

О преемственности в русской философии*

В.Л. Махлин

В статье поставлен вопрос о судьбах русской философии в советский период. Автор обосновывает мысль о том, что «рассечение» отечественной духовно-идеологической культуры началось уже в 1920-е гг. Следствием этого процесса было частичное выпадение из истории современного философского и научно-гуманитарного мышления, в том числе разрыв преемственности с собственным наследием мысли — пореволюционным, но не советским. Между тем способы мышления, более или менее неосознанно заимствованные из советского и еще досоветского «мира жизни и мысли», в постсоветских условиях обернулись плотным набором «доминант» или, иначе, предрассудков, которые в значительной степени «закрыли» для нас опыт зарубежных предшественников. Настоящей, как бы неожиданной трудностью для современного читателя оказываются не запрещенные прежде философские тексты, но тот социально-исторический мир, который всегда стоит за ними. Поэтому и текст может оказаться на «чужом» языке, даже если это русский язык. Во всяком случае, актуальной проблемой и задачей современной философской мысли становится не столько погружение в «историю философии» в традиционном смысле, сколько историзация научно-философского мышления, при которой, по словам А.В. Михайлова, «мир становится историческим, и вместе с ним становится таковой философия».

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: рассечение, действенно-историческая ретроспектива, современность, теоретизм, утопизм, Лосев, Бахтин, Хайдеггер, Гадамер.

МАХЛИН Виталий Львович — доктор философских наук, профессор кафедры философии Института социально-гуманитарного образования Московского педагогического государственного университета, Москва.

vitmahlin@mail.ru

Статья поступила в редакцию 14 ноября 2017 г.

Цитирование: *Махлин В.Л.* О преемственности в русской философии // Вопросы философии. 2018. № 8. С. 104–113.

Мой предмет настолько больше меня самого, что не только браниться, но и нахваливать было бы дерзостью непростительной.

С. Аверинцев

Что высылка с родины в 1922 г. философов и ученых-гуманитариев обозначает глубокий перелом в истории русской мысли и знаменует беспрецедентное рассечение российского духовно-исторического сознания и мышления в советский век, с этим, вероятно, согласятся сегодня многие. Вопрос и проблема в новом столетии, как мне кажется, в другом. Каковы объективные последствия происшедшего в отечественной философии и научно-гуманитарном мышлении после конца советского века? И каковы последствия этих последствий уже теперь, после конца Нового времени на Западе и в России? В предлагаемой статье сделана попытка подступиться к ответу на эти и подобные вопросы.

Перспектива в ретроспективе

В предисловии к «Очеркам античного символизма и мифологии», помеченном 5 апреля 1928 г., А.Ф. Лосев писал: «...и русские люди будут читать немцев, не понимая и не зная, что это было у нас гораздо раньше и притом гораздо значительнее и богаче, но что разные “условия” спокон

веков мешают нам быть самими собою и разрабатывать свои же собственные, своим жизненным опытом выношенные идеи. Что же тут делать и кому жаловаться?» [Лосев 1930, 5].

Отвлекаясь здесь от персональных мотивов лосевского предсказания (состояние антиковедения в России и Германии, собственное творческое одиночество и т.п.), выделим в нем интересующую нас проблему. Во-первых, по мысли А.Ф. Лосева, «русские люди» в будущем утратят непосредственную преемственную взаимосвязь в реальном времени с перемещающимся, становящимся проблемным горизонтом современной философии, и прежде всего современными наследниками классической немецкой философии. Русские люди «будут читать немцев» в переводах или даже в подлиннике, но уже не смогут перспективно и продуктивно войти в существо дела, т.е. отвечать традиции с современного исторического места, потому что в решающий, поворотный момент истории мышления нас там не оказалось. Во-вторых, вследствие утраты одновременного и равноправного отношения к тому, что в советские времена называлось «современной буржуазной философией», «русские люди», по А.Ф. Лосеву, неизбежно утратят — и это самое обидное, драматичное и комичное — историческую преемственность также и со своим наследием, «своим жизненным опытом выношенными идеями», в чем-то предвосхитившими даже «немцев», но не востребованными в свое время (своевременно), и в будущем это наследие станет почти вовсе невразумительным, так сказать, «непереходным» опытом бытия и мышления.

Если А.Ф. Лосев был прав, то, оценивая предсказанную им перспективу из сегодняшней ретроспективы, придется допустить, что мы в каком-то смысле выпали из современной истории мысли, точнее, из ее «магистрального сюжета», связанного с основными поворотами в философии XX в. Но это — с одной стороны. А с другой — А.Ф. Лосев в приведенном высказывании делает акцент на том, что можно было бы назвать «русским опережением» в философии XIX и XX в. Говорить о таком «опережении», разумеется, нужно осторожно и скромно уже потому, что самопонимание и самооценки в истории русской научной мысли всегда конституировались и соизмерялись на фоне западноевропейских авторитетов, образцов и традиций (хотя бы и в споре с «Западом»). Скажем, надежда М.В. Ломоносова в XVIII в. на то, что «...может собственных Платонов и быстрых разумом Невтонов российская земля рождать», основывалась на само собой разумеющемся (и потому еще беспроblemном) приоритете европейских «Платонов» и «Невтонов». В этом смысле проблема русской философии была и остается проблемой самоопределения через взаимопределение. И эта «диалогическая» проблема снова и по-новому встает в силу открывшейся со временем действенно-исторической ретроспективы, которая для мыслителей и ученых формации А.Ф. Лосева более или менее отчетливо сознавалась уже в 1920-е гг. как катастрофическая перспектива, а в сегодняшней ретроспективе воспринимается как необратимая данность, но также и как задача «другого начала» [Бибихин 2003].

Разновременная одновременность

В XIX в. «русское опережение» отмечалось неоднократно; вспомним Н. Данилевского на фоне О. Шпенглера, К. Леонтьева на фоне Ф. Ницше, Л. Толстого и Ф. Достоевского на фоне их всемирной рецепции в XX в. Возможность такого опережения, по-видимому, была обусловлена неравномерным развитием, можно сказать, разновременной одновременностью взаимоотношений русской мысли с западной мыслью и наукой — взаимоотношений, которым в позапрошлом столетии не препятствовали языковые или иные барьеры. Выдающийся критик и историк культуры первой волны русской эмиграции В.В. Вейдле писал в этой связи в середине прошлого столетия: «Русская философия начинается с Шеллинга и Гегеля, русская наука — с западной науки. Даже русская богословская мысль столько же исходит из собственной восточно-христианской традиции, сколько из традиции западной философской и богословской мысли. Дело тут не в нашей переимчивости и не в западном засилье, а в том, что на Западе и в России XIX век — один» [Вейдле 1991, 70].

Драма русской мысли в прошлом столетии, как представляется, состояла в том, что философски в России и на Западе XX век был уже не один; это мы и называем здесь «рассечением». По сравнению с позапрошлым столетием, на которое, в значительной степени, ориентировалось даже советское духовно-идеологическое и культурное сознание, ситуация изменилась коренным образом, и «русское опережение», зафиксированное А.Ф. Лосевым в

1920-е гг., в горизонте нашей сегодняшней ситуации выглядит, как ни странно это звучит, опоздавшим опережением. Один пример в пояснение этого тезиса.

Так называемый экзистенциализм «открыли» в СССР, как известно, в 1960-е гг. — как раз тогда, когда в Европе «экзистенциализм» закончился как тренд и как философская мода. При этом рецепция европейского экзистенциализма, «опоздавшая» у нас без малого на сорок лет, происходила из вторых и третьих рук, даже не по переводам, а благодаря талантливым комментаторам «оттепельного» поколения. Что не помешало, а скорее способствовало распространению предубеждению, в соответствии с которым в «экзистенциальном» мышлении русские мыслители (в лице Достоевского, Бердяева и Шестова) «опередили» европейцев. Подтвердить это допущение сегодня, когда Кьеркегор, Хайдеггер, Ясперс и другие «экзистенциалисты» относительно доступны в русских переводах и пространных комментариях, едва ли удастся. В текстах, казалось бы, давно «известных» западных мыслителей приходится разбираться фактически заново, с «опозданием» на весь советский век. Достаточно напомнить, что первый русский перевод «Бытия и времени» М. Хайдеггера вышел в свет через 70 лет после публикации оригинала, и его приходится признать в лучшем случае «экспериментальным», несмотря на весь талант и изощренность переводчика. Трудно сказать, как долго продлится работа новых, уже постсоветских переводчиков и комментаторов, ведь смысл и значение «философии экзистенции» (Existenzphilosophie) давно переросли (и продолжают перерастать) хронологические границы тренда и моды в истории ее рецепции. Так что представление о «русском опережении» может, в конце концов, оказаться если не вовсе неверным, то все же нуждающимся в существенных коррективах, в радикальном переосмыслении отношения между отечественной и западноевропейской философией на исходе Нового времени в большом времени философии XX в., т.е. в контексте нового очередного «самоопределения через взаимопределение».

Проблема

В новых условиях нового столетия вопрос о последствиях рассечения, как кажется, обретает новую актуальность, во всяком случае для истории современной философии и гуманитарной эпистемологии. Современное состояние отечественной научно-философской мысли необходимо осознать и осмыслить в ее объективных «действенно-исторических» (как это называется в современной философской герменевтике) истоках и последствиях. Но такое осознание и осмысление, надо полагать, возможны лишь в порядке объективной же ориентации — как новое «самоопределение через взаимопределение», и прежде всего с немецкой философией прошлого столетия. Необходимо поэтому войти в ясность объективной ситуации, для того чтобы нашу проблему понять и как некоторую задачу. При таком подходе приходится констатировать следующее.

Новая и решающая революция в способе мышления — аналог «эйнштейновской революции», но не в естественнонаучном, а в гуманитарном познании — в отечественной философии XX в., в отличие от европейской, не состоялась ни в научно-материалистической (советской), ни в религиозно-идеалистической (дореволюционной и эмигрантской) метафизике с ее утопическим мечтательством «о главном». Но это опять-таки — с одной стороны. С другой стороны, русская мысль — пореволюционная, но не советская, а потому почти вовсе еще не опознанная в основных тенденциях и значениях — оказалась, действительно, «с веком наравне»: она успела разделить в 1920–1930-е гг. единую с западноевропейской философией проблематику и участвовала в упомянутой новой революции в способе мышления самобытно, и даже с некоторым «опережением» в объективном мотивационном контексте фронтальной критики «европейского утопизма» и «всей идеологической культуры нового времени», по словам М.М. Бахтина [Бахтин 2000, 59].

Иначе это можно выразить так: новая, современная русская философия состоялась, не состоявшись; она не стала и уже не могла стать научным событием своевременно; рассечение и разрыв преемственности таковы, что возобновить прерванный восемьдесят—сто лет назад разговор мы в новом столетии можем уже не прямо, не непосредственно, но только опосредованно, через Запад и с учетом временной, онтологически-событийной дистанции. Такой опосредованный, обходной путь нужен, для того чтобы социально-исторический опыт, из проблематики которого вышла современная философия, оказался у России и Запада, насколько это возможно, снова единым.

Почему «немцы»?

Для А.Ф. Лосева, как мы помним, объективным коррелятом самоопределения «русских людей» в истории мышления явным образом были «немцы». Но разве сегодня его точка зрения не кажется анахронизмом? «В современной философии, — отмечает Н.С. Автономова, — повсюду идет борьба за актуальность; идет она и в России» [Автономова 2008, 13]. Но эта «борьба за актуальность», как можно заметить, наиболее интересна и продуктивна не столько там, где современность пытается утвердить творческую способность и самобытность в противостоянии собственному прошлому, сколько, наоборот, в разбирательстве с историей традиций мышления. Несмотря на известный упадок чувства истории, в новом столетии такое разбирательство с историей — более или менее общая тенденция, хотя она и не всегда осознается как актуальная. Во всяком случае, именно «немцы» до сих пор, кажется, сохраняют в этом отношении определенный приоритет, как во времена Гегеля и Шеллинга. Чем это вызвано?

Один из тех, кто подготовил упомянутую революцию в способе мышления — немецкий философ Вильгельм Дильтей (1833—1911), — не чванился, когда еще в позапрошлом столетии писал в программном исследовании (1883) в контексте критики западноевропейской метафизики («критики исторического разума»): «...германский дух, в отличие от духа английского или французского, живет сознанием исторической преемственности... Отсюда историческая глубина германского духа, в котором минувшее выступает как момент сегодняшнего исторического сознания» [Дильтей 2000, 405]. В каком смысле эта особенность — понимать бытие и историческое время таким образом, что «минувшее выступает как момент сегодняшнего исторического сознания» — оказала влияние на современную философию и научно-гуманитарное мышление?

На мой взгляд, новая и, в сущности, решающая интеллектуальная революция XX в. имела место в Европе в конце 1910-х — начале 1920-х гг. Именно у немецких наследников так называемой классической немецкой философии в эти самые годы и позднее произошла продуктивная встреча со своею же историей. Только в этом онтологически-событийном мотивационном контексте можно понять проблематику того, что, например, в «Бытии и времени» М. Хайдеггера называется «пред-структурой понимания» [Хайдеггер 1997, 151], и всей той разнообразной дискуссии, которую породило это понятие в плане «критики сознания» — критики не столько «против», сколько «за» [Гадамер 1991, 16–26].

Все основные «повороты» в европейской (прежде всего немецкой) философии, происшедшие в первой трети XX в. одновременно — феноменологический, онтологический, экзистенциальный, лингвистический, диалогический, герменевтический, философско-антропологический, социологический («социология знания»), — объединяет событие, которое еще должно быть увидено и осознано постольку, поскольку в отечественной философии оно, как сказано, «состоялось, не состоявшись». К.-О. Апель в 1970-е гг. определил это событие мышления как «трансформацию философии», П. Рикёр чуть раньше — как «полное переворачивание отношений между пониманием и бытием» [Рикёр 2002, 38], а Г.-Г. Гадамер в опоздавшем на весь советский век обращении «К русским читателям» — как «переход от мира науки к миру жизни» [Гадамер 1991, 7].

Не вполне верно и еще менее справедливо судить обо всех упомянутых философских «поворотах» задним числом, по их «результатам» во второй половине прошлого столетия, т.е. на апперцептивном фоне так называемого постмодерна, или постмодернизма. Скажем, понятие «повседневность» в современных гуманитарных науках сегодня, как правило, ассоциируется с французским источниками, а понятие «лингвистический поворот» — с англо-американскими (подобно тому, как «экзистенциализм» как будто понятнее у Сартра и Камю, чем у Кьеркегора или у Хайдеггера). Между тем подлинный источник этих тенденций немецкий, это «новое мышление» (das Neue Denken), как выражались в 1920-е гг. в Германии [Розенцвейг 1998; Гадамер 1991, 86–87]. Именно там и тогда (в «столетнее десятилетие» 1914–1923 гг. и позднее) радикальнее и фундаментальнее, чем в романских или в англо-саксонских странах, историческое прошлое как бытия, так и мышления было поставлено в онтологически-событийную взаимосвязь с реальностью «сегодняшнего исторического сознания».

Основная направленность философской революции 1910–1920-х гг. была связана с новым очередным открытием, по-гегелевски выражаясь, того, «что есть» (was ist), реальной и

дифференцированной «фактичности» общественно-исторического мира жизни по ту сторону метафизических и теоретических обобщений о них. На новом историческом переломе, а именно в начале конца Нового времени, философский разум снова и по-новому подверг критике самого себя. То была, как можно заметить, критика утопического элемента в самом мышлении, но опять-таки критика не «против», а «за». Рационализм Нового времени, ориентированный на так называемые опытные науки, обнаружил явную неадекватность тому, «что есть» в мире жизни. Негативно эта революция в способе мышления отталкивалась от картезианских предпосылок «старого мышления», от односторонностей как сциентизма, так и «историзма» XIX в. Теоретическая философия сделала решительные шаги в (само)преодолении свойственного в особенности Новому времени навыку опережающего обобщения, как бы перепрыгивающего через значимую, упругую фактичность социально-исторического мира. В этом смысле современная западноевропейская философия в целом стояла и стоит под знаком «прощания с утопическим мышлением» [Marten 1988] постольку, поскольку на исходе Нового времени философский разум более или менее осознал опасность слепой веры в автономию *cogito* отвлеченно-теоретического и лишь по видимости свободного «я мыслю» (ср. [Гвардини 1990, 153]).

Особое значение эта эпистемологическая проблема приобрела после Первой мировой войны и европейских революций в плоскости этики. В известном докладе М. Вебера «Политика как призвание и профессия» поворот в понимании идейных «убеждений» людей в связи с их «поведением» в мире выражен примерно так: всякая самодовлеющая, не отвечающая за последствия (и постольку утопическая) «этика убеждения» (*Gesinnungsethik*) — от Нагорной проповеди до большевизма — проблематична не столько в идеально-смысловой («чистой») значимости, сколько перед лицом «этики ответственности» (*Verantwortungsethik*), последствия внедрения наших идеалов «вот в этот» исторически конкретный мир жизни [Вебер 1990, 693–705]. Отсюда в «новом мышлении» отталкивание от всего того, что Хайдеггер в курсе лекций «Онтология. Герменевтика фактичности», дистанцируясь от философии старших современников, назвал «платонизмом варваров» (*Platonismus der Barbaren*) [Heidegger 1988, 42].

В этом смысле источник и сущность утопизма — и, соответственно, его опасность для жизни и для философии — не столько в содержании мышления, не в той или иной идеологии, сколько в самом мышлении, т.е. в идеально-смысловом элементе его, имеющем тенденцию как бы отрываться от онтологически-событийной «историчности» и «фактичности». В действительности мышление, даже самое отвлеченное, уже находится внутри чего-то большего, чем оно само, — в «горизонте», который не просто «детерминирует», но персонально и социально мотивирует мое «я мыслю». Поэтому в «новом мышлении» автономия философии определяется не в одной лишь чисто предметно-теоретической направленности и значимости (в смысле «апофантического» мышления и высказывания, по Аристотелю); философская традиция переконституируется и расширяется в компетентности и «ответственности», вводя в круг исследования нетеоретические и донаучные формы мышления и высказывания: «Ни чистого восприятия, ни чистого высказывания не существует» [Гадамер 1991, 17]. Тем самым критика разума обогащается «критикой исторического разума» по линии: Дильтей — Гуссерль — Хайдеггер — Гадамер, а также при параллельном влиянии европейских «диалогических мыслителей»: от М. Бубера с его исходным тезисом «В Начале есть отношение» [Бубер 1995, 25] до О. Розенштока-Хюсси с его программным девизом «Я — не чистый мыслитель» [Розеншток-Хюсси 1998, 221–242]. «Новое мышление» было герменевтическим возвращением к «первой философии» — возвращением к истокам европейской мысли, к «грекам», но уже не по-гречески, а с опорой на современность; это был поворот к экзистенциально-историческому пониманию бытия, к современной «социальной онтологии», по терминологии Микаэля Тойннисена [Theunissen 1965].

«Переход от мира науки к миру жизни», таким образом, был настоящей «сменой парадигмы», но не во всей вообще философии, а в философии исторического опыта (и, соответственно, не вообще в так называемой эпистемологии, а в гуманитарной эпистемологии). В сегодняшней ретроспективе уместно говорить о магистральной тенденции гуманитарно-философского мышления XX в., а именно об «историзации знания (и мира)», как определил

эту тенденцию в 1990-е гг. (в статье об А.Ф. Лосеве) замечательный германист А.В. Михайлов: «Мир становится историческим, и вместе с ним становится таковой философия. <...> Для истории философии, ставшей исторической для самой себя, всякая бывшая философия — тоже своя история» [Михайлов 2006, 461]. А.В. Михайловым зафиксировано здесь в определенном смысле решающее философское событие — переход от квазибогословских идеалистических конструкций «философии истории», или «историософии» Нового времени, к «историзации» самого исторического опыта, к «абсолютной историчности», по терминологии позднего Э. Гуссерля, всех идеально-смысловых значимостей «мира жизни», включая миры науки и философии [Гуссерль 1995, 327]. Не бытие и время противостоят так называемой вечности, а, наоборот, все «вечное» актуализуется и обогащается за счет конкретной историчности, по Хайдеггеру, Dasein — «вот бытия», или «здесь бытия». Судьба и проблема русской философии «после парохода», как кажется, приобретают определенность и ясность в свете охарактеризованного «перехода», или «прощания с утопическим мышлением».

Почва обнажилась

Сегодня, как и в начале 1920-х гг., в очередной исторический раз, по выражению Г.Г. Шпета, «почва обнажилась» [Шпет 2008, 77]: открываются не только катастрофические последствия «рассечения», но и новые, в советское время немислимые, возможности исследования и понимания. В плане истории философского и научно-гуманитарного мышления приходится констатировать, что действенно-историческим следствием «рассечения» стало то, что назревшая в России (как и на Западе) в 1910-е гг. продуктивная критика «платонизма варваров», т.е. традиции идеалистической метафизики, а с нею и «всей идеологической культуры нового времени» с ее теоретизмом и утопизмом, уже не могла состояться как событие, даже состоявшись. И сегодня важно понять последствия этого для нашей философии.

Все упомянутые выше философские «повороты» 1920-х гг. и позднее оказались невозможны в России с того момента, когда у нас сто лет назад к власти пришла, под знаменем и под маской марксизма, вполне местная и почвенная религиозно-атеистическая система мышления, которую Г.П. Федотов в этапной для русского исторического самосознания статье «Трагедия интеллигенции» назвал «новой богословской школой» [Федотов 1991, 95]. Иначе говоря, в советский век совершился грандиозный «перевертыш» дореволюционной идеологической культуры: традиционной религии спасения, с одной стороны, и традиционной же интеллигентской утопии «соборности», «народности», «общего дела», с другой стороны. Произошло не столько «трагическое», сколько комически-жуткое обращение сознания и мышления путем так называемого «возвращения вытесненного»; в этом смысле «почва обнажилась». К чему это привело философию?

На мой взгляд, в советские времена наибольшее развитие получили исследования в области естественнонаучно ориентированной философии, истории естествознания и соответствующей теории познания. Поэтому рецепция «буржуазной» философии ограничивалась, в основном, неопозитивизмом и постпозитивизмом англо-саксонских образцов постольку, поскольку идеал «науки» — в смысле естественнонаучных программ Нового времени — сохранялся в метафизике «новой богословской школы», в догматизированной традиции «диамата» и «истмата». Как только рухнула советская империя, то потеряли значимость и догматы, обосновывавшие «марксистско-ленинскую философию» и к тому времени давно утраченные внутреннюю убедительность и общезначимость. Но вместе с этим (по-русски «вдруг») произошла и более глубокая, фундаментальная катастрофа, последствия которой проявились не сразу, но уже в новом столетии. Полагаю, что в общественном сознании и в институциональном образовании философия, которая в советских условиях была, на анахронически-средневековый манер, «богословием», как бы «всем» и для всех, — в постсоветской ситуации стала «ничем» в современном, «секулярном» виде и значении. То есть в качестве «всего лишь» исследования, а не возвышенного мировоззренческого гаранта общественного спасения.

Иными словами, профессиональная философия не могла не утратить незаместимого места в современной культуре и образовании, с таким трудом, казалось, обретенного, между двух революций в начале XX в. [Валицкий 2013, 11]. «Научная идеология», прежде обосновывавшая ход всемирной истории, оправдывавшая все жертвы и освещавшая путь в «светлое

будущее», в оглушительном падении как бы погребла под собою также и легитимированные ею императивы «просвещения», «культурной революции», «ликбеза», «всеобуча» и т.п. идеализаций идеологической культуры Нового времени. Как следствие, на волне гласности и «перестройки», на место традиционного научного рационализма Нового времени, не поставленного под вопрос в свое время, пришел вульгарный иррационализм и псевдоэкзистенциальный произвол и хаос «интерпретаций», а футуристическая историософия официального истмата и «научного коммунизма» уступила место, как сказано в статье О. Манделштама «Чаадаев» (1915), «давнишней традиционной русской мечте о прекращении истории в западном смысле этого слова» [Манделштам 1987, 90].

В 1970-е гг. внутренне истощала себя не только «новая богословская школа», но и «Бэк-оновская эра» — научно-технологический императив Нового времени: «Знание — сила». И в это время в СССР многие молодые физики, математики, химики, биологи, казалось бы, сделавшие профессиональный выбор десятилетием раньше (в период известного спора «физиков» и «лириков» на рубеже 1960-х гг.), потянулись к «духовному», но не столько к духовно-историческому опыту, в котором они оказались, сколько к традиционно понятой «религиозной философии». С точки зрения истории мышления, судя по всему, это было «подпольное» возвращение к насильственно вытесненным «новой богословской школой» дореволюционным типам философии и богословия, именно — к идеалистической метафизике, к новому-старому «платонизму варваров». В современных условиях эти тенденции легализовались, и даже стали отчасти официальными, подобно тому, как это произошло с дореволюционным подпольем, начиная с 1917 г.

Вот почему, надо полагать, важные прорывы в области «духовной истории» (Geistesgeschichte), точнее, историзации знания и мира, совершились у нас в годы так называемого застоя не столько в философии, сколько в широкой области историко-филологических, историко-культурных и историко-литературных исследований и переводов. Достаточно назвать имена С.С. Аверинцева, А.В. Михайлова, Д.С. Лихачева, А.Я. Гуревича, Ю.М. Лотмана, М.Л. Гаспарова и многих других «гуманитариев» (не говоря уж о «всплывших» в 1960-е гг. из исторического небытия-заживо М.М. Бахтине, А.Ф. Лосеве и др.). Не случайно, надо полагать, первые попытки перевода «Бытия и времени» М. Хайдеггера принадлежали не нашим философам, а нашим филологам-мыслителям — В.В. Библихину и А.В. Михайлову.

Тупик и застой в науках исторического опыта («гуманитарных»), в философии и шире во всей отечественной системе образования, ориентированной на традиции европейского Просвещения, на идеалы идеологической культуры Нового времени, начались парадоксальным образом тогда, когда в общественно-политическом «мире жизни» застой кончился; когда новая современность освободила место для «историзации» всех смыслов и идей. В ситуации относительной свободы, когда «русские люди» стали читать любую литературу, любую философию, и даже «немцев», обнаружилось то, что время в определенном смысле упущено и «почва» настолько раскорчевана и переработана, настолько затвердела и как бы зацементировалась в советский век, что подойти серьезно к «буржуазной философии» с опозданием на 50–70–100 лет стало внутренне почти невозможно. Снова и по-новому почва обнажилась. Обратимся к классическому исследованию Карла Левита, ученика Хайдеггера, «От Гегеля к Ницше», давно переведенному на основные европейские языки, а теперь и на русский (2002). Ее второй подзаголовок «Маркс и Кьеркегор» скорее малопонятен в главном пункте, а именно в соединительном союзе «и»; вера советской «богословской школы» сделала упомянутых мыслителей-современников идеологически взаимоисключающими — своего рода карикатура на первое сочинение Кьеркегора «Или — или». В данном случае и во множестве других случаев возможности понимания и развития чужой мысли ограничены не извне (как в советские времена), но изнутри в силу последствий «рассечения» и давления исторической толщи, не столько традиций, сколько более или менее анонимных инерций прошлого, действующих на современность.

Судьба эмиграции

Но разве высланные или уехавшие представители русской философии и науки, оказавшись на Западе и сохранившись во многих неподцензурных, свободных текстах, не являются той

исторической нитью, которая могла бы в наше время обеспечить возможность «самоопределения через взаимопределение», продуктивную взаимосвязь с западной мыслью того времени, утраченную в советском веке? Увы, почва обнажилась не только по эту, но и по «ту» сторону рассечения. Русская философская эмиграция (чем дальше, тем больше) уходила от современности и замыкалась в себе, как евреи после разрушения Храма; выживая в чужом для нее мире, она не могла не сдать историю, будучи отторгнутой от единого национального тела; в этом была не вина, а беда, которая аукнулась не в советские, но уже в постсоветские времена. Не все русские люди, но в особенности «философы» в основном дореволюционного поколения, утратили в эмиграции, современный им, становящийся, незавершенный «мир жизни». Характерно, что в западный «мир жизни» лучше вписались не философы, но ученые-специалисты в той или иной специальности (П. Сорокин в социологии, А. Коире в истории науки, П. Бицилли и Л. Бем в истории литературы и т.д.). В советской России, как ни парадоксально, философы работали более перспективно для философии исторического опыта в более специализированных областях истории литературы, искусства и культуры (Бахтин, Лосев и др.).

Казалось бы, философская эмиграция имела свободный доступ к новейшей философии и могла рецепировать ее не менее интенсивно, чем это происходило до революции и еще до 1922 г. Ведь если бы такая рецепция имела место в 1920-е и 1930-е гг., то сегодня, возможно, нам было бы легче подступиться к философской современности Запада, а «читая немцев», лучше понять и опыт русской мысли в ее, как мы говорим, «опоздавшем опережении». В действительности, однако, философская эмиграция мало что дала в этом отношении. Здесь поучителен материал, относящийся к рецепции некоторыми русскими философами-эмигрантами в 1920-е – начале 1930-х гг. «Бытия и времени» М. Хайдеггера. Для Н.О. Лосского, например, Хайдеггер снизил и принизил философию, отправив ее на «кухню» к «фрау Sorge», – впечатление в своем роде верное, поскольку немецкий философ, уходя от утопизма и «платонизма варваров», методически связал философию с повседневным опытом (а не с «возвышенным опытом» в духе романтизма и символизма). Еще удивительней реакция С.Л. Франка: его знакомый Л. Бинсвангер посоветовал ему прочитать книгу Хайдеггера, и русский философ ответил немецко-швейцарскому коллеге в том смысле, что вы читаете, дорогой Людвиг, всякую ерунду, почитайте лучше святых отцов... Эти и подобного рода суждения и оценки вовсе не наивны, каковыми они могут показаться сегодня; они тоже свидетельства той исторической травмы, которая несколько метафорически названа здесь «рассечением».

Бесполезно и бессмысленно просто констатировать какое-то положение вещей, если ситуация безнадежна, если нет никакой позитивной перспективы и никакой мотивированной этой ситуацией задачи. Проблема современной русской философии, которую я попытался поставить под углом зрения взаимоотношений ее с западной философией, обретает, как кажется, ясность в свете той задачи, которую сформулировал выдающийся русский мыслитель Г.В. Флоровский в финале «Путей русского богословия» (Париж, 1937). Подвергнув нелюбимой критике магистральную линию дореволюционной русской мысли, Флоровский констатирует здесь, что в русской философии «еще не было действительной встречи с Западом», т.е. не было подлинно современного самоопределения ее через взаимопределение с философией (и теологией) XX в.; задача состоит в том, чтобы «не только повторять готовые западные ответы, но распознать и пережить именно западные вопросы» [Флоровский 1991, 30]. Эта задача, как мы видели, не была решена, даже не была поставлена удовлетворительно в условиях «рассечения». Но поскольку это осознано сегодня, задача и перспектива тем не менее остаются на повестке дня, не предоставляя никаких гарантий.

Источнику – Primary Sources in Russian and Russians Translations

Бахтин 2000 – *Бахтин М.М.* Проблемы творчества Достоевского (1929) // Бахтин М.М. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 2. М.: Русские словари, 2000. С. 5–176 [Bakhtin, Mikhail M. *Problems of Dostoevsky's Poetics* (In Russian)].

Бибихин 2003 – *Бибихин В.В.* Другое начало // Бибихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 332–347 [Bibikhin, Vladimir V. *Another Beginning* (In Russian)].

- Бубер 1995 — Бубер М. Я и Ты // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 16–84 [Buber, Martin *Ich und Du* (Russian translation, 1995)].
- Вебер 1990 — Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 644–706 [Weber, Max *Politik als Beruf* (Russian translation, 1990)].
- Вейдле 1991 — Вейдле В.В. Россия и Запад // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 63–71 [Veidle, Vladimir V. (1991) *Russia and the West* (In Russian)].
- Гадамер 1991 — Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. [Gadamer H. G. *Aktualität des Schönen* (Russian translation, 1991)]
- Гвардини 1990 — Гвардини Р. Конец нового времени // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127–163 [Guardini, Romano *Das Ende der Neuzeit* (Russian translation, 1990)].
- Гуссерль 1995 — Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия / Пер. В.В. Бибихина // Культурология. XX век. М.: Юрист, 1995. С. 297–327 [Husserl, Edmund *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie* (Russian translation, 1995)].
- Дильтей 2000 — Дильтей В. Собрание сочинений. В 6 т. / Под ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова. Т. 1: Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории / Пер. с нем. под ред. В.С. Малахова. М.: Дом интеллектуальной книги, 2000 [Dilthey, Wilhelm *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* (Russian translation, 2000)].
- Лосев 1930 — Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Издание автора, 1930 [Losev, Alexey F. *Essays on Classical Symbolism and Mythology* (In Russian)].
- Мандельштам 1987 — Мандельштам О.Э. Чаадаев // Мандельштам О.Э. Слово и культура. М.: Советский писатель, 1987. С. 87–91 [Mandelstam, Osip E. *Chadaev* (In Russian)].
- Михайлов 2006 — Михайлов А.В. Избранное: Историческая поэтика и герменевтика. СПб.: СПбГУ, 2006 [Mikhailov, Alexander V. *Selected Works: Historical Poetics and Hermeneutics* (In Russian)].
- Рикёр 2002 — Рикёр П. Конфликт интерпретаций: Очерки о герменевтике / Пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2002 [Ricoeur, Paul *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (Russian translation, 2002)].
- Розенцвейг 1998 — Розенцвейг Ф. Новое мышление. Несколько дополнительных замечаний к «Звезде спасения» / Пер. и примеч. В.Л. Махлина // Философия культуры / Под ред. С.Я. Левит. М.: ИНИОН, 1998. С. 7–36 [Rosenzweig, Franz *Das neue Denken. Einige nachträgliche Bemerkungen zum "Stern der Erlösung"* (Russian translation 1998)].
- Розеншток-Хюсси 1998 — Розеншток-Хюсси О. Я — не чистый мыслитель (Превращение мышления в дочь общества) / Пер. А.И. Пигалева // Розеншток-Хюсси О. Бог заставляет нас говорить. М.: Канон+, 1998. С. 221–242 [Rosenstock-Huessy, Eugen *Ich bin ein unreiner Denker (Vom Tüchlichkeit-Werden des Denkens)* (Russian translation 1998)].
- Федотов 1991 — Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. В 2 т. Т. 1. СПб.: София, 1991 [Fedotov, Georgiy P. *The Fate and the Sins of Russia. Collected Essays on the Philosophy of Russian History and Culture* (In Russian)].
- Флоровский 1991 — Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс: Правосл. епарх. упр., 1991 [Florovsky, Georgiy V. *The Ways of Russian Theology* (In Russian)].
- Хайдеггер 1997 — Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997 [Heidegger, Martin *Sein und Zeit* (Russian translation, 1997)].
- Шпет 2008 — Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии I / Отв. ред.-сост., коммент. Т.Г. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2008 [Shpet, Gustav G. *Outline of the Development of Russian Philosophy I* (In Russian)].

Ссылки — References in Russian

- Автономова 2008 — Автономова Н.С. Познание и перевод. Опыт философии языка. М.: РОССПЭН, 2008.
- Валицкий 2013 — Валицкий А. История русской мысли: от Просвещения до марксизма / Пер. В.Л. Махлина. М.: Канон+, 2013.

On the Continuity in Russian Philosophy

Vitaliy L. Makhlin

The article deals with some major difficulties of the contemporary Russian thought – the problems which are, in fact, the results of the so-called effective history of the 20th century in Russia and the West. The problem seems to be two-fold: on one hand, since the 1920s, there has been, both in the Soviet Russia and in the Russian philosophical emigration, a progressively expanding ruptures in connection to the contemporary Western philosophy; on the other hand, some corresponding advances in the post revolutionary, yet non-Soviet Russian thought in the 1920s should be taken into consideration: these are more or less known today but can hardly be shared productively “after the interval”. The consequences of the ruptures seem to be tragic, yet in the 21st century. The habits of thought that had been appropriated in the Soviet century, and even much earlier have not at all disappeared; they function today, more or less unconsciously, in the forms of the prejudices and anachronisms and conceal the reality by our images as discourse. As a result, a new, post-Soviet, rather unexpected problem or difficulty has emerged: nowadays, it seems not so much the question of the available texts to read, but the question of the socio-historical “life-world” behind the text. If we don’t know this “behind-the-text”, the latter might appear to us alien and “foreign” even it was written in our own language. In any case, even in epoch of the so-called the “end of history, what really matters is not so much the “history of philosophy” in the traditional meaning as the “historisation” of thinking as such. As Alexander V. Mikhailov put it: “The world is becoming historical, and alongside with this, philosophy is becoming historical, too”.

KEY WORDS: ruptures, modernity, theoretism, utopianism, Losev, Bakhtin, Heidegger, Gadamer.

MAKHLIN Vitaliy L. – DSc in Philosophy, Professor at Department of Philosophy of Institute of Social Humanitarian Education at Moscow Pedagogical State University, Moscow.

vitmahlin@mail.ru

Received at November 14, 2017.

Citation: Makhlin, Vitaliy L. (2018) ‘On the Continuity in Russian Philosophy’, *Voprosy Filosofii*, Vol. 8 (2018), pp. 104-113.

DOI: 10.31857/S004287440000742-1

References

- Avtonomova, Natalia (2008) *Knowledge and Translation. Experiences of the Philosophy of Language*, ROSSPEN, Moscow (In Russian).
- Heidegger, Martin (1988) ‘Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)’, *Ders. Gesamtausgabe*, 63, Klosterman, Frankfurt am Main.
- Marten, Rainer (1988) *Der menschliche Mensch: Abschied vom utopischen Denken*, Schöningh, Padeborn etc.
- Theunissen, Michael (1965) *Der Andere: Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Walicki, Andrzej (1979) *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, Stanford University Press, Stanford (Russian translation, 2013).