные как номера параграфов или афоризмов, по сути просто интонационные. То есть Ницше нужно было пересобрать свое изначальное эссеистическое письмо, разбить его на фрагменты, чтобы переизобрести. В этом смысле болезнь явилась скорее катализатором, нежели первопричиной. Что же касается музыкального образования, то это в большей степени специфика Германии: и сейчас в культурной программе любого города мы можем найти концерты на дому, которые дают люди, не имеющие консерваторского или даже специального музыкального образования, и это существует абсолютно наравне с концертами профессионалов. Это просто очень укоренено в культуре.

Ю.В. Синеокая. Дело в том, что в Германии уроки музыки в средней школе совсем не такие, как у нас. По сути это программа музыкальной школы, которую каждый уважающий себя человек должен в какой-то мере освоить. Люди должны уметь читать ноты, это помогает мыслить, чувствовать меру, это совершенно традиционная вещь.

Вопрос из зала: Недавно на русском языке вышла книга Пессоа «Книга непокоя», биография без фактов. Так вот, можно ли написать биографию без фактов о Ницше?

И.А. Эбаноидзе. По крайней мере на уровне введения к биографии, мне кажется, у меня это получилось. Там есть большой пассаж о соотношении рисунка судьбы Ницше с вокальным циклом Шуберта «Зимний путь». Как Вы понимаете, фактов здесь нет никаких, а при этом содержания получилось очень много, и оно помогает выстроить его образ на каком-то самом интимном уровне. Но все-таки мне важны слова Дильтея, который пишет, что мы по-настоящему можем узнать, что такое человек, не из его самых сокровенных мыслей, а только из истории. То есть это фактическое сбывание в бытии раскрывает в нем какие-то последние вещи. Это очень хорошо раскрыто в экзистенциалистской литературе, у того же Сартра. Такие пограничные состояния достигаются не в голове, а в наличных фактах бытия. Так что я все-таки считаю, что фактическая сторона остается очень важной.

М.О. Бикбулатова. Вы знаете, готовясь к дискуссии, я выписала для себя важную цитату из «О пользе и вреде истории для жизни». В принципе, Ницше ответил на вопрос, который Вы сейчас задали: «Объективность и справедливость не имеют ничего общего между собой. Вполне мыслимо такое историческое описание, которое не заключало бы в себе ни единой йоты обыкновенной эмпирической истины и которое в то же время могло бы с полным основанием претендовать на эпитет объективного»⁷. Так что я считаю, что такая биография, конечно же, возможна.

Ю.В. Синеокая. Мария, а Вы можете назвать биографию, которая Вам действительно понравилась, если учитывать все то, о чем сегодня говорилось?

М.О. Бикбулатова. Я не могу сказать, что есть биография, которая меня целиком устроила, но мне очень нравится, как Аленка Зупанчич использует биографическое в предисловии к своей книге. Она обращает особое внимание на фигуру полдня из Заратустры, момента, когда происходит раздвоение, когда рождается тень. В конце своего рассуждения она пишет: «После того, как разразилась его болезнь, Ницше жил еще двенадцать лет. Он умер в августе 1900, на “переломе” века. Говорят, он умер в полдень»⁸. Я считаю, что это пример того, как стоит обращаться с фактами жизни философа: не очень с ними церемониться, используя их для того, чтобы подтвердить его мысль, продолжая его собственную стратегию.

Список литературы

Деррида Ж. Шпоры: стили Ницше / Пер. с фр. А.В. Гараджи // Философские науки. 1991. № 2. С. 118–142; № 3. С. 114–129.

Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. / Общ. ред. И.А. Эбаноидзе, В.А. Подорога, Н.В. Мотрошилова, А.Г. Жаворонков. М.: Культурная революция, 2005–2014.

Сафрански Р. Ницше: биография его мысли / Пер. с нем. И.А. Эбаноидзе. М.: Дело, 2016. 456 с.

Kaufmann W. Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. 4th ed. Princeton (NJ): Princeton University Press, 1974. 532 p.

Theorie der Biographie. Grundlagentexte und Kommentar / Hrsg. von B. Fetz, W. Nemecker. B.; N. Y.: De Gruyter, 2011. 371 S.

⁷ *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1/2. М., 2014. С. 129.

⁸ *Zupancic A.* The shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two. Camb. (Mass.), L., 2003. P. 28.

Zupancic A. *The shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*. Camb. (Mass.); L.: MIT Press, 2003. 193 p.

On the Use and Abuse of Biography for Nietzsche

Mariya Bikbulatova

Private scholar; e-mail: bikbulatovamaria@gmail.com

Julia Sineokaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: jvsineokaya@gmail.com

Igor Ebanoidze

Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences. 25A Povarskaya Str., Moscow, 121069, Russian Federation; e-mail: igebano@mail.ru

The discussion here reported centres on the problem whether familiarity with Nietzsche's biography can be beneficial for understanding his philosophical views, and how our idea of the philosopher as a person, derived from his biography, can affect our perception of his texts and vice versa, if such reciprocal influence is at all possible. On the other hand, it is important to know to what extent a given biography may hamper the interpretation of Nietzsche's writings and further thinking following along the path tread by this philosopher. Participants in the panel attempt to find out what kind of biography of the philosopher would favour the study of his work rather than interfere with it; to this purpose, they critically examine the various Nietzsche biographies and the motives of the respective authors, to see how well they accord with the Nietzschean world-view. This involves the question, what does it mean to be in accordance with such world-view and whether it is a necessary condition for a biographer or there may be other ways to compose an adequate biography. Another line of discussion consists in drawing comparisons between the portraits of Nietzsche created by the biographers, which can be widely different depending on the purposes their authors had in mind. Finally, an interesting question is, what other uses a Nietzsche biography may have and what makes a biography of particularly this philosopher, in whose work the twists and turns of his own life play such an important role, a really special enterprise.

Keywords: biography, Nietzsche's philosophy, decadence, 'health' and 'sickness', psychology of disclosure, *Entlarvungspsychologie*, personal myth

References

- Derrida, J. "Shpory: stili Nietzsche" [Spures: Nietzsche's Styles], trans. by A. Garadzha, *Filosofskie nauki*, 1991, No. 2, pp. 118–142 and No. 3, pp. 114–129. (In Russian)
- Fetz, B. und Hemecker, W. (Hrsg.) *Theorie der Biographie. Grundlagentexte und Kommentar*. Berlin; New York: De Gruyter, 2011. 371 S.
- Kaufmann, W. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th ed. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974. 532 pp.
- Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], 13 Vols., ed. by I. Ebanoidze, V. Podoroga, N. Motroshilova and A. Zhavoronkov Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2005–2014. (In Russian)
- Safranski, R. *Nietzsche: biografiya ego mysli* [Nietzsche: A Philosophical Biography], trans. by I. Ebanoidze. Moscow: Delo Publ., 2016. 456 pp. (In Russian)
- Zupancic, A. *The shortest Shadow. Nietzsche's Philosophy of the Two*. Cambridge, Mass.; London: MIT Press, 2003. 193 pp.

ФИЛОСОФСКАЯ ЛЕТОПИСЬ

От редакции

«Философский журнал» публикует цикл воспоминаний о недавно ушедшем из жизни выдающемся американском философе, историке русской философии Джеймсе Патрике Сканлане. Идея настоящей публикации принадлежит ближайшей ученице Сканлана Алиссе ДеБласио; ее начинание горячо поддержал профессор М.А. Маслин, которого связывали с американским философом дружеские и профессиональные отношения. Он взял на себя бремя всей переписки, связанной со сбором материалов, и подготовил к публикации тексты воспоминаний. Круг ученых, в центре которого находилась фигура Сканлана, во многом определил лицо современных исследований истории русской философской мысли. Многие крупные специалисты в этой области – авторы очерков в настоящей рубрике – были либо учениками, либо коллегами и друзьями американского исследователя. Другие были долгие годы связаны с ним общими научными интересами. Свой вклад в создание цикла публикуемых воспоминаний внесли всемирно известный польский академик Анджей Валицкий, американские исследователи Алисса ДеБласио, Ричард Т. Де Джордж, Владимир Марченков, Филип Т. Гриер, Ив Левин, предоставившие свои очерки на русском языке, а также русские авторы В.А. Кувакин и М.А. Маслин.

Редакция журнала выражает особую благодарность М.А. Маслину и А. ДеБласио, без инициативы и деятельного участия которых данная публикация «Воспоминаний» не могла бы состояться.

ВОСПОМИНАНИЯ О ДЖЕЙМСЕ СКАНЛАНЕ

Анджей Валицкий – действительный член Польской академии наук, почетный профессор университета Нотр Дам (Индиана, США). University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana 46556 USA; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Алисса ДеБласио – Ph.D, доцент и заведующая кафедрой русского языка и литературы. Дикинсон колледж (Пенсильвания, США). Dickinson College, USA, 17013, Carlisle, Pennsylvania; e-mail: deblasia@dickinson.edu

Ричард Т. Де Джордж – Ph.D, почетный профессор философского факультета. Университет штата Канзас (США). University of Kansas. USA, KS 66045-7590, Lawrence; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru

Маслин Михаил Александрович – доктор философских наук, заслуженный профессор, ведущий кафедрой истории русской философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: rf@philos.msu.ru

Кубакин Валерий Александрович – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии. Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: rf@philos.msu.ru

Ив Левин – PhD, главный редактор журнала “The Russian Review”. The Russian Review, 320 Bailey Hall, 1440 Jayhawk Boulevard, Lawrence, KS 66045-7574, USA; e-mail: evelevin@ku.edu

Филип Т. Гриер – почетный профессор философии и религии. Дикинсон колледж (Пенсильвания, США). Dickinson College, USA, 17013, Carlisle, Pennsylvania; e-mail: grier@dickinson.edu

Марченков Владимир Леонидович – PhD, профессор философии искусства. Университет Огайо. Ohio University, School of Interdisciplinary Arts, USA, 45701, Athens (Ohio), 31 South Court Street, Room 068; e-mail: marchenk@ohio.edu

Цикл публикуемых воспоминаний посвящен памяти выдающегося американского историка русской философии Джеймса Сканлана, знаменитого своими работами о философских взглядах Л.Н. Толстого и Ф.М. Достоевского, переводами на английский язык трудов русских философов, исследованиями, посвященными развитию марксизма в СССР и российской философии в постсоветский период. Среди заслуг Сканлана – изданная им совместно с Дж. Эди, М.-Б. Зелдин и Дж. Клайном антология «Русская философия», и по сей день используемая в американских университетах в качестве незаменимого пособия в изучении истории русской философии. Сканлан был в числе первых исследователей, заложивших в США основы такого направления, как «философская советология». Авторы публикуемых в данной рубрике очерков рассказывают о научной биографии Сканлана, о событиях, сопровождающих появление трудов философа. Особое внимание уделяется здесь личным воспоминаниям, впечатлениям от встреч и совместно пережитых событий, исторической атмосфере описываемого времени, в частности переменам, произошедшим в России в 1990-е гг. XX в.

Ключевые слова: Сканлан, Толстой, Достоевский, Клайн, русская философия, философская советология, марксизм

Анджэй Валицкий

Джеймс Сканлан

Джеймс Сканлан остался в моей памяти как человек больших заслуг и в то же время удивительной скромности, которая часто казалась мне преувеличенной.

Заслуги Сканлана как знатока русской философской культуры не ограничиваются его научным творчеством. Вместе со своим старшим другом Джорджем Клайном он стал одним из «отцов-учредителей» американской так называемой философской советологии – академической дисциплины, пользующейся заслуженным уважением научных кругов. Необходимым условием этого важного культурного предприятия было, конечно, издание по-английски основных текстов. Реализация этого проекта началась с пионерской трехтомной антологии русской дореволюционной философии¹, указывающей в

¹ Russian Philosophy: in 3 Vols. Knoxville, 1976. (Previous eds.: Chicago, 1965 and 1969.)

хорошо подобранных текстах на удивительное разнообразие русского философского наследия – от столь разных ее основоположников, таких как Радищев и Чаадаев, до классиков религиозного идеализма (включая его развитие в условиях эмиграции), с одной стороны, и русского марксизма, с Лениным и его марксистскими критиками – с другой.

Идейным вдохновителем этой антологии был, по-видимому, Клайн – знаменитый переводчик классической «Истории русской философии» В.В. Зеньковского. Сканлан, специализирующийся в области истории материалистического течения русской мысли, позаботился о включении в это издание наиболее репрезентативных философских текстов представителей секулярной и революционной традиции, от Герцена, Бакунина и Чернышевского до марксизма включительно. В результате возникла книга, не укладывающаяся в трафаретные представления о России и русской философии.

Следующим шагом было ознакомление американцев с современным состоянием и развитием философской мысли в России. Главную роль в этой не всегда благодарной задаче взял на себя Сканлан как *spiritus movens* специального «журнала переводов» под названием “Soviet Studies in Philosophy”, публикующего переводы несокращенных текстов советских философов. В условиях холодной войны легко было превратить эту идею в орудие идеологической борьбы с советским противником – достаточно было переводить статьи партийных «руководителей философского фронта» с их деревянным и в то же время непревзойденно агрессивным языком, скрывающим полное отсутствие творческой мысли. Издатели “Soviet Studies” избрали, однако, противоположный путь, переводя, главным образом, статьи наиболее (в той или иной мере) оригинальные, показывающие советскую философию с наилучшей стороны.

Такой же подход характеризовал авторскую книгу Сканлана «Марксизм в СССР: критический обзор современного советского мышления»². Несомненной заслугой этой книги было указание факта, что философская культура сохранилась в России в условиях «марксистско-ленинской» идеологической диктатуры. Слабостью этого анализа была только недооценка возможности полного провала псевдомарксистской идеократии и появления на ее месте преувеличенных надежд на возрождение России путем возврата к великим традициям русского религиозного идеализма.

Пора, однако, перейти к моим личным воспоминаниям о Сканлане. Некоторая трудность состоит, однако, в определении начала нашего знакомства. В отношении Клайна все было просто. Хорошо помню день, летом в Нью-Йорке 1960 г., когда секретариат исторического факультета Колумбийского университета передал мне известие (я пребывал тогда в Нью-Йорке как стипендиат Фонда Форда), что известный специалист по истории русской философии хочет меня видеть. Встреча вскоре состоялась и была для меня очень интересной: приятно было узнать, что Клайн горячо симпатизировал польской «оттепели» и очень интересовался моим старшим другом Лешек Колаковским, который был для меня в то время очень близок. Наконец, Клайн удивил меня и обрадовал вопросом о моей недавно опубликованной книге³, показывающей важность многих русских мыслителей XIX в., совершенно независимую от мертвящих схем, навязываемых советскими учеными.

Вскоре после этой встречи я пустился в прекрасное путешествие на Запад, окончившееся приездом в Калифорнийский университет в Беркли. Приезжий из-за «железного занавеса» был тогда большой редкостью и воз-

² Scanlan J.P. *Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought*. Ithaca (NY), 1985.

³ Walicki A. *Osobowość a historia*. Warszawa, 1959.

буждал живой интерес, особенно если он был поляком, поскольку Польша после 1956 г. пользовалась заслуженной репутацией самой открытой и относительно свободной страны «советского блока». В таких условиях я быстро завязал многие ценные контакты, особенно близкие с профессорами русской истории – Николаем Рязановским и Мартином Малиа. Последний очень заинтересовался моей интерпретацией русского славянофильства как важной части общеевропейского консервативного романтизма и славянофилов как мыслителей, которые в своей критике западного рационализма сумели предвосхитить многие центральные идеи немецких классиков социологии – Фердинанда Тённиса, Макса Вебера и Карла Мангейма.

В середине октября, накануне моего отъезда из Беркли, я произнес на эту тему мою первую публичную лекцию на английском языке под заглавием «Личность и история в идеологии русских славянофилов». Успех этой лекции, организованной моими новыми друзьями, превзошел все ожидания. Она была сразу принята к печати и появилась на первом месте очередного тома “California Slavic Studies” вместе со статьями таких знаменитостей, как М.М. Карпович и новый профессор университета в Беркли Чеслав Милош⁴.

Все это было для меня радостным сюрпризом. Но еще более радостным оказалось то, что некоторые из моих слушателей, совсем мне неизвестные, запомнили меня и начали внимательно следить за моей научной карьерой. Одним из них был студент, будущий профессор русской истории, Теренс Эммонс, который в 1976 г. пригласил меня на полгода в Стэнфордский университет, вторым – японский студент, впоследствии известный славист, Тсугоу Тогава, который позднее пригласил меня в Саппоро. Третьим же, о чем я узнал только в январе 2006 года на небольшой конференции, организованной по поводу моего 75-летия университетом Нотр Дам, был неизвестный мне в 1960 г. Джеймс Сканлан! К моему удивлению, он рассказал на вышеупомянутой конференции, что он также был в числе слушателей моей калифорнийской лекции 1960 г. и с того времени считал меня образцом для подражания (“role model”) в изучении истории русской философии. В подобном же духе говорил мой старый друг профессор Абботт Глисон (Gleason), а малоизвестный мне профессор Джонатан Бичер (Becher) из Калифорнийского университета в Санта Крузе назвал меня даже «абсолютно центральной фигурой для американских исследований русской интеллектуальной истории»⁵.

Я принимал это «cum grano salis», прекрасно зная, что некоторое преувеличение всегда присутствует на конференциях «в честь», особенно если они организованы по поводу действительного или мнимого окончания чьей-то творческой деятельности. Но настоящей загадкой был для меня Сканлан. После моего переселения в США в 1986 году в связи с принятием профессуры в университете Нотр Дам я регулярно встречал его на ежегодных многолюдных конференциях Американской ассоциации в поддержку развития исследований по славистике (American Association for the Advancement of Slavic Studies, AAASS), довольно часто разговаривал в свободное время на темы общего интереса. Мы участвовали также в деятельности Транснационального Института – организации, созданной американским бизнесменом Клинтонем Гарднером, энтузиастом русской религиозной философии, желавшим

⁴ *Walicki A. Personality and Society in the Ideology of Russian Slavophiles. A Study in the Sociology of Knowledge // California Slavic Studies. Vol. II. Berkeley; Los Angeles, 1963. P. 1–20.*

⁵ *См.: Ideas and Power in Modern Europe. A Conference in Honor of Andrzej Walicki (January 20–21, 2006) // Dialogue and Universalism. 2006. Vol. XVI. No. 1–2. P. 115–117.*

использовать горбачевскую «перестройку» для создания интеллектуальных мостов между Западом и новой Россией. Но Сканлан никогда не упоминал, что знал меня уже с 1960 г.

Почему? Не знаю. Это только курьез, может быть, достойный упоминания.

Период частых встреч и интенсивного обмена мыслями со Сканланом начался для меня в драматическом августе 1991 г., через несколько дней после так называемого «путча Янаева».

Начало того года я провел в России как “fellow” фонда Гуггенхайма – много увидел, кое-что сделал и горел желанием вновь поскорее вернуться. Помог мне в этом вышеупомянутый Транснациональный институт, быстро организовавший нечто вроде «делегации» американских ученых, чудесным образом преодолевшей бюрократические препятствия. В составе мнимой «делегации» оказались, конечно, Клайн и Сканлан, а также Бернисс Глатцер Розенталь и Кэрил Эмерсон. Самолет прилетел с опозданием (с посадкой в Финляндии). Это было сразу после тех трех дней, которые решили судьбу России в пользу Ельцина, что означало близкий конец Советского Союза и триумфальный возврат к так или иначе понимаемой русской национальной идентичности.

Радостное, энтузиастическое чувство по поводу приближающегося возврата утраченного национального отечества абсолютно преобладало на большой философской конференции, которая являлась официальным поводом нашего приезда. Конференция эта, под названием «Возвращение русской философии», заседавшая целую неделю в двух городах (7–9 сентября в Петербурге, 11–14 сентября в Москве), не вмещалась в рамки научных докладов, выливаясь в спонтанный, эмоциональный обмен мнениями на религиозные и политические темы. Впечатление хаоса было, однако, поверхностным, поскольку все участники этих прений концентрировались на самом деле на одной теме: русская судьба, русская трагедия, необходимость нового осмысления мира через возврат к потерянным традициям. И никто не оспаривал слов председателя общества «Открытое христианство», который, открывая первую часть конференции, сказал: «Мы ищем спасения в русской религиозной философии».

Понятно, что мои американские коллеги не считали себя призванными включаться в эти дискуссии. Интенсивно обменивались мнениями в гостинице, во время ужина, но интересовались главным образом политическими и человеческими последствиями увиденного. Моя позиция была несколько иной. Имея за плечами тяжелый опыт сталинизма, я глубоко симпатизировал освободительным стремлениям русской интеллигенции и потому не стеснялся принимать в конференции активное участие.

В марте 1993 г. примерно та же группа американских ученых снова приехала в Москву в связи с конференцией на тему «Русская философия и современная Россия», организованной Институтом философии РАН. Мы надеялись многое узнать, в том числе о работах по критике советских фальсификаций философского наследия, не только отечественного, но и мирового. Ожидания эти были, по-видимому, преждевременными и не могли привлечь должного внимания людей, желавших прежде всего найти какой-то смысл в трагических судьбах «русской идеи». Сканлан на этот раз реагировал на это обвинением русских коллег в «неврозе уникальности», правильно указав, что необходимым условием возбуждения философского интереса к русской религиозной мысли вне России является умение переводить ее на язык универсальных, строго философских проблем. Я со своей стороны почувствовал

необходимость конкретизировать эту мысль указанием на то, что рефлексия о «русской идее» считается на Западе отраслью широко понятого «россиеведения», интересной для многих, но не принадлежащей к философии. Думая, что четкое осознание этой разницы в понимании предмета философии будет полезно русским коллегам в период расширяющихся философских контактов, я решил даже написать об этом небольшую статью («По поводу русской идеи в русской философии»⁶). Но мне даже в голову не приходило, что мои слова могут быть поняты как защита изучения философии в отрыве от историко-культурного контекста, в частности от драматических судеб национального самосознания. Я ведь всегда определял себя как представителя интеллектуальной истории, а не чистой философии, именно поэтому принял в Нотр Дам кафедру при департаменте истории, а не философии. И я всегда желал возрождения русской религиозной философии, говорил о близости ее триумфального возврата уже в 1995 г., на важной международной конференции в Женеве на тему «Советский Союз и вызовы будущего» (*The Soviet Union and the Challenge of the Future*), а потом также в разных статьях, опубликованных на русском языке.

Сканлан, насколько мне известно, не пытался методологически отделять историю философии от интеллектуальной истории, но тем не менее посвятил почти всю жизнь изучению философии в одной стране, стараясь соединять объективность с доброжелательностью. Так случилось, что во время описываемой конференции он уже подготовил к печати сборник статей, приветствующих «возвращение» русской религиозной философии и уход со сцены «марксизма-ленинизма». Сборник этот, посвященный Клайну, открывался переводом статьи Станислава Джимбинова, торжественно провозгласившего в 1992 г. полную победу религиозной русской философии над долголетними попытками полного устранения ее из русской духовной жизни. Сканлан, редактор и один из главных авторов книги, не мог бы согласиться со столь радикальной «переоценкой всех ценностей», но хорошо понимал, что она выражала справедливый протест против идеологического насилия, и потому воздержался от каких-либо критических замечаний. Авторский состав сборника и подбор тем – как русских авторов, так и иностранцев – не включал никаких противников русской религиозной философии – наоборот! «Русская идея» критиковалась Сканланом только в версии Е. Троицкого, которого трудно было бы назвать «религиозным мыслителем».

А на московской конференции подобные имена вовсе не упоминались. Несмотря на это, известный философ Арсений Гулыга в книге «Русская идея и ее творцы» (М., 1995) представил Сканлана и меня как людей, враждебных русскому национальному возрождению. В отношении Сканлана это было большой несправедливостью, а в моем случае просто абсурдом, противоречащим всем надеждам, которые я выражал в эти годы, в том числе в статьях, опубликованных по-русски.

В том же 1995 г. в США появился сборник, подготовленный Сканланом, являющийся, в сущности, первой и единственной антологией текстов русских и западных авторов, симпатизирующих идее возвращения России великого наследия ее религиозного идеализма⁷. Моя статья, озаглавленная «Русские философы Серебряного века как критики марксизма», вписывалась в эту программу, но в то же время (что Сканлан и Клайн с удовлетворением

⁶ Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // *Вопр. философии*. 1994. № 1. С. 68–72.

⁷ *Russian Thought After Communism. The Rediscovery of a Philosophical Heritage*. N. Y.; L., 1994.

отметили) молчаливо дистанцировалась от взглядов Джимбинова, некритически говорившего, что нерелигиозные «прогрессивные» мыслители дореволюционной России были такими же примитивными, как представляли их советские идеологи.

Получив сканлановский сборник, я сразу прочел его от начала до конца и на следующей конференции AAASS поделился с редактором важным общим замечанием. На мой взгляд, читатель книги должен был найти в ней хотя бы беглое указание на то, что «возвращение русской религиозной философии» было только частью более широкой задачи, состоявшей в искоренении глубокой фальши в представлениях обо всей русской философии – как религиозной, так и нерелигиозной, – навязываемых многолетней индоктринацией тоталитарного государства. Словом, следовало указать необходимость «возврата» не только религиозных философов, но и так называемых революционных демократов, немилосердно убиваемых втискиванием их мысли в постылые казенные формулы. Тем более, что Соловьев ценил эстетику Чернышевского, Булгаков испытал глубокое влияние «душевной драмы Герцена», а Бердяев посвятил Белинскому, Герцену и Чернышевскому (не говоря уже о народниках и анархистах) много внимания в своей классической книге «Русская идея».

Сканлан, конечно, согласился со мной, но трезво добавил, что в первой половине 90-х гг., в период нестабильности нового строя, защита исторической справедливости на всех фронтах была бы гласом вопиющего в пустыне. Теперь, однако, появились симптомы изменений к лучшему.

Моя последняя встреча со Сканланом (о чем уже упоминалось) имела место на январской конференции, организованной университетом Нотр Дам в связи с моим отъездом в Польшу. Трогательным эпизодом этой встречи была импровизированная речь моего давнего друга Аббота Глисона (любимого ученика Джеймса Биллингтона), в которой он вспоминал время нашей молодости, когда (по его мнению) часть молодых специалистов по истории России из отдаленных стран, таких как США и Польша, живо чувствовала объединяющую их неформальную связь, вырастающую из общего им всем чувства симпатии и благожелательности по отношению к предмету своих исследований. Сканлан и Клайн с радостью подтвердили существование такого чувства связи и часто вспоминали в этом контексте свое многолетнее знакомство со мной.

Недавнюю смерть Джеймса Сканлана я принял с большой грустью, а также с чувством ностальгии по связанному с его именем периоду расцвета философской русистики в моем втором отечестве. Помню его как доброго человека, удивительно преданного своему делу, работавшего с истинно американской эффективностью, всегда готового помогать другим и не ожидающего много для себя. Для людей, знавших его, уход Сканлана надолго останется большой потерей.

Жизнь и труды Джеймса Сканлана

Джеймс П. Сканлан, доктор философии, почетный профессор Университета штата Огайо, выдающийся специалист в области истории русской философии и советского марксизма, скончался 28 октября 2016 года. Он получил известность благодаря своим историко-философским, критическим работам, а также переводам трудов русских философов на английский язык. Наиболее крупные исследования Сканлана были посвящены философским взглядам Достоевского и Толстого. Сканлан – автор более ста семидесяти публикаций на русском и английском языках, включая две монографии, пять отредактированных или совместно отредактированных сборников и антологий, две переведенные книги с комментариями и вступительными статьями, более восьмидесяти научных статей и глав, сорок две энциклопедические статьи и несколько редакторских введений и других работ. Сканлан выступал более ста семидесяти пяти раз с научными докладами в период между 1956 и 2012 гг. в одиннадцати странах, включая Россию и СССР. Он воспитал несколько поколений экспертов в области русской философии в США, его труды стали основой для американских исследований русской философской мысли; на этом поприще он сыграл неоценимую роль вместе со своим коллегой и наставником Джорджем Л. Клайном (1921–2014), известным, в частности, своими переводами работ Иосифа Бродского.

Однако карьера Сканлана началась не с изучения российской философии. Он получил кандидатскую степень в Университете Чикаго в 1956 г., где учился у Рудольфа Карнапа и Алана Гевирта. До того как получить степень, он два года занимался исследовательской работой в Институте философских исследований в Сан-Франциско под руководством Мортимера Адлера над первым из двух томов фундаментальной работы «Идея свободы». Тема свободы явно представлена в трудах Сканлана. После того как он получил степень, его приняли на работу в Гоучер Колледж (Балтимор, Мэриленд), и его ранние публикации относились к области политической философии. Именно в Гоучере у него появился интерес к русской философии. Он изучал русский язык в Университете Джорджтауна (г. Вашингтон), потом провел год, участвуя в программе Русских исследований в Беркли (Калифорния), затем работал приглашенным профессором на Философском факультете в Московском государственном университете в 1964–1965 гг. Он много раз возвращался в Россию, включая два семестра в 1969 и 1974 гг. на Философском факультете МГУ и весенний семестр в 1978 г. в Институте философии.

Одним из ранних научных достижений Сканлана в этой области была работа над трехтомной антологией «Русская философия»⁸ (1965), которую он проделал в сотрудничестве с Джеймсом Эди, Мари-Барбарой Зелдин и Джорджем Клайном. Для этой книги Сканлан переводил труды Виссариона Белинского, Дмитрия Писарева, Петра Лаврова, Николая Михайловского и Льва Толстого, он также написал введения к нескольким работам русских авторов (всего в данном издании было представлено двадцать семь авторов). Эти книги переиздавали несколько раз, и они стали базовыми учебниками для бакалаврских и магистерских программ по русской философии, делая доступными многие тексты, которые раньше не были изданы на английском языке.

⁸ Russian Philosophy: in 3 Vols. N. Y., 1965.

Следующие несколько лет Сканлан в основном занимался переводами и редакторской работой. В 1967 г. он опубликовал перевод «Исторических писем» Лаврова, включая 60-страничное введение. В эти годы он вел работу с архивными источниками для перевода книги Михаила Гершензона «История Молодой России» на английский язык (Ирвин, Калифорния: Чарлс Шлак мл.), которая была полностью опубликована в 1986 г., – за этот труд Сканлан был награжден Национальным центром перевода. Как и «Русская философия», эти книги представляют собой изысканное сочетание тщательно снабженного комментариями перевода с научными биографиями значимых мыслителей. В 1974 г. Сканлан вместе с Ричардом Т. Де Джорджем редактировал книгу со статьями, посвященными теме «Марксизм и религия в Восточной Европе».

В конце 1960-х Сканлан начал заниматься научной критикой и сосредоточился на истории русской и советской философии. Его статьи между 1967 и ранними 1980 гг. были посвящены исследованиям философии Николая Чернышевского, марксистско-ленинской эстетике и советскому политическому мышлению (в особенности диалектическому материализму и марксистской идеологии). В 1985 г. он опубликовал свою первую монографию «Марксизм в СССР: критический обзор современного советского мышления». Эта книга содержала всесторонний и глубоко научный обзор реалий марксизма в СССР за период в несколько десятилетий, прошедших после смерти Сталина. Книга не была очередной западной критикой марксизма-ленинизма. Наоборот, Сканлан полагал, что, несмотря на серьезную слабость концепции советского марксизма как философской системы, условия советского периода позволяли многим философам начать серьезные и интересные исследования. Этот тезис бросил вызов общепринятой на Западе точке зрения, поддерживающей идею о том, что марксизм в силу своего догматизма ограничивает дальнейшее философское развитие. Для того времени, когда к советской философии относились как к идеологии, работа Сканлана, анализирующая советский марксизм, была очень острой.

Выступая в 1993 г. в Институте философии РАН с докладом «Нужна ли России русская философия?», Сканлан подверг сомнению неоспоримые идеи о русской философии. Он требовал от философов, пишущих о русской философии, отказа от тезиса о «национальной уникальности» и присоединения к диалогу с иностранными философами. Он продолжал настаивать на том, что нужно уделять большее внимание тем выдающимся русским мыслителям, чьи идеи были подавлены или искажены в советскую эпоху (в особенности – неолейбницианам и философам права конца XIX–XX вв.). В 1993 г. доклад Сканлана был опубликован в журнале «Вопросы философии»⁹ и вызвал дискуссию, которая долго продолжалась в российской и американской академической среде. В этот период под его редакцией была опубликована книга «Русское мышление после коммунизма: восстановление философского наследия»¹⁰ – это был фештсифт в честь Джорджа Клайна. Сканлан продолжил концентрировать свое внимание на насущных теоретических вопросах в главе «Интерпретации и использование славянофильства в недавнем русском мышлении». На работу Сканлана о постсоветской русской философии, а особенно на его незабываемый доклад в Москве в 1993 г. до сих пор ссылаются современные ученые.

⁹ Сканлан Дж. Нужна ли России русская философия? // *Вопр. философии*. 1994. № 1. С. 61–65.

¹⁰ Russian Thought After Communism. The Rediscovery of a Philosophical Heritage. N. Y.; L., 1994.

Как только дискуссия о распаде Советского Союза утихла в англоязычной академической сфере, Сканлан сосредоточился на исследовании произведений русских мыслителей XIX в., особенно Толстого и Достоевского. В 2002 г. он опубликовал книгу «Достоевский как мыслитель»¹¹ – первую полную работу о философской мысли Достоевского на английском языке. Он показал, что философия Достоевского была в большей степени систематизирована, чем об этом думали прежде, в то же время он обозначил слабые стороны в философском подходе Достоевского. Монография была переведена на русский язык в 2006 и была опубликована издательством «Академический проект».

С середины 2000-х и до конца своей жизни Сканлан занимался монографией, посвященной Толстому как философу. До этого он уже опубликовал значительное число работ, исследующих философские взгляды Толстого, включая статью «Толстой как аналитический мыслитель: его философская защита ненасилия»¹², в которой он сделал вывод, что поздние работы Толстого «показывают, что писатель смог увидеть соответствующие концептуальные различия, понять обозначенные возражения против его позиций и рационально ответить на них», даже если «миссионерское рвение привело его к преувеличению абсолютности моральной идеи»¹³.

Невозможно в рамках этой краткой статьи исчерпывающим образом представить и оценить жизнь и работу такого ученого, как Джим Сканлан, который сформировал дисциплину «русская философия» в Соединенных Штатах. От многих научных работ на английском языке, например, о Толстом, его труды отличаются тем, что в них философия морали писателя рассматривается в более широком этическом контексте. Обращение Сканлана к идеям Достоевского и Толстого не только с позиции литературной критики, но и с точки зрения глубокого философского анализа служит образцом для исследователей, изучающих произведения русских мыслителей.

Многое в изучении русской философии в Соединенных Штатах изменилось с 1960-х, когда Сканлан готовил переводы для трехтомника «Русская философия». В этой области больше не найдется философов, чей путь пролегал бы от философии к изучению России, но, наоборот, появляется все больше русистов и славистов, которые затем приходят к философии. Эта дисциплина не пользуется сейчас такой же популярностью, как во время своего расцвета в период холодной войны. Однако область русской философии сегодня продолжает развиваться, и это в значительной степени – заслуга Джима Сканлана, чьи сочинения, переводы, издания и богатое научное знание указали путь для поколений ученых, занимающихся российской философией уже после него.

¹¹ *Scanlan J.P. Dostoevsky the Thinker. Ithaca; L., 2002.*

¹² *Scanlan J.P. Tolstoy as Analytic Thinker: His Philosophical Defense of Nonviolence // Studies in East European Thought. 2011. Vol. 63. No. 1. P. 7–14.*

¹³ *Ibid. P. 7.*

Джеймс Сканлан как историк русской философии

Джеймс Сканлан оставил след не только в моей памяти, но и в памяти разноликого сообщества историков русской философской мысли. Это сообщество полидисциплинарное, объединяющее славистов, философов, историков идей, филологов и других гуманитариев, весьма далеких по своим исследовательским мотивациям друг от друга. Тем не менее такое сообщество объективно существует как некое трансграничное «русско-европейско-американское» интеллектуальное образование, а с недавнего времени и азиатское, поскольку соответствующие специалисты ныне имеются в Китае, Японии, Индии. Внутри этого сообщества не так много настоящих профессионалов, сделавших изучение истории русской мысли жизненным делом, экспертов, чьи труды получили международное признание. Среди этих знатоков – Джеймс Патрик Сканлан, ученый и человек, память о котором достойна сохранения.

То, что русская философия интересует не только самих русских, но и многих иностранцев, я понял еще в аспирантские годы, когда почти все свободное время проводил в «спецхранах» Ленинки и ИНИОНа. Только там по специальному допуску можно было читать работы западных и эмигрантских авторов – «современных фальсификаторов истории русской философии» (название советской пропагандистской монографии) – советологов, кремлинологов, «белогвардейцев», монархистов, ревизионистов и проч. Понятно, почему я с таким интересом воспринял первую встречу с Джеймсом Патриком Сканланом на кафедре истории философии народов СССР в 1969 г. (так она называлась тогда). Американский советолог оказался приветливым и доброжелательным интеллигентом, худощавым, довольно высокого роста, слегка сутуловатым, хорошо говорившим по-русски с небольшим акцентом. Я был представлен Сканлану после его лекции, посвященной философии П.Л. Лаврова, профессором И.Я. Щипановым, тогдашним бессменным заведующим кафедрой, который поощрял мои занятия западной историографией русской мысли. Тема лекции была не случайна, поскольку ранее, в 1967 г., Сканлан осуществил полный английский перевод всех семнадцати «Исторических писем» Петра Лавровича Лаврова с большим пятидесятистраничным предисловием переводчика. Позже я перевез в Москву через океан эту книгу с дарственной надписью Сканлана, датированной: «3 апреля 1981. Колумбус, Огайо»¹⁴. (Этот высококвалифицированный перевод «Исторических писем» был удостоен специальной премии американской ассоциации литературных переводчиков.) В этой книге отразились главные черты профессионального подхода Сканлана к описанию истории русской мысли: во-первых, максимальное привлечение всех источников для раскрытия темы и, во-вторых, акцент на индивидуальное своеобразие интеллектуальной биографии исследуемого мыслителя (в отличие от принятого в советской традиции подхода, акцентировавшего социально-классовую детерминированность философских идей). Будучи знаком с работами русских дореволюционных и эмигрантских авторов по истории русской мысли, я воспринял стиль Сканлана как

¹⁴ *Lavrov P. Historical Letters / Trans. with an Introduction and Notes by J.P. Scanlan. Berkely; Los Angeles, 1967.*

продолжение именно такого личностно-ориентированного историографического подхода, который С.Н. Трубецкой называл воссозданием «живой истории философии».

Советологов я видел «живьем» и до встречи со Сканланом, ибо на кафедре в годы моей учебы в аспирантуре (1965–1970) их перебивало много. Это было *prime time* для философской советологии. Практически ежегодно философский факультет МГУ посещали иностранные стажеры в области *Russian studies*, большей частью из США, один был даже из Австралии. Сканлан выделялся среди них свободным знанием русского языка, высокой общефилософской квалификацией, прекрасным знанием первоисточников (он был философом по образованию, в отличие от славистов, составлявших большинство специализировавшихся в области “*Russian studies*”). Его русский язык был с оттенком некоторой «старорежимности», например он говорил мне, что его учительница русского в Америке была из «бывших» и учила его так: «Говорите “огромный”, но никогда не говорите “громадный”. Это слово придумали большевики». Я нашел со Сканланом, что называется, «общий язык», потому что в поле моих научных интересов тогда была народническая философия. Как известно, изучение народничества было фактически запрещено Сталиным после опубликования «Краткого курса истории ВКП(б)» (1937) и возобновилось в СССР лишь в 60–70-е годы, но, к сожалению, было оттеснено затем на периферию ввиду ставшего приоритетным интереса к религиозной философии. Взгляд Сканлана существенно отличался от тогдашней советской трактовки, делавшей акцент в изучении народничества главным образом на поиски «правильной революционной теории». Сканлан смотрел на народничество совершенно иначе, он считал, что именно народники оказали решающее влияние на формирование интеллигентской ментальности, а формальной их заслугой было то, что они одними из первых, и Лавров среди них, поняли, что вся социальная теория должна строиться на примате человеческой личности (в отличие от Маркса и формационной марксистской теории).

Сканлан, как и его старший друг Джордж Клайн, считал, что русский философский радикализм и материализм XIX в. имеют первостепенную важность для западной науки, если она хочет понять генезис большевизма. Собственно говоря, эта мысль принадлежала Николаю Бердяеву, считавшему, что XIX в. в России был «веком Чернышевского», тогда как XX в. суждено было стать «веком Владимира Соловьева». В состав русской идеи, по Бердяеву, входит не только наследие Владимира Соловьева и русского религиозного идеализма, но и русское народничество, нигилизм и анархизм. Надо сказать, что последние поколения русских студентов и аспирантов, воспитанные уже в духе неприятия марксизма, с трудом понимают былой менталитет русской интеллигенции и зачастую не могут взять в толк, чем мог привлечь марксизм молодых Бердяева, Франка, Булгакова, которых они изучают прежде всего как религиозных мыслителей. Однако Клайн и Сканлан хорошо усвоили вышеупомянутую бердяевскую мысль. Отсюда – публикация первой в своем роде трехтомной англоязычной антологии по истории русской философии, где Сканлану принадлежат переводы сочинений В.Г. Белинского, Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева, П.Л. Лаврова, Н.К. Михайловского, Л.Н. Толстого¹⁵. Сканлан совместно с Клайном опубликовали также около тридцати статей по истории русской философии для восьмитомной философской энциклопедии, преимущественно на темы, связанные с мировоззрением интеллигенции¹⁶.

¹⁵ *Russian Philosophy*: in 3 Vols. Knoxville, 1976 (Previous eds.: Chicago, 1965, 1969).

¹⁶ *Encyclopedia of Philosophy*: in 8 Vols. N. Y.; L., 1968.

Статьи Сканлана выделялись своей историографической достоверностью. Например, для доказательства того, что «Чернышевский, несомненно, был философским материалистом»¹⁷, в своей статье «Николай Чернышевский и философский материализм в России» он проанализировал студенческие дневники Чернышевского, его основные философские сочинения, такие как «Эстетические отношения искусства к действительности», «Очерки гоголевского периода русской литературы», «Антропологический принцип в философии», «Июльская монархия», «Критика философских предубеждений против общинного владения», «Предисловие и заметки к книге “Энергия в природе” Карпентера», а также философские письма сыновьям Чернышевского из Сибири, редко упоминавшиеся и в советских работах. Не хватало лишь семинарских сочинений Чернышевского, но они не имели отношения к теме. Сканлан представил в одной работе наиболее широкий охват первоисточников – философских сочинений Чернышевского, когда-либо осуществлявшийся в западной литературе. Что же касается интеллектуальной биографии Лаврова, то Сканлан для ее реконструкции применил своеобразный психолого-социологический подход, стремясь возможно более полно представить мировоззрение русского мыслителя, опираясь на все доступные ему источники, включая воспоминания Н.С. Русанова, Н.К. Фирсова, М.А. Антоновича, Г.А. Лопатина, Л.Ф. Пантелева, М.П. Негрескул, дневники Е.А. Штакеншнейдер и, наконец, донесения агентов Третьего Отделения.

Очевидно, что Сканлан имел выраженную склонность к историографическим и источниковедческим методам освоения истории русской мысли, включая составление аннотированных библиографий, посвященных отдельным персоналиям. В этом отношении едва ли не образцовой представляется его статья «Джон Стюарт Милль в России: Библиография», содержащая подробные библиографические описания пятидесяти семи источников, посвященных Дж. Ст. Миллю на русском языке в различных изданиях, в том числе в «Журнале Министерства Народного Просвещения», «Отечественных записках», «Современнике» и др., а также анализ русских переводов сочинений Милля и монографий о нем¹⁸. Не менее репрезентативными были выпущенные под редакцией Сканлана ежегодники, посвященные «Американской библиографии славянских и восточно-европейских исследований за 1970, 1971 и 1972 гг.»¹⁹.

Более близкое знакомство со Сканланом продолжилось во время моего пребывания в США, в университете штата Огайо, г. Колумбус, куда я прибыл в марте 1981 г. на стажировку по линии договора о сотрудничестве между МГУ имени М.В. Ломоносова и MUCIA (Консорциумом университетов Среднего Запада США по международному сотрудничеству). Хотя в программе моей стажировки не числилось чтение лекций, тем не менее, по предложению Сканлана, который был моим научным консультантом, я согласился прочитать небольшой курс по истории русской философии для студентов философского факультета и для тех, кто учился в местном «Центре славянских и восточно-европейских исследований». Привлеченные университетскими объявлениями “Get the Soviet View of Russian Philosophy” («Получите советский взгляд на русскую философию»), ко мне на лекции приходили студенты

¹⁷ Scanlan J.P. Nicholas Chernysevsky and Philosophical Materialism in Russia // Journal of the History of Philosophy. 1970. Vol. VIII. No. 1. P. 67.

¹⁸ Scanlan J.P. John Stuart Mill in Russia: A Bibliography // The Mill News Letter. 1968. Vol. IV. No. 1. P. 2–11.

¹⁹ The American Bibliography of Slavic and East European Studies for 1970, 1971 and 1972 / Ed. by James P. Scanlan. Columbus, 1974.

из разных подразделений университета штата Огайо. Курс состоял из пяти двухчасовых лекций-дискуссий, читавшихся раз в неделю, и был равен трем кредитам. Переводы русских текстов я давал студентам по трехтомной антологии «Русская философия». Однако поначалу рекомендовать студентам какой-либо адекватный учебник по читаемому курсу на английском языке я не мог, поскольку таковых в то время не существовало. Работа Фредерика Коплстона «Философия в России. От Герцена до Бердяева и Ленина» вышла позже, в 1986 г. Правда, имелся английский перевод двухтомника «История русской философии» В.В. Зеньковского, осуществленный Джорджем Клайном в 1953 г., а также одноименная книга Н.О. Лосского, вышедшая еще в 1951 году, но для начинающих американских студентов эти работы были слишком сложными. Поэтому на первых порах американским студентам я мог предложить для ознакомления с русской мыслью не очень подходящую в качестве учебного пособия книгу Джеймса Биллингтона «Икона и топор. Интерпретированная история русской культуры»²⁰.

Вскоре, однако, по рекомендации Сканлана я нашел в университетской библиотеке изданную в Стэнфордском университете монографию автора с польским именем Анджей Валицкий. Называлась она «История русской мысли от Просвещения до марксизма». Мне сразу понравилась эта большая монография, написанная со знанием дела и без излишних авторских «выкрутасов», что и нужно для руководства по изучению истории философской мысли. Таким образом, англоязычную источниковую основу курса составляла трехтомная клайновско-сканлановская антология и книга Анджея Валицкого, которого я «открыл» для себя в Колумбусе. С выдающимся польским ученым, встречавшимся, в свою очередь, и со Сканланом, я познакомился позже в Москве и продолжаю с ним сотрудничать и по сей день. В Колумбусе я пользовался определенными правами как лектор и «член факультета», в моем распоряжении, по инициативе Сканлана, были две ассистентки, одна из которых, уроженка Бруклина Тамар Рудавски начинала учить русский язык и постоянно со мной общалась. То же можно сказать и о «полных профессорах», среди которых я не встретил русофобов, хотя антикоммунистами были практически все. Местный советологический центр, очевидно, благодаря лидерству Сканлана, был ориентирован на науку, а не на пропаганду. Я регулярно встречался с профессором Сканланом, посещал его лекции (он в том весеннем семестре читал курс «Философия марксизма»). На следующий семестр Сканлан подготовил курс «Экзистенциализм», программу которого он мне дал для ознакомления.

Курс основывался на анализе философского наследия «пяти мыслителей-экзистенциалистов»: Сёрена Кьеркегора, Александра Герцена, Федора Достоевского, Льва Шестова и Симоны де Бовуар. Далее привожу перевод части текста программы: «Руководствуясь различными мировоззренческими, национальными и историческими установками, все эти пять мыслителей были нацелены на центральную экзистенциальную тему – раскрытие роли и природы человеческого выбора в познании или создании моральных ценностей. Курс нацелен на раскрытие внутреннего содержания их философского мышления с особым акцентом на проблематику свободы и морали». Уже из этой краткой аннотации видно, что общий подход Сканлана к освещению русской мысли характеризовался не противопоставлением, а сравнением философии России и Запада. Я нередко бывал в собственном доме Сканлана в престижном районе Колумбуса – German Village, 113 East Beck Street, где нас приветливо прини-

²⁰ Billington J.H. The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N. Y., 1966.

мала его жена – Мэрилин, которая вела домашнее хозяйство. (Детей у Сканлана не было.) Внутреннее убранство кабинета Сканлана было декорировано русскими пейзажными акварелями и, помнится, карандашным портретом Льва Толстого неизвестного художника. Мы быстро упростили общение – «Джим – Миша», я получал от Сканлана любую помощь по части установления научных контактов и накопил много материалов по теме «Русская философия за рубежом». По рекомендации Сканлана я познакомился с Джорджем Клайном, знаменитым переводчиком «Истории русской философии» В.В. Зеньковского, и установил контакты в Стэнфорде и Колумбийском университете. Стажировка предполагала поездку в Стэнфордский университет для работы в библиотеке и архиве Гуверовского института Войны, Революции и Мира. Но дозволена для моего посещения была только богатая библиотека в Гуверовской Башне, а в архивы я не был допущен, хотя пытался попасть за соответствующим разрешением на прием к главному архивисту, экс-коммунисту Милораду Драчковичу, но так и не был принят. Тем не менее Сканлан компенсировал этот пробел, предоставив мне фотокопию довольно большой, около 1,5 а.л., неопубликованной рукописи П.Л. Лаврова «История и русские революционеры», датированной 31 июля 1889 г., взятой им самим из того же источника. Разумеется, он вовсе не обязан был делиться со мной архивными материалами, с его стороны это было дружественным актом.

Поездка в Нью-Йорк была более продуктивной, мне удалось поработать в Русском (Бахметьевском) архиве, переданном в Колумбийский университет после смерти Бориса Александровича Бахметьева, последнего российского посла в США. Интересно заметить, что в каталоге я встретил описания неопубликованных писем В.И. Ленина разного времени (август 1909; январь 1911; июль-август 1914; февраль 1918; март 1918 и др.). По прибытии в Москву я написал заявление об этих письмах в сектор произведений В.И. Ленина Института марксизма-ленинизма при ЦК КПСС, но никакого ответа, к моему удивлению, не получил. По окончании стажировки я по рекомендации Н.Е. Покровского написал для журнала «Коммунист» статью, посвященную американской философской советологии, где высказал мысль о необходимости дифференцированного отношения к специалистам по *Russian studies*, поскольку наряду с примитивными русофобами среди них есть и такие квалифицированные ученые, как Сканлан, с которыми необходимо вести диалог. Однако статья не была опубликована благодаря позиции сторонника «жесткой линии» главного редактора журнала Р.И. Косолапова, не разбиравшегося ни в русской философии, ни в советологии.

Перебирая бумаги, данные мне Сканланом, я нашел машинописный лист за его подписью, датированный 14 февраля 1973 г., который являлся, очевидно, тестовым заданием для студентов-философов. Текст имеет заголовок «Оценка интеллектуальной (или “логической”) структуры философской позиции в истории философии». Эти методические указания хотя и не имеют самостоятельной научной ценности, тем не менее, будучи ориентированными на образовательный процесс, дают представление о том, какими общими принципами руководствовался в своем преподавании профессор Сканлан. Текст разделен на две части. В первой части содержатся «вопросы, имеющие прямое и непосредственное отношение к оценке философской позиции». Здесь содержатся следующие вопросы:

1. В чем именно заключается данная позиция? Что она утверждает? Сформулируйте ее ясно и точно. (Это включает уточнение ее содержания в терминах, в которых эта позиция выражена.)

2. Если данная позиция включает ряд положений, как эти положения логически связаны между собой?
3. Существуют ли неявные предположения, на которых данная позиция основывается логически (не психологически)?
4. Каковы логические следствия, вытекающие из данной позиции? Если Вы разделяете эту позицию, что еще в ее логическое развитие Вы могли бы добавить?
5. Каковы аргументы автора в защиту данной позиции? Соответствуют ли эти аргументы его выводам? Каковы они? В каком направлении они могут быть подвергнуты критике?
6. Существуют ли иные аргументы, не сформулированные автором, которые могли бы логически поддержать его выводы? Каковы они?
7. Какие аргументы могут быть представлены против данной позиции? Как бы Вы отнеслись к критике такого рода позиции?

Вторая часть вопросника содержит следующие вопросы «второстепенного» характера, тем не менее имеющие отношение к оценке тех или иных философских позиций:

1. Где данный автор «получил» свои идеи? Кто «влиятелен» на него?
2. Какие психологические (или иные) объяснения могут быть даны для обоснования авторской позиции? Какой личностью он был?
3. Какие исторические последствия имела позиция данного автора?
4. Является ли позиция автора истинной? (Это может быть определено только после того, как интеллектуальная структура данной позиции будет тщательно изучена.)
5. Согласуется ли позиция автора с моей позицией?

Очевидно, вопросник Сканлана указывал на использование им логико-аналитического подхода в преподавании истории философии, где нет специального указания на какое-либо национальное своеобразие того или иного философского построения, однако это не означает, что Сканлан отрицал существование русской философии как таковой. В моем домашнем архиве есть работа Сканлана, которая представляет собой текст доклада, прочитанного им в 1976 году на Восьмой конференции Американской ассоциации содействия славянским исследованиям, где в полной мере признается факт бытия своеобразной русской философии. Текст имеет название «Что русского в русской философии?». Для того чтобы «заставить замолчать скептика», отрицающего сам факт существования русской философии, писал Сканлан, достаточно указать на «Философические письма» П.Я. Чаадаева или на цикл статей «Теоретическая философия» В.С. Соловьева. Если бы эти работы были обнаружены как неопубликованные и неподписанные в каком-то воображаемом английском переводе, могли бы мы сказать, что они принадлежат перу русских мыслителей? Едва ли. То же самое можно сказать, например, и о философских работах П.Л. Лаврова, которые ничем особым не отличаются от произведений английских или французских мыслителей.

И далее, признавая несомненный факт существования русской философии, Сканлан задается вопросом: «Что русского в русской философии?». Отвечая на этот вопрос, он последовательно критикует ряд «некритических и неопределенных критериев», к которым зачастую прибегают для ответа на поставленный вопрос. Среди них такие штампы, как «русская философия – это философия, происходящая из России» или «написанная русскими и на русском языке». Эти штампы не соответствуют действительности, т. к.

русская философия создавалась отнюдь не только этническими русскими, не только в России и не только на русском языке. Далее, он ставит вопрос о национально своеобразной терминологии, которая часто приводится как доказательство существования оригинальной русской философской мысли. В этой связи он замечает, что слово «правда», которое часто приводится в качестве примера особой национально-русской философской терминологии, в действительности не является каким-то специфически русским понятием. Рассуждая и на чисто семантическом уровне, можно сказать, что и в других европейских языках содержатся такие же слова, которые соединяют в себе понятия теоретической и практической истинности, аналогично русскому – правда-истина и правда-справедливость (например, немецкое слово “Recht” или английские слова “Right” и “Law”). Таким образом, русский язык не содержит каких-либо семантических средств для выделения этих двух элементов: понятия «истина» и «справедливость» так же различаются в русском, как и в других европейских языках. Маловероятно, заключал Сканлан, что семантические или лингвистические соображения сами по себе могли бы много дать в определении сущности сочетания понятий в русской философской культуре. Отсюда следует, что настаивание на какой-то «непохожести» специфически русской философской мысли является неверным путем для ее исследования. Абстрактные суждения дедуктивного типа, утверждающие некую «самобытность» русской философии, несостоятельны. Вопрос о своеобразии философских построений решается конкретным образом. Если обнаруживается, что в работах русских философов определенные проблемы присутствуют более часто, решаются более плодотворно или более самостоятельно, чем в иных национальных философиях, мы определенно будем иметь право представлять присутствие таких принципов у данного философа как специфически русское явление и рассматривать доминантное положение их внутри данной традиции как отличительную черту русской философии. Такие примеры могут быть найдены, считал Сканлан, в философских произведениях П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского. Их своеобразие выявляется не вопреки, а благодаря тесной связи с философией Канта, Гегеля, Конта, Милля, Спенсера, Прудона. В сущности, Сканлан констатировал то, что В.В. Зеньковский ранее назвал «нравственной напряженностью» русской философии, выраженной в тенденции сглаживать различия между нормативными и дескриптивными интересами, между идеалом и реальностью, между фактом и ценностью.

Мое сотрудничество со Сканланом продолжалось и в 90-е годы, и в начале нынешнего столетия. Сканлан был автором статей о П.Л. Лаврове и Д.С. Мережковском в словаре «Русская философия» под моей общей редакцией. К ним добавилось его участие в расширенном издании словаря – энциклопедии «Русская философия», где Сканлан написал статью о Д.Ю. Квитко (авторе первой советской монографии, посвященной философии Л.Н. Толстого), основанную в том числе на анализе эмигрантского периода творчества этого философа, защитившего в Колумбийском университете докторскую диссертацию, посвященную философии Толстого²¹. Квитко в качестве участника «революционного движения» эмигрировал в США в 1913 г., получил там высшее образование и в 1927 г. вернулся в СССР. Квитко нельзя назвать крупным исследователем философии Толстого, интерес, скорее, представ-

²¹ Сканлен Дж.П. Лавров Петр Лаврович // Русская философия. Словарь. М., 1995. С. 252–253; он же. Мережковский Дмитрий Сергеевич // Там же. С. 294–296; он же. Квитко Давид Юрьевич // Русская философия. Энциклопедия. М., 2014. С. 273–274.

ляет сравнение его американской диссертации и советской монографии, где «Карл Маркс заменил Уильяма Джеймса в качестве главного авторитета»²². Джим Сканлан сразу согласился участвовать в качестве автора в коллективной юбилейной монографии, посвященной 70-летию создания кафедры истории русской философии, где он бывал и выступал неоднократно. Это был последний пример нашего плодотворного сотрудничества. «Толстовская» тема статьи Джима не случайна, последние годы его жизни были посвящены исследованию философии Льва Толстого, и в свойственном ему духе он стремился охватить все источники, относящиеся к теме своего исследования.

Весьма символично то, что в этом же кафедральном сборнике научных работ опубликована статья старшего друга Джеймса Сканлана – Джорджа Клайна²³, также с энтузиазмом откликнувшегося на мое предложение поучаствовать в данном издании. Их уже нет с нами, но их вклад в философское русскоеведение в России не забыт. Об этом свидетельствуют статьи о Клайне и Сканлане, опубликованные во втором издании энциклопедии «Русская философия», вышедшей под моей общей редакцией в 2014 году.

В.А. Кувакин

Интеллектуальные встречи с Дж. Сканланом

Мое первое знакомство с американской философской славистикой относится к годам аспирантуры, т. е. концу 60-х – началу 70-х гг. В это время я завершал свою диссертацию о Н.А. Бердяеве и готовил на ее основе монографию. Мне, надо сказать, невероятно повезло, хотя писать о религиозных философах в то время было скорее опасно, чем запрещено. Но судьба мне благоволила. Книга «Критика экзистенциализма Бердяева» вышла в свет в 1976 г. в Издательстве МГУ. В ней я впервые обратился к работам Дж. Сканлана, отметив, что «... западное сознание видит в наследии русской религиозно-идеалистической философии нечто родственное», подтвердив эту мысль цитатой из третьего тома антологии: «... как западный экзистенциализм, так и русская религиозная философия получили взаимную пользу от общения»²⁴.

Несмотря на избыточную идеологизацию философских исследований в СССР: сильный акцент на материалистическую традицию, доминирование марксизма и недооценка многих направлений в интеллектуальной истории России, – мне посчастливилось после завершения аспирантуры философского факультета МГУ продолжить изучение русской религиозной мысли. Более того, в 1973–1974 гг. я в рамках межгосударственных научных обменов (программа IREX) работал в США (Бостон Колледж, научный консультант Томас Блейкли) и имел доступ к обширной англоязычной историографии философии в России, в том числе и к работам Г. Клайна, Дж. Биллингтона,

²² *Сканлан Дж.П.* Марксистские исследования Д.Ю. Квитко о философии Льва Толстого // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. М., 2013. С. 574.

²³ *Клайн Дж.* Восход и закат советского «орфографического атеизма» // Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. Сборник научных статей, посвященный 70-летию кафедры истории русской философии. М., 2013. С. 578–593.

²⁴ *Russian Philosophy.* Vol. 3. Chicago, 1965. P. 142.

Дж. Сканлана и др. Результатом моих исследований как в СССР, так и в США стала монография «Религиозная философия в России. Начало XX в.»²⁵. Эта научная стажировка существенно расширила мои знания в области американской историографии русской философии и позволила лучше понимать ее рецепцию на Западе. Кроме того, мне импонировал дух свободного научного исследования американских специалистов, а трехтомник Сканлана стал ориентиром в понимании русской мысли за рубежом.

Мой следующий интеллектуальный контакт случился уже в годы перестройки в СССР и начала новой эпохи в истории России, т. е. на рубеже 80–90-х гг. На кафедре истории русской философии МГУ мы готовили коллективную работу «История русской философии», изданную в США в 1993 г.²⁶.

Крушение «железного занавеса» расширило возможности российских ученых общаться со своими зарубежными коллегами. Это помогало и издавать результаты исследований по обе стороны границы. Я был приглашен издательством Prometheus Books в США для подготовки книги к печати, что оказалось для меня самым интересным и трудным делом в этом проекте. Первый, кто прочитал рукопись в США, был хорошо известный ученый и общественный деятель, профессор Пол Куртц. Он одобрил ее, но сделал одно существенное замечание: это не должна быть всего лишь интерпретация и объяснение истории русской философии, в текст нужно включить первоисточники, хотя бы фрагменты из трудов русских философов, что будет фактуальной и иллюстративной основой исследования. Мое положение как редактора было затруднительным. Имевшийся лимит времени не позволял мне подобрать литературу и наиболее характерные выдержки из работ известных русских философов. И вот тогда я вспомнил об антологии Дж. Сканлана, о чем я и сказал П. Куртцу. Неожиданно оказалось, что он хорошо знаком с ним и что их связывали дружеские отношения. Куртц заверил меня, что каких-либо трудностей в получении разрешения на включение переводов работ русских мыслителей из трехтомника Дж. Сканлана в готовившуюся нами к печати «Историю русской философии» не возникнет. Разрешение было вскоре получено, и это открыло дорогу публикации коллективного труда кафедры истории русской философии в США. Так волею счастливого стечения обстоятельств Дж. Сканлан стал своего рода соавтором нашего двухтомника. Нам удалось включить в английское издание переводы из произведений А.Н. Радищева, П.Я. Чаадаева, А.С. Хомякова, Н.Г. Чернышевского, М.А. Бакунина, Н.К. Михайловского, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и Н.О. Лосского. Так коллективный труд российских исследователей благодаря антологии, редактором которой был Дж. Сканлан, обрел еще одно измерение, стал информативнее и полезнее для англоязычных читателей.

К сожалению, мои личные контакты с Дж. Сканланом ограничились лишь единственной встречей в Москве. Я был приглашен на нее профессором М.А. Маслиным. Она состоялась в 1981 г. в одном из московских ресторанов. Сканлан был с женой Мэрилин. Они, как я почувствовал, были в отличном настроении и испытывали радость от посещения России. Наш разговор был весьма дружественным, открытым и интересным. Было сложно, конечно, в таком формате обсуждать проблемы истории русской философии, но очевидно было и то, что никаких трудностей во взаимопонимании у нас не было. Мы были настоящими коллегами, исследователями богатой историко-философской традиции.

²⁵ Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX в.. М., 1980.

²⁶ A History of Russian Philosophy. From the Tenth Through the Twentieth Centuries: in 2 Vols. Buffalo, 1993.

Моя последняя духовная встреча с Дж. Сканланом связана с русским изданием его работы «Достоевский как мыслитель»²⁷. Среди обширного научного наследия американского философа и историка идей в России эта книга выделяется как особенно детальное и основательное исследование мировоззрения одного из крупнейших русских мыслителей. Ф. Достоевский был и остается в первом ряду ключевых фигур русской и мировой культуры. Философский подход к Достоевскому – это самый трудный ракурс реконструкции его творчества. Гораздо легче проводить литературоведческий или исторический анализ, чем философский, поскольку мы встречаемся здесь не со стационарным предметом рассмотрения, а со сложным и динамичным конгломератом идей, интуиций, предположений, пророчеств, сомнений и непреклонных утверждений. Мы сталкиваемся с мощным потоком философских переживаний, сплавленных с эмоциями и художественными образами, творцом которых была подвижная, как ртуть, личность.

Как опытный аналитик, Дж. Сканлан хорошо осознает эту сложность, разным образом зафиксированную в достоевковедении (достаточно вспомнить идею «философских типов» (С. Булгаков) или понятие полифонии (М. Бахтин)). Поэтому он выстраивает такую концепцию, которая бы, с одной стороны, давала всестороннюю, хорошо структурированную и логически стройную картину убеждений Достоевского, с другой – оставляла бы различимыми в них противоречия и «интеллектуальную “неприбранность”»²⁸. В целом нельзя не признать высокую научную ценность работы Дж. Сканлана о Ф. Достоевском. Ее отличает высокий академизм, обширная источниковая база. Ему удалось избежать подгонки мировоззрения русского мыслителя под тот или иной школьный шаблон. Не вдаваясь в оценки интерпретаций автора (было бы авантюрой делать это в рамках моих скромных воспоминаний), можно без сомнения утверждать, что это еще один шаг вперед в понимании такого сложного феномена, как мировоззрение русского мыслителя.

Лично для меня работа Дж. Сканлана «Достоевский как мыслитель» имеет особое значение. Она – одна из ступеней осмысления мною внутреннего мира русского философа. Позволю себе объяснить ситуацию подробнее. Дело в том, что в настоящее время я завершаю многолетнее изучение его идей и убеждений. Практически готовая к публикации книга имеет несколько провокационное название «Гольи изнутри. Неразгаданный Ф. Достоевский».

Благодаря обширной историографии, как отечественной, так и зарубежной, мне не нужно было начинать исследование с нуля. Поэтому, учитывая уже сделанное многими, начиная с Д. Мережковского и Л. Шестова и заканчивая современными учеными, включая и Дж. Сканлана, я предложил исследовательскую гипотезу, которая бы не только удерживала в поле анализа полифонию и противоречия в мировоззрении Достоевского, но и помогала объяснить сложный ландшафт его внутренней вселенной, глубинные *причины*, сделавшие мир этого мыслителя таким многомерным, многозначным и не поддающимся «монистической» концептуализации.

Чтобы решить эту задачу, пришлось особое внимание уделить определяющим, так сказать, метамировоззренческим установкам Достоевского: его антропоцентризму и свободе. Значительное влияние на траекторию убеждений мыслителя оказали те точки бифуркации – прежде всего эшафотный и каторжный опыт, опыт «перерождения убеждений», – которые предельно остро помогли ему осознать вторичность идей, особенно тотальных, по отно-

²⁷ Scanlan J.P. Dostoevsky the Thinker. Ithaca; L., 2002. На русск. яз.: Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель. СПб., 2006.

²⁸ Сканлан Дж. Указ. соч. С. 235.

шению к человеку, открыли их потенциальные угрозы для личности. Время создания им великого пятикнижия: «Преступление и наказание», «Идиот», «Бесы», «Подросток», «Братья Карамазовы» – это время борьбы за человека как человека, чистого или «голого» изнутри, и одновременно – против соблазна и «власти идей» (Л. Шестов). В этот период им оттачивается еще один «инструмент» борьбы за человека – скептицизм. Достоевский становится изощренным экспериментатором, испытателем всякого рода измов, прежде всего религиозных и социалистических. Он становится скептиком метафизическим и антропоцентрическим, в центре сомнения не истина или ложь, а само человеческое существование, то, что было для Достоевского неисчерпаемой тайной и приоритетной ценностью. После создания узлового для себя шедевра «Записок из подполья» он упорно выстраивает дистанцию свободы между своим Я и собственными либо доминирующими в обществе идеями во имя того, чтобы стать их подлинным субъектом и повелителем. Такого рода способ объяснения убеждений Достоевского не только легко документировать его же собственными признаниями, но и объяснить текстуру мира его идей, его гармонию и дисгармонию, полифонию и какофонию, его противоречия и монизм, коренящийся не в самих идеях, а в глубинных структурах его самосознания и самом Я, так пронзительно и ярко открывшемся ему на эшафоте.

Не хочу, чтобы сказанное о Достоевском как скептике воспринималось как нечто исключительно новое. Его онтологическое, антропологическое и эпистемическое сомнение не выпало из поля зрения исследователей. Я же сказал о своем опыте осмысления Достоевского, чтобы показать непрерывность и преемственность усилий людей, желающих понять и усвоить уникальные опыты жизни и творчества великого русского мыслителя.

Ив Левин

Памяти Джеймса Сканлана

Джим Сканлан был первым из общества славистов, кого я встретила по прибытии в 1983 году в Государственный университет штата Огайо. Он был хорошим другом Аллана Вилдмана, моего ближайшего коллеги. Они оба разделяли интерес к русской философской мысли и интеллектуальной истории. Став редактором журнала «Русского обозрения» (*The Russian Review*), Аллан естественным образом пригласил Джима в редакцию на работу. После смерти Аллана я возглавила отдел, продолжая полагаться в работе на хороший вкус и видение Джима. В 2003 году я вместе с редакцией журнала переехала в университет Канзаса. Личные связи Джима облегчили обустройство на новом месте. Джим оставался в редакционном составе «Русского обозрения» до конца своих дней.

Успех научных журналов зависит от ученых, готовых отдавать свою энергию, уделять время и щедро делиться опытом и знаниями, к тому же без указаний на авторство писать отзывы на еще не опубликованные статьи, – со всем этим Джим успешно справлялся бесчисленное количество раз, работая в «Русском обозрении». Его комментарии к статьям всегда выявляли не только обширные знания и глубокое понимание русской культуры, но он также

умел через свои рекомендации к текстам поддержать ученых, старающихся изо всех сил доступно изложить свои идеи. И хотя его имя никогда не упоминалось в этих публикациях, все они тоже несомненно являются частью его интеллектуального наследия.

Филип Т. Гриер

Джеймс П. Сканлан: личные воспоминания

Мы впервые встретились почти полвека назад (в начале 1969 г.) в Москве, в зоне «В» студенческого общежития МГУ, где мы оба проживали, будучи участниками официальной Программы культурного обмена между СССР и США. Мы – два американских философа – приехали с целью ознакомиться с отдельными аспектами советской марксистско-ленинской философии тех времен и провести исследования по заявленным темам. Его интересовали философские подходы к трактовке проблем эстетики, а меня – этики. Я был американским аспирантом на стажировке в СССР, куда я приехал в августе 1968 г. на весь академический год. Он – на пятнадцать лет старше меня – в то время уже занимал пост профессора философии и Директора Программы славяноведения и советологии в Университете Канзаса в г. Лауренс, куда он незадолго до этого перешел на работу из колледжа Гаучер в г. Балтимор.

Джим Сканлан приехал в Москву со своей женой Мэрилин на весенний семестр в самом его начале. Он ранее уже провел полный академический год (1964–1965) в МГУ, тоже в рамках Программы культурного обмена. И поэтому он был хорошо знаком с повседневной жизнью в Москве, ко всему относился сравнительно спокойно и чувствовал себя уверенно. В свой предыдущий приезд он был первым профессиональным философом, принятым с американской стороны в Программу культурного обмена. Во время своей первой стажировки он познакомился с преподавателями и сотрудниками философского факультета МГУ и порядком, установившимся на факультете, что позволило ему немедленно приступить к исследованиям по интересующим его темам. Я же, будучи сравнительным новичком, проживающим в Москве впервые, к этому времени (к зиме 1969 г.) в основном освоился со студенческой жизнью в Москве и уже в достаточной мере знал порядок работы (по крайней мере, официальный) на кафедрах этики в МГУ и в Институте философии.

Тем не менее моя встреча с американским философом в этих несколько необычных обстоятельствах меня весьма подбодрила, в значительной степени потому, что Джим Сканлан оказался спокойным, общительным, добродушным и всегда готовым прийти на помощь человеку. Его участие в Программе обнадежило меня и профессионально, потому что в те годы американских философов не из иммигрантской среды, проявивших интерес к изучению советской версии марксизма-ленинизма, можно было пересчитать по пальцам одной руки. Мое выраженное желание подать заявление на участие в Программе культурного обмена с целью проведения исследований теоретических проблем этики было воспринято моими научными руководителями в аспирантуре с искренним удивлением, даже с каким-то беспокойством. (Загадка раскрывалась просто: ранее я познакомился с русской девушкой, ко-

торая позже стала моей женой. В рамках этой Программы обмена, проводя исследования, я собрал значительные материалы, на базе которых я написал и защитил диссертацию, а затем опубликовал книгу по заявленной в проекте теме.) Тот факт, что я мог порой провести вечер с Джимом в зоне «В», обсуждая отдельные, возникшие во время дневных исследований вопросы, – с известным американским ученым, работающим в смежной области, оказалось для меня большим стимулом.

Эта серия бесед, состоявшихся давным-давно в Москве, весной 1969 г., ознаменовала начало нашего коллегиального сотрудничества, продлившегося 47 лет. В течение этих лет мы более или менее постоянно поддерживали контакты, хотя не всегда лицом к лицу, так как наши карьеры разбросали нас по стране. Мы общались в основном по почте и изредка – по телефону. С появлением персональных компьютеров в конце 80-х годов электронные письма с вложениями постепенно заменили переписку по почте. Но в течение всего этого времени мы находили возможность побеседовать наедине во время различных конференций. И в течение всех этих десятилетий не прекращалась переписка между Джимом Сканланом, Джорджем Клайном и мной. Нас связывал тот факт, что, несмотря на то, что у каждого из нас были и другие направления интеллектуальных и творческих интересов и мы, безусловно, занимались не только русской и/или советской философией, каждый из нас так или иначе возвращался к исследованиям в области русской и советской интеллектуальной истории и к публикации результатов этих исследований. Мы делились рабочими версиями наших работ (пересылая друг другу иногда по несколько версий), тщательно изучая полученные замечания и комментарии.

Я не помню, слышал ли я это высказывание непосредственно от Джима, но Джордж Клайн не однажды упоминал, что Джим Сканлан называл нас «тремя мушкетерами», подчеркивая тот факт, что, кроме нас троих, других американских философов, работающих над вопросами русской или советской философии постоянно или периодически в течение своей творческой жизни, в то время не было. (Несомненно, я был младшим членом этой «тройки», так как и Джим, и Джордж были значительно старше меня, как по возрасту, так и по положению, отражавшим их достижения в этой области.)

Когда Джим Сканлан и я встретились в Москве в 1969 г., я уже был хорошо знаком с его работами, так как Джим был одним из главных редакторов великолепной трехтомной антологии, состоявшей из оригинальных переводов на английский язык текстов, отражавших всю историю русской философии: от Сковороды (XVIII в.) до раннего периода советских марксистов²⁹. Каждый переведенный на английский язык текст (и описываемый период) сопровождался подробным введением редакторов. Опубликованная в 1965 г., эта антология сразу же стала основным учебным пособием, используемым практически в каждом курсе обучения в американских ВУЗах и в университетах других англоговорящих стран, в котором затрагивались вопросы русской философии. Эта антология перепечатывается и по сей день, и ни одна из других публикаций в этой области не может сравниться с ней по своему вкладу в общее понимание истории русской философии.

В течение 40-летней преподавательской деятельности (с 1970 г. до выхода на пенсию в 2010 г.) я периодически читал курсы по истории русской философии в трех разных ВУЗах, и в основе каждого курса лекций лежала эта антология. И каждый раз мне хотелось отблагодарить Джима Сканлана

²⁹ Russian Philosophy: in 3 Vols. N. Y., 1965. Пересмотренное издание выпущено в 1969 г.; стереотипное издание выпущено Прессой Университета штата Теннесси в 1976 и 1984 гг.

и других редакторов за их кропотливую работу над скрупулезно выполненными переводами и тщательно составленными введениями, включенными в данные три тома.

Центральным в исследованиях Джима Сканлана в области русской мысли был, конечно, девятнадцатый век. Например, в 1967 г. он опубликовал собственный перевод на английский язык работы П.Л. Лаврова «Исторические письма», а позже перевод работы М.О. Гершензона «История молодой России», опубликованный в журнале “Russian History” в период с 1974 по 1979 гг. и позже, в 1986 г., изданный отдельной книгой. В 90-е годы он опубликовал серию статей, посвященных Достоевскому как философу; эти работы вошли в получившую высокую оценку книгу “Dostoevsky the Thinker”, которая была позже переведена на русский язык³⁰. Закончив работу, посвященную взглядам Достоевского как философа, Сканлан обращается к Толстому с намерением провести параллельные исследования философской мысли Толстого. Он продолжал работать над этой темой до своей смерти.

Помимо этого, Сканлан внес неоценимый вклад в изучение как советской философии, так и философии в постсоветский период. В начале 80-х годов он опубликовал книгу, в которой содержался уникальный обзор всех основных официальных направлений марксистско-ленинской философии, разрабатываемых в то время в СССР. Этот систематический анализ философских исследований в СССР – в рамках материалов, доступных из опубликованных источников, – открывался главой, посвященной современным на тот момент попыткам определить природу философии как таковой в границах марксизма-ленинизма. За ней следовали три главы книги, посвященные теме «диалектический материализм», а за ними – четыре главы – теме «исторический материализм», где рассматривались важнейшие области, подпадающие под каждое из этих всеохватывающих направлений.

Как я отметил в своей рецензии на эту работу, Сканлан «...неотступно следовал его заявленному намерению представить имманентный критический разбор советской философской мысли, при этом четко сохраняя в поле зрения различие между мыслью и догмой, отмечая случаи, когда догма явно определяла границы мысли, но всегда при этом пытаюсь выявить “живую” мысль и проследить множество тонких подходов, с помощью которых она всячески старается избежать или выйти за пределы диктата отмирающей догмы»³¹.

На практике эта попытка увидеть различие между установившимися пределами официальной теории, господствующими в рамках каждой темы, и кругом спорных вопросов, лежащих в основе общепринятого или выходящих за его пределы, выявила неожиданные расхождения между картинками, сложившимися внутри отдельных направлений советской философской школы. Например, исследования Сканлана выявили, что даже основные постулаты «диалектического материализма» до сих пор подвергались широко разнящимся толкованиям в работах различных советских авторов. Но, с другой стороны, его исследования в области «научный коммунизм» не отмечают значительных разногласий, выходящих за пределы предписаний строгой ортодоксальности. В то же время Сканлан отмечал, что в полную противоположность единомыслию авторов трудов по научному коммунизму, в области

³⁰ Scanlan J.P. Dostoevsky the Thinker. Ithaca, 2002. На русск. яз.: Сканлан Дж. Достоевский как мыслитель. СПб., 2006.

³¹ Grier Ph.T. Review: Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought, by James P. Scanlan // Slavic Review. 1986. Vol. 45. No. 2. P. 394–395.

историософии (философии истории) каждый отдельный элемент официального учения ставился под вопрос той или иной группой исследователей или же явно вообще не рассматривался.

Сегодня, мысленно возвращаясь к этому периоду, то есть к 1985 году – году опубликования книги Сканлана – или же к 1986 году, когда была напечатана моя рецензия, – я явственно вижу, что у меня лично не было ни малейшего подозрения в том, что идеологическая система, особенности которой мы столь подробно обсуждали, через короткое время полностью распадется, попав в котел исторических событий мирового значения в 1989–1991 гг. У меня нет никаких сомнений, что ничего подобного не предвидел и Джим Сканлан. Если бы у кого-то из нас были какие-либо серьезные подозрения, что вся выстроенная система советского марксизма-ленинизма может в ближайшем времени рухнуть в ходе истории, то не было бы никакого смысла вкладывать огромный труд в исследования для такой книги.

Неважно, насколько непредвиденными были эти события, – Джим Сканлан прореагировал на них энергично, немедленно приступив не только к описанию быстро протекающих изменений в постсоветской русской философии в серии новых публикаций, предназначенных для англоговорящего читателя, но и принимая личное участие в этих событиях. Я могу рассказать, по крайней мере, об одном достопримечательном случае. Начало 1990-х гг. характеризовалось активным продвижением многими писателями концепции неославянофилов под названием «Русская идея», стремящихся связать судьбу русской философии в будущем с ростом своеобразного русского национального самосознания. Данное толкование целей и задач русской философии предусматривало, что она выступит как выразитель уникальности русской национальной культуры и ее *исключительного характера* и предложит обоснование этого. Ожидалось, что на этом пути авторы русской национальной философии будут подчеркивать различия и несовместимости русской философии с другими философскими учениями (особенно западноевропейской цивилизации).

На международной конференции на тему «Русская философия и Россия сегодня», состоявшейся в Москве весной 1993 г., Сканлан прочитал доклад, оспаривающий это широко распространенное мнение, приводя доводы в пользу того, что единственно возможное успешное будущее русской философии связано с изучением *схожеств и связей* русской философии с философией других наций и с уходом от тенденции славянофилов настаивать на уникальности и исключительности любой подлинно русской философии. Случилось так, что накануне отъезда Джима в Россию на эту конференцию я связался с ним по какому-то другому вопросу и он поделился со мной планами касательно его выступления. Он понимал, что многие участники конференции не воспримут его выступление положительно, но он был уверен в справедливости и важности того, чем он собирался поделиться с аудиторией, и в какой-то степени ожидал интеллектуальных дебатов. Как и предполагалось, его выступление действительно вызвало бурную полемику, которая была продолжена в прессе, так как его доклад в скором времени был напечатан в «Вопросах философии»³².

В это же время (1994 г.) Джим Сканлан опубликовал важную антологию статей под названием «Русская мысль после коммунизма: восстановление философского наследия»³³. В нее вошли работы широкого круга философов и

³² Сканлан Дж. Нужна ли России русская философия? // *Вопр. философии*. 1994. № 1. С. 61–65.

³³ *Russian Thought After Communism: The Recovery of a Philosophical Heritage*. Armonk (NY), 1994.

исследователей, занимавшихся вопросами интеллектуальной истории, включая представителей России, Европы и США, которые поделились своими точками зрения на развитие философской мысли в постсоветский период. В этот сборник была включена статья Сканлана, содержащая его подробную трактовку общей истории славянофильства в контексте дореволюционного периода, а также рассматривавшая изучение славянофильства в советский период, приведшее к возникновению неославянофильства в период распада СССР. Эта статья в какой-то степени более подробно, чем вышеописанный доклад в Москве, раскрывает предпосылки представленных в нем выводов.

Так как Джим знал, что я уже несколько лет работал над переводом книги Ивана Ильина, представляющей собой комментарий к философии Гегеля, он попросил меня дать краткий обзор жизни и творчества И.А. Ильина для включения в эту антологию, на что я сразу же согласился. В то время Ильин был практически неизвестен даже в среде американских исследователей русской интеллектуальной истории, более того, у меня создалось впечатление, что и Джим относился к важности работ Ильина с каким-то скептицизмом. Тем не менее, когда я, в конце концов, отправил ему первую версию моей статьи, он немедленно согласился, что утеря памяти об этом мыслителе – историческая несправедливость, и немедленно включил мою статью в антологию. (Я помню, что его редакторское мастерство было выше моего, так как он в нескольких случаях приглушил отдельные всплески иронии в этой статье, чем он, несомненно, улучшил мой стиль.)

Приведу еще один пример из 2002 года, показывающий, насколько важным было мнение Джима Сканлана и как исследователя, и как редактора. Меня попросили написать вводную главу в антологию под названием «Россия и западная цивилизация»³⁴, которая стала учебным пособием для студентов колледжей. Моей задачей было представить общий обзор русской мысли в области историософии (особенно по сравнению с Западом): от Чаадаева до начала постсоветского периода. Я был намерен дать, в рамках возможного, всеохватывающий и существенный обзор. В окончательном варианте эта глава достигла пятидесяти страниц – плачевно короткая с моей точки зрения, но слишком длинная – с точки зрения редактора книги. Для того чтобы сжать длинное и сложное повествование в такой короткий текст, сохранив при этом его содержательность, я решил прибегнуть к использованию серии довольно неожиданных, с отголоском драмы, и, возможно, упрощенных заключений по каждому отдельному интеллектуальному течению, подчеркивая наиболее важное и интересное в каждом учении, опуская при этом широко известные сведения и тонкости.

В какой-то момент приступ интеллектуальной совести заставил меня обратиться к Джиму Сканлану и попросить его высказать его мнение по поводу моей работы. Понимая, что его знание многих событий в русской интеллектуальной истории было намного глубже моего, я не сомневался, что он серьезно раскритикует меня за упрощенность моего изложения. К моему удивлению, прочитав черновик, он посоветовал мне ничего не менять, так как, с его точки зрения, оживленный язык текста захватывает внимание читателя, а само повествование ведется в очень хорошем темпе, т. е. текст довольно успешно справляется со своим назначением. Получив одобрение от такого специалиста, как Джим, я отстоял напор редактора, и статья была напечатана в ее полном объеме, не было выброшено или изменено ни единого слова!

³⁴ *Grier Ph.T. The Russian Idea and the West // Russia and Western Civilization. Armonk (NY), 2003. P. 23–77.*

И последний раз, когда мне довелось снова много общаться с Джимом, был связан с печальным событием: кончиной нашего дорогого общего друга и коллеги – Джорджа Клайна, ушедшего в октябре 2014 г. Дочь Джорджа обратилась к Джиму с просьбой проследить за процессом размещения некролога и статей, посвященных памяти Джорджа, в соответствующих научных журналах. Меня попросили написать три такие статьи. И в каждом случае я прежде всего отправлял черновик Джиму, запросив его замечания и комментарии; и только после его одобрения я переходил к подготовке окончательных текстов для размещения в журналах. В данных обстоятельствах мнение Джима превышало, с моей точки зрения, мнение всех остальных друзей и коллег. Эта совместная работа, посвященная памяти Джорджа Клайна, длилась несколько месяцев и включила в себя значительную переписку.

К сожалению, почти два года спустя после смерти Джорджа Клайна (в октябре 2014 г.) после продолжительной болезни скончался и Джим Сканлан (в октябре 2016 г.). Мы глубоко чтим этого замечательного ученого и великодушного человека, сожалея, что он от нас ушел, и одновременно благодаря его за множество значительных достижений в ходе исследований, которым он посвятил свою продолжительную жизнь. Мы навсегда запоем его доброту и искренность, которыми отличались все его многочисленные личные отношения с окружающими его людьми, будь это дома или за границей, в контексте научных связей и просто дружбы.

В.Л. Марченков

Джеймс Сканлан: учитель, коллега и друг

Я впервые познакомился с Джеймсом Сканланом в августе 1991 года, дня за два до антигорбачевского путча. (Ровно десять лет спустя он окажется в Москве в другую знаменательную дату: 11 сентября 2001 г.) Он сопровождал президента Университета штата Огайо Гордона Ги во время подписания меморандума о сотрудничестве с Академией педагогических наук РСФСР, а я был переводчиком на этой церемонии. Из Академии мы отправились на экскурсию по Новодевичьему кладбищу, где мне показалось, что Джим знал больше меня о похороненных там деятелях русской культуры и советской политики. Через несколько месяцев, в марте 1992 года, мы встретились вновь уже в этом самом университете, когда я поступил туда на магистерскую программу по философии, и с тех пор мы виделись регулярно – несмотря на то, что Джим только что ушел в отставку и уже не преподавал. Помню, вскоре после нашего прибытия мы были у них на праздновании пасхи. Джим был в толстовке, дом был полон гостей, и меня поразило обилие в нем книг. Полный комплект «Энциклопедии» Брокгауза и Эфрона меня особенно удивил: я никогда еще не видел его в частном собрании. Мы подружились семьями: Джим и Мэрилин приглашали нас – меня, мою жену Людмилу и наших дочерей Машу и Дашу – к себе и не раз приходили к нам. Джим к тому же регулярно приглашал меня обедать в преподавательский клуб, и мы много говорили о русской философии за этими обедами, но я также часто советовался с ним и по самым разным вопросам. Я очень мало знал об американской академической жизни, и беседы с Джимом стали для меня своего рода школой, где я начал разбираться в том, куда я попал.

Два года спустя я поступил в междисциплинарную докторантуру, и Джим стал одним из членов моей диссертационной комиссии. Мне очень помогли его обширные знания русской философии и особенно эстетики, его доброжелательность и желание помочь, а особенно – его терпимость к чужому мнению. Дело в том, что философские наши взгляды отнюдь не во всем совпадали. По своим воззрениям Джим был довольно типичным англо-американским философом, т. е. приверженцем эмпиризма, скептицизма, формальной логики в рассуждениях и вообще той линии в философии, которая ведет к Давиду Юму и Джону Локку. Он не был, однако, приверженцем аналитической школы, которая уже господствовала тогда и господствует еще больше теперь в американской академической философии. Аналитическая школа была слишком абстрактной и сухой для него, слишком оторванной от здравого смысла, культурных интересов и политических реалий. Определенная же узость просвещенческой англо-американской традиции, с которой, как я только что сказал, у меня связывается умственный облик Сканлана, возмещалась у него духом американского либерализма и терпимости, но превыше всего – глубоким и неизменным интересом к другим культурам и особенно к русской. Они с Мэрилин были завязанные путешественники, и мы с Людмилой не раз замороженно слушали рассказы об их многомесячных плаваниях на больших океанских грузовых кораблях по всему миру. На этих судах, оказывается, есть небольшое число пассажирских кают, они прекрасно оборудованы для жизни и команды, и пассажиров, и Сканланы регулярно нагуливали километры по периметру корабля, купались в бассейне и ужинали в капитанской столовой. Когда Джим работал над книгой о Достоевском, например, он прихватил с собой два чемодана книг и неделями читал в каюте, делая выписки и набирая материалы – и так несколько месяцев, пересекая океаны, время от времени останавливаясь в экзотических портовых городах.

Джим сыграл большую роль в моей профессиональной судьбе. Он был очень ответственным ментором: внимательно читал главы моей диссертации и возвращал их всегда вовремя со своими пометками, был очень терпелив со мной, на упрямство отвечал улыбкой, но мнения своего о «дырах» в моей аргументации никогда не скрывал. Когда я закончил докторантуру и стал искать работу, он исправно посылал свои рекомендательные письма всюду, куда я подавал документы. Он познакомил меня с Джорджем Клайном, ветераном изучения русской философии в США, переводчиком «Истории русской философии» В.В. Зеньковского, и вместе они порекомендовали меня в качестве редактора по русской философии для второго издания главной американской философской энциклопедии (издательства Макмиллан). Он был блестящим переводчиком с русского на английский и с большим вниманием помогал мне в переводе «Диалектики мифа» А.Ф. Лосева, а в 2003 г., когда я организовал в Университете штата Огайо конференцию, посвященную Лосеву, он прочел доклад, присланный Клайном, который уже не мог приехать сам, и даже устроил у себя дома прием для участников. Кстати, интерес к Лосеву у нас был общий: Джим одним из первых в США написал несколько статей о нем и до конца своих дней завидовал Клайну, который лично встречался с Лосевым. Невозможно припомнить все случаи, когда Джим помогал мне – советом ли, рекомендацией ли, подсказкой, а наипаче всего – своим собственным примером, своей ровностью в обращении, дружелюбием, открытостью даже к тому, к чему он относился с иронией или скептицизмом, трезвым взглядом на вещи и суховатым чувством юмора. Я не помню, чтобы он хоть когда-нибудь рассердился или поддался раздражению; многим из нас

пригодилась бы даже толика его сдержанности. При этом он совершенно не был сентиментален, был даже слегка отстранен, души нараспашку не носил и воли чувствам никогда не давал. Неизменный здравый смысл был одной из самых привлекательных его черт.

Была в его характере, впрочем, и доля озорства. За одним из наших обедов в преподавательском клубе я как-то заговорил о его духовных интересах, на что он тут же ответил, что он человек совершенно неверующий и с религией не имеющий никаких отношений. Признаться, его заявление застало меня врасплох: мы уже много раз с ним обсуждали религиозную русскую философию, и я из его явной заинтересованности заключил, что он сочувствовал этому направлению в русской мысли. Я тогда еще не привык к спокойному светскому отношению к религии и был, очевидно, все еще под впечатлением от воинствующего советского атеизма и столь же воинствующего противостояния ему: если ты не за одно, то уж обязательно за другое. Джим же смотрел на мою растерянность с довольной, какой-то мальчишеской улыбкой: ему явно понравилось, что он не выдал своего атеизма и что я так долго (к тому времени мы уже знали друг друга несколько лет) не мог распознать его. Для меня это был незабываемый урок. В поведении Джима не было желания обмануть; им явно руководило стремление оставаться одновременно беспристрастным и заинтересованным – редкое сочетание, и оно ему сослужило хорошую службу как ученому.

Время от времени Джим делился со мной черновиками своих статей и спрашивал мое мнение о них. Так, он дал мне свой доклад, который он собирался прочесть на Международном философском конгрессе в Москве в 1993 году, – знаменитый доклад «Нужна ли России русская философия?», вызывавший тогда столько споров в России. Теперь я уже не помню хорошенько нашего разговора об этом докладе; боюсь, что моя реакция не дала ему много ценного, и помню, что развернувшаяся после него дискуссия в России стала для меня неожиданностью. Но Джим был весьма доволен этим ходом событий, хотя вряд ли он всерьез полагал, что его российские коллеги последуют его рекомендациям.

В начале 2016 года у жены Джима Мэрилин случился инсульт, и ее спасли быстрые действия Джима. Она была в операционной через пятнадцать минут после момента, когда потеряла сознание. Джим заботился о Мэрилин самым трогательным образом, проводя с ней каждую минуту времени, пока она проходила курс лечения после операции. Мэрилин удивительно быстро поправлялась, и уже через несколько недель после операции мы получили от нее открытку, написанную ее собственной рукой – той самой, которая была парализована после инсульта. В последний раз мы виделись с ними в мае 2016 г., перед нашей поездкой в Россию. Джим шутил о горе счетов за медицинские услуги, лежавшей на столе в их гостиной, расспрашивал о нашей предстоящей поездке. Тогда у нас состоялся наш последний разговор на философские темы. Речь, если не ошибаюсь, зашла о смысле человеческого существования. Я спросил его: «С высоты Вашего опыта, что Вы думаете о жизни? Нашли в ней какой-то смысл, разумный ход событий?». На это он ответил, добродушно смеясь: «Ни черта не заметил, никакого смысла во всей этой чепухе нет». В его словах не было ни горечи, ни разочарования; он сказал это, как будто его это наблюдение позабавило. «Вылитый Юм», – подумал я. На этом философская часть нашего разговора и закончилась. Мы еще строили планы на девяностолетие Джима, которое должно было состояться 22 февраля следующего года, и напоследок Мэрилин благодарила нас за особые яблоки, которые мы привезли им с фермерского рынка.

Осенью я забеспокоился, когда Джим не ответил на мое послание по электронной почте, попытался дозвониться и заволновался еще больше, когда никто не отвечал на мои многократные звонки. И только спустя несколько дней мне удалось поговорить с Мэрилин, и я узнал, что у Джима обнаружили рак, что была операция, что она прошла успешно и что он все еще в больнице. Через неделю или две я позвонил снова, и Мэрилин подняла трубку. «Ну что, Джим уже дома, поправляется?» – спросил я голосом пободрее. Всхлипывая, прерывающимся голосом Мэрилин сказала мне, что Джима не стало днем раньше.

Пока я не начал писать эти заметки, я не представлял, до какой степени моя жизнь переплелась с жизнью Джима Сканлана. Нет смысла жалеть, что он ушел: он прожил долгую и плодотворную жизнь. Но пожалеть о том, что его нет рядом, мне придется еще не раз, и, наверное, не мне одному. И все же главное чувство, которое я испытываю, когда думаю о Джиме, это чувство благодарности – и ему, и судьбе за то, что она меня с ним свела. В этом-то для меня, вне всякого сомнения, есть немалый смысл.

Список литературы

Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // *Вопр. философии.* 1994. № 1. С. 68–72.

Кувакин В.А. Религиозная философия в России: Начало XX в.. М.: Мысль, 1980. 309 с.

Русская философская мысль: на Руси, в России и за рубежом. Сб. науч. ст., посвящ. 70-летию кафедры истории русской философии / Под общ. ред. В.А. Кувакина, М.А. Маслина. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2013. 688 с.

Сканлан Дж.П. Достоевский как мыслитель / Пер. с англ. Д. Васильева и Н. Киреевой. СПб.: Академический проект, 2006. 256 с.

Скенлен Дж.П. Лавров Петр Лаврович / Пер. с англ. М.А. Маслина // *Русская философия. Слов.* / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 252–253.

Скенлен Дж.П. Мережковский Дмитрий Сергеевич / Пер. с англ. М.А. Маслина // *Русская философия. Слов.* / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 1995. С. 294–296.

Скэнлан Дж.П. Нужна ли России русская философия? // *Вопр. философии.* 1994. № 1. С. 61–65.

Скэнлан Дж.П. Квитко Давид Юрьевич / Пер. с англ. М.А. Маслина // *Русская философия. Энцикл.* / Под общ. ред. М.А. Маслина. М.: Республика, 2014. С. 273–274.

A History of Russian Philosophy. From the Tenth Through the Twentieth Centuries: in 2 Vols. / Ed. by V. Kuvakin. Buffalo (NY): Prometheus Books, 1993.

Billington J.H. The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture. N. Y.: Knopf, 1966. 786 p.

Encyclopedia of Philosophy: in 8 Vols. / Ed. by P. Edwards. N. Y.; L.: Macmillan, 1968.

Grier Ph.T. Review: Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought. by James P. Scanlan // *Slavic Review.* 1986. Vol. 45. No. 2. P. 394–395.

Grier Ph.T. The Russian Idea and the West // *Russia and Western Civilization* / Ed. by R. Bova. Armonk (NY): M.E. Sharpe, 2003. P. 23–77.

Ideas and Power in Modern Europe. A Conference in Honor of Andrzej Walicki (January 20–21, 2006) // *Dialogue and Universalism.* 2006. Vol. XVI. No. 1–2. P. 115–117.

Lavrov P. Historical Letters / Trans. with an Introduction and Notes by J.P. Scanlan. Berkely; Los Angeles: University of California Press, 1967. 371 p.

Russian Philosophy: in 3 Vols. / Ed. by J.M. Edie, J.P. Scanlan, M.-B. Zeldin with the collaboration of G.L. Kline. Knoxville: University of Tennessee Press, 1976. (Previous eds.: Chicago, 1965 and 1969.)

Russian Thought After Communism. The Rediscovery of a Philosophical Heritage / Ed. by J.P. Scanlan. N. Y.; L.: M.E. Sharpe, 1994. 238 p.

Scanlan J.P. Tolstoy as Analytic Thinker: His Philosophical Defense of Nonviolence // Studies in East European Thought. 2011. Vol. 63. No. 1. P. 7–14.

Scanlan J.P. Dostoevsky the Thinker. Ithaca; L.: Cornell University Press, 2002. 251 p.

Scanlan J.P. John Stuart Mill in Russia: A Bibliography // The Mill News Letter. 1968. Vol. IV. No. 1. P. 2–11.

Scanlan J.P. Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought. Ithaca (NY): Cornell University Press, 1985. 362 p.

Scanlan J.P. Nicholas Chernyhevsky and Philosophical Materialism in Russia // Journal of the History of Philosophy. 1970. Vol. VIII. No. 1. P. 65–86.

The American Bibliography of Slavic and East European Studies for 1970, 1971 and 1972 / Ed. by J.P. Scanlan. Columbus: American Association for the Advancement of Slavic Studies, 1974. 306 p.

Walicki A. Osobowość a historia. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1959. 487 p.

Walicki A. Personality and Society in the Ideology of Russian Slavophiles. A Study in the Sociology of Knowledge // California Slavic Studies. Vol. II / Ed. by N. Riasanovsky, G. Struve. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1963. P. 1–20.

Reminiscences about James Scanlan

“James Scanlan”

Andrzej Walicki, University of Notre Dame, Notre Dame, Indiana, 46556, USA; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru

“Life and works of James Scanlan”

Alyssa DeBlasio, Dickinson College. Carlisle, Pennsylvania, 17013, USA; e-mail: deblasia@dickinson.edu

Richard T. DeGeorge, University of Kansas. Lawrence, KS 66045-7590, USA; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru

“James Scanlan as historian of Russian thought”

Mikhail Maslin, Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: rf@philos.msu.ru

“My intellectual encounters with James Scanlan”

Valery Kuvakin, Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: rf@philos.msu.ru

“To the memory of James Scanlan”

Eve Levin, The Russian Review, 320 Bailey Hall, 1440 Jayhawk Boulevard, Lawrence, KS 66045-7574, USA; e-mail: evelevin@ku.edu

“James P. Scanlan: a Personal Remembrance”

Philip T. Grier, Dickinson College. Carlisle, Pennsylvania, 17013, USA; e-mail: grier@dickinson.edu

“James Scanlan: mentor, colleague, friend”

Vladimir Marchenkov, Ohio University, School of Interdisciplinary Arts. 31 South Court Street, Room 068, Athens, Ohio 45701, USA; e-mail: marchenk@ohio.edu

Recollections here published are a posthumous tribute to James Scanlan, an American historian of Russian philosophy who became famous for his writing on the philosophical views of Leo Tolstoy and Fyodor Dostoyevsky as well as for masterful English translations of the works of Russian philosophers. Scanlan also wrote extensively on the history of Marxism in the Soviet Union and post-Soviet Russia. Among Scanlan's accomplishments a multi-volume anthology of *Russian Philosophy* he co-authored with James Edie, Mary-Barbara Zeldin and George Kline deserves special mention. It still remains an indispensable reference work in university courses throughout America. Scanlan had been among the pioneers of what came to be known as 'philosophical Sovietology'. Authors of the essays composing this section explore Scanlan's biography and the evolution of his scholarship in connection with the events of his life. A special place is given to personal impressions from meeting Scanlan, the memories of witnessing his reaction to historical developments, in particular to the changes that occurred in Russia in 1990s.

Keywords: Scanlan, Tolstoy, Dostoyevsky, George Kline, Russian philosophy, philosophical Sovietology, Marxism

References

Billington, J.H. *The Icon and the Axe. An Interpretive History of Russian Culture*. New York: Knopf, 1966. 786 pp.

Edie, J.M., Scanlan, J.P., Zeldin, M.-B. & Kline, G.L. (eds.) *Russian Philosophy*, 3 Vols. Knoxville: University of Tennessee Press, 1976. (Previous eds.: Chicago, 1965 and 1969)

Edwards, P. (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*, 8 Vols. New York; London: Macmillan, 1968.

Grier, Ph.T. "The Russian Idea and the West", *Russia and Western Civilization*, ed. by R. Bova. Armonk, NY: M.E. Sharpe, 2003, pp. 23–77.

Grier, Ph.T. Review: "Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought. by James P. Scanlan", *Slavic Review*, 1986, Vol. 45, No. 2, pp. 394–395.

"Ideas and Power in Modern Europe. A Conference in Honor of Andrzej Walicki (January 20–21, 2006)", *Dialogue and Universalism*, 2006, Vol. XVI, No. 1–2, pp. 115–117.

Kuvakin, V. *Religioznaja filosofija v Rossii: Nachalo XX veka* [Religious philosophy in Russia: The beginning of the 20th century]. Moscow: Mysl' Publ., 1980. 309 pp. (In Russian)

Kuvakin, V. (ed.) *A History of Russian Philosophy. From the Tenth Through the Twentieth Centuries*, 2 Vols. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1993.

Kuvakin, V. & Maslin, M. (eds.) *Russkaya filosofskaya mysl': na Rusi, v Rossii i za rubezhom. Sbornik nauchnykh statei, posvyashchennyi 70-letiyu kafedry istorii russkoi filosofii* [Russian Philosophy: in Kievan Rus, in Russia and Abroad. Papers in honour of the 70th anniversary of the Department of Russian philosophy]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 2013. 688 pp. (In Russian)

Scanlan, J.P. (ed.) P. Lavrov, *Historical Letters*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1967. 371 pp.

Scanlan, J.P. (ed.) *The American Bibliography of Slavic and East European Studies for 1970, 1971 and 1972*. Columbus: American Association for the Advancement of Slavic Studies, 1974. 306 pp.

Scanlan, J.P. "Kvitko David Yur'evich", trans. by M. Maslin, *Russian Philosophy*, ed. by M. Maslin. Moscow: Respublika Publ., 2014, pp. 273–274. (In Russian)

Scanlan, J.P. "Lavrov Petr Lavrovich", trans. by M. Maslin, *Russian Philosophy*, ed. by M. Maslin. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 252–253. (In Russian)

Scanlan, J.P. "Merezhkovskii Dmitrii Sergeevich", trans. by M. Maslin, *Russian Philosophy*, ed. by M. Maslin. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 294–296. (In Russian)

Scanlan, J.P. "Tolstoy as Analytic Thinker: His Philosophical Defense of Nonviolence", *Studies in East European Thought*, 2011, Vol. 63, No. 1, pp. 7–14.

Scanlan, J.P. "Nuzhna li Rossii russkaya filosofiya?" [Does Russia need a Russian philosophy?], *Voprosy filosofii*, 1994, No. 1, pp. 61–65.

Scanlan, J.P. (ed.) *Russian Thought After Communism. The Rediscovery of a Philosophical Heritage*. New York; London: M.E. Sharpe, 1994. 238 pp.

Scanlan, J.P. "John Stuart Mill in Russia: A Bibliography", *The Mill News Letter*, 1968, Vol. IV, No. 1, pp. 2–11.

Scanlan, J.P. "Nicholas Chernyhsevsky and Philosophical Materialism in Russia", *Journal of the History of Philosophy*, 1970, Vol. VIII, No. 1, pp. 65–86.

Scanlan, J.P. *Dostoevskii kak myslitel'* [Dostoevsky the Thinker], trans. by D. Vasil'ev and N. Kireeva. St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., 2006. 256 pp.

Scanlan, J.P. *Dostoevsky the Thinker*. Ithaca; London: Cornell University Press, 2002. 251 pp.

Scanlan, J.P. *Marxism in the USSR: A Critical Survey of Current Soviet Thought*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985. 362 pp.

Walicki, A. "Personality and Society in the Ideology of Russian Slavophiles. A Study in the Sociology of Knowledge", *California Slavic Studies*, Vol. II, ed. by N. Riasanovsky and G. Struve. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1963, pp. 1–20.

Walicki, A. "Po povodu 'russkoi idei' v russkoi filosofii" [About the 'Russian idea' In Russian philosophy], *Voprosy filosofii*, 1994, No. 1, pp. 68–72. (In Russian)

Walicki, A. *Osobowość a historia* [Personality and history]. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1959. 487 pp. (In Polish)

Памяти Бориса Григорьевича Юдина (14.08.1943 – 06.08.2017)

6 августа 2017 г. после тяжёлой продолжительной болезни, с которой он мужественно боролся на протяжении последних двух лет, ушёл из жизни Борис Григорьевич Юдин – член-корреспондент Российской академии наук, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики Института философии РАН, член редакционного совета «Философского журнала», главный редактор журнала «Человек». Б.Г. Юдин был видным специалистом в области философии и методологии науки, одним из основоположников отечественной биоэтики, признанным лидером биоэтических исследований в России.

Б.Г. Юдин начал свой путь в науке в Институте конкретных социальных исследований АН СССР. Он приобрёл большой редакторский опыт, работая в журнале «Вопросы философии». Затем он работал в Институте истории естествознания и техники АН СССР и возглавлял журнал «Вопросы истории естествознания и техники». С 1990 г. он – главный редактор журнала «Человек» – уникального научно-популярного иллюстрированного издания РАН.

В 1992 г. Б.Г. Юдин создал сектор биоэтики в Институте человека РАН, а в 1999–2004 гг. возглавлял Институт человека. С 2005 г. Б.Г. Юдин работал в Институте философии РАН: зав. отделом комплексных проблем изучения человека, с 2013 г. главным научным сотрудником сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики.

Б.Г. Юдин был одним из лидеров экспертного сообщества. В 1990-е гг. он входил в состав этического комитета проекта «Геном человека». С 2005 г. – заместитель председателя Российского комитета по биоэтике при Комиссии РФ по делам ЮНЕСКО. В 2015 г. был утверждён председателем Этического комитета Минздрава.

Б.Г. Юдин представлял Россию в международном биоэтическом сообществе. В 1999–2007 гг. был членом Совета директоров Международной ассоциации биоэтики. С 1998 г. входил в состав Руководящего комитета по биоэтике Совета Европы, а в 2000–2004 гг. был членом бюро этого комитета. Был экспертом ЮНЕСКО по этике науки и биоэтике. Регулярно выступал с докладами на Всемирных философских и биоэтических конгрессах.

Б.Г. Юдину принадлежит свыше 400 научных трудов: индивидуальные и коллективные монографии, статьи в российских, зарубежных и международных научных журналах по этике науки и биоэтике, социально-этическим проблемам научно-технического прогресса, социогуманитарному сопровождению инновационных проектов в биомедицине.

В МГУ Б.Г. Юдин стал читать первый учебный курс по биоэтике. Он был соавтором и главным редактором первого отечественного учебника «Введение в биоэтику», выход которого проложил дорогу биоэтике как обязательному предмету в медицинских вузах. Он был автором статьи о российской биоэтике в «Encyclopedia of Bioethics».

Б.Г. Юдин был руководителем и участником многих исследовательских проектов, поддержанных РФФИ, РГНФ, РНФ, Президиумом РАН, фондом Фогарти (США). Коллективом под его руководством был разработан проект изучения человеческого потенциала России.

В последнее время Б.Г. Юдин уделял значительное внимание этическому регулированию проблемы биотехнологического конструирования, «совершенствования» человека, императиву добросовестности в научных исследованиях, пониманию философии как экспертизы.

С.Н. Корсаков, П.Д. Тищенко

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2017. Том 10. Номер 3

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора: *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь: *Ю.Г. Россиус*
Редактор: *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*
Технический редактор: *Ю.А. Аношина*
Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 30.08.17.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman
Усл. печ. л. 12,5. Уч.-изд. л. 15,97. Тираж 1 000 экз. Заказ № 17

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:
http://iph.ras.ru/ph_j.htm

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в форматах MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество автора;
 - ученая степень, ученое звание;
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
 - адрес электронной почты автора.
 2. Название статьи;
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:
 1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
 2. и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);

- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: http://iph.ras.ru/phj_guide.htm
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента представления рукописи.
- Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
- Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318. Тел.: +7 (495) 697–66–01; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru; сайт: http://iph.ras.ru/ph_j.htm

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России. Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России» или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>