

# ДУХОВНО-НРАВСТВЕННЫЕ ИСКАНИЯ

Э.Ю. Соловьев

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.5.12133

## ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА (ПРИМЕТЫ И ТРЕБОВАНИЯ)

**Аннотация.** Статья представляет собой расширенный вариант выступления на семинаре «История философии: наследие и проект» (сектор истории западной философии Института философии Российской академии наук, 22 апреля 2014 г.). Выступление было приурочено к восьмидесятилетию автора и основывалось на анализе его творческого опыта. Статья знакомит с эволюцией отечественной историко-философской публицистики последней трети XX века, акцентирует многозначность понятия «современность», обсуждает проблему актуальных исторических аналогий, разъясняет парадокс «прошлое толкует нас».

В статье применена методология общенаучных исследований. Обсуждаются и используются методологические приемы биографического анализа, психологии творчества, герменевтики театра.

Рассмотрены критерии влиятельности историко-философской публицистики, ее смысловая драматургия, организующая роль логических формул риторики. Впервые вводится и анализируется понятие реконструктивной импровизации как исследовательского поведения особого типа. Выявляется сходство некоторых видов историко-философского исследования с интерпретаторской работой театральных сценаристов и режиссеров.

**Ключевые слова:** история философии, публицистика, просвещение, обман, видимость, аллегория, метафора, аллюзии, массовая культура, экзистенциализм.

### Посвящается Теодору Ильичу Ойзерману

**Н**а прошлом занятии нашего семинара мы с интересом заслушали доклад Н.В. Мотрошиловой, посвященный феномену историко-философской статьи.

В докладе этом я был представлен как мастер граждански влиятельной историко-философской журнальной публикации. Искренне и честно заявляю, что вовсе не чувствую себя скалолазом, добравшимся до вершины. Я знаком (или был знаком) со многими людьми, которые предъявили читателю недостижимые для меня образцы постатейного историко-философского творчества. Назову, например, очерки о молодом Марксе, которые вышли из-под пера М.А. Лифшица в страшное время, в конце 30-х годов минувшего века; назову известную статью Анатолия Ахутина «София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)» (1990); статью Мераба Мамардашвили «Вена в начале XX столетия» (1990); очерки Александра Пятигорского о наследии самого Мераба Мамардашвили (1991–1996);

очерк о стихотворении Александра Блока «Кант», виртуозно выполненный Алексеем Кругловым (2012); очерк «Локк, Бойль, Сиденхем и Шефтсбери» в недавно появившейся книге Анатолия Яковлева «Завещание Джона Локка».

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

На старости лет это ставит меня перед обязанностью провести что-то вроде урока писательского мастерства. По инициативе Юлии Синеокой я выступаю перед вами сегодня с проблемным докладом, который имеет неожиданный для методологических семинаров исповедально-наставительный характер и содержит неизбежные при этом элементы учительского бахвальства.

DOI: 10.7256/1999-2793.2014.5.12133

731

При цитировании этой статьи ссылка на doi обязательна

\*\*\*

Нелли Васильевна провела небольшой опрос, выявляющий *примету успешности* историко-философской публикации малого жанра. Таковой оказалась *увлекательность* («когда читают и не могут оторваться»). Я не могу предъявить заверенных свидетельств того, как мои тексты переживались читателем. Кроме, разве, одного. В оригинальном очерке, написанном по поводу моего 75-летия и опубликованном в журнале «Философия и культура», П.С. Гуревич писал: «Этим летом на недолгое приобщение к морю я предусмотрительно захватил крутой детектив и последнюю книгу Э.Ю. Соловьева. К приключениям платиновой блондинки я остыл на десятой странице. Сочинение же Эриха Юрьевича превратилось для меня в интеллектуальный детектив. Уже с утра я думал не о том, как загореть со спины: меня влекло желание узнать, чем закончится теоретическое препирательство между Кантом и Гегелем, как Канту в изложении Соловьева удастся устоять перед ироническими выпадами Гегеля»<sup>1</sup>.

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

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

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

Управляться с компьютером я научился сравнительно недавно. Готовясь к нынешнему выступлению, я основательно обследовал, как моя литературная продукция представлена в Интернете.

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

Наибольший интерес проявлен к книге «Прошлое толкует нас» (1991), которая (это важно для темы нашего семинара) представляет собой сборник статей по истории философии и культуры. Самая читаемая из них — очерк «Знание, вера и нрав-

ственность», посвященный философии Канта. Он не просто сам мелькает до навязчивости часто: он вызвал к жизни десятки рефератов, разъясняющих тему «Знание, вера и нравственность» для участия в студенческих и аспирантских семинарах. Некоторые рефераты платные. У меня есть счастливая возможность купить для внука, студента философского факультета «Вышки», готовый реферат, сделанный по одному из любимых моих сочинений.

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

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

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

Хочу рассказать о моем друге-однокласснике Эвире Ивановиче Муравьеве.

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

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

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

<sup>1</sup> Гуревич П.С. «Позволь смиренно...» Послесловие к 75-летию юбилею выдающегося отечественного философа Э.Ю. Соловьева // Философия и культура. 2009. № 9(21). С. 12.

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

\* \* \*

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

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

Первый — это удачный заголовок.

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

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

Первый удавшийся заголовок, который мне вспоминается — это название моей статьи о Хемингуэе (статья, историко-культурной по проблематике, социально-политической по сюжету и экзистенциально-философской по главному смыслу). Она была опубликована в одном из последних номеров старого «Нового мира», подцензурно оппозиционного журнала Твардовского и Лакшина. Статья называлась «Цвет трагедии — белый». Разъясняя эту формулу, я писал: «Обычно считается, что подходящая для трагедии обстановка — это ночь, темнота, пугаю-

щая таинственность и призрачность. На самом деле темнота есть прибежище убийства, предательства, трусости и путаницы, а таинственность — дешевый интерьер мелодрамы. Трагедия совершается открыто, при ясном свете дня. Цвет трагедии — белый».

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

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

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

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

Из XXI века опасение Твардовского выглядит комичным. В действительности оно было трезвым и даже прозорливым. Александр Трифонович хорошо знал, что такое многолюдная партийная цензура и (это важно) — как она изобретательна, когда дело доходит до подозрения в аллюзиях<sup>2</sup>.

Я считаю хорошей находкой следующие формулировки:

- заголовок книги — «Прошлое толкует нас»;

<sup>2</sup> Под неусеченным заголовком «Цвет трагедии — белый» моя статья о Хемингуэе все-таки вышла в свет. — Год спустя, в сборнике «Искусство нравственное и безнравственное» (ред. В.И. Толстых), для которого она еще прежде потихоньку и готовилась.

- заголовок статьи о генезисе и смысле прав человека — «Намордник для Левиафана» (журнал «Політична думка», Киев, 1997 г.);
- заголовок философско-правовой публицистической статьи — «Момент дикости: права человека, правосудие и водка» (журнал «Индекс: досье на цензуру», М., 2003);
- заголовок очерка об антропологии старого Канта — «Не дай мне Бог сойти с ума» («Историко-философский ежегодник», М., 2012).

Случается, что заголовок готовится сугубо впрок.

Был в старшем поколении, в плеяде «пятидесятников» неповторимо талантливый мыслитель — Карл Моисеевич Кантор, сын замечательного отца и отец двух замечательных сыновей: Владимира и Максима, работы которых, я надеюсь, многим из вас известны. Карл Кантор предложил одну из оригинальных, реформаторских интерпретаций философии Карла Маркса. Пару лет назад я решил, что непременно о ней напишу, и повязал себя хорошим проективным заголовком: «Карлов Маркс». Под такой заголовок нельзя соорудить текста: слишком досадно, если он пропадет. Я уже сумел кое-что сделать<sup>3</sup>. Но заголовок все еще не использован. Он при мне, как памятный узелок, завязанный на носовом платке. Он остается моим вдохновителем.

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

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

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

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

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

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

2. Сколь это ни парадоксально, но не только мы толкуем прошлое, как принято думать, но и прошлое толкует нас.
3. Сколь это ни парадоксально, но наследие Герцена — проблема не только отечественной, как принято думать, но еще и западноевропейской философии.

Это совпадение позволяет поговорить о второй компоненте философско-публицистического вдохновения — об общей *риторической драматургии*, которой подчиняется философская публицистика.

Давайте запишем две логические формулы:

Р есть S  
и  
Р есть не Z, а S

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

«Р есть S» — это логическая формула утвердительно-высказывания; ей так или иначе подчиняются все научные определения.

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

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

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

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

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

В 1985 г. я перевел для нашего «Историко-философского ежегодника» статью одного из лучших восточно-германских кантоведов Рудольфа Кленнера.

<sup>3</sup> См.: Соловьев Э.Ю. Трагедия красоты в книге «Красота и польза» // Вопросы философии. 2012. № 12. С. 112-124.

В статье этой по ходу дела демонстрировалось, что для Канта чрезвычайно характерны высказывания типа «Р есть не Z, а S». Кленнер полагал даже, что «Р есть не Z, а S», возможно, было для Канта формулой открытия и выражения философских истин в отличие от специально-научных (в личной беседе он отстаивал это с полной решимостью).

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

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

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

Эпоха Шиллера и Гете, романтиков и Гегеля — эпоха размышлений об образовании (*Bildung*) в его отличии от всего лишь просветительства — добавляет к этой стратегии обличения чрезвычайно важное новое представление. Речь идет о видимости (*Schein*): об обмане, за которым нет обманщика, о заблуждении, в котором никто не повинен. Классики немецкой философии привлекают внимание к видимости, непременно требующей таких предикатов, как «объективная» и «естественно-заданная»<sup>4</sup>. Легче всего она разъясняется через феномен *миража*, кажимость которого принципиально отличается от кажимости бреда, грезы, субъективной фантазии и ставит примитивных различителей материального и идеального перед

курьезными трудностями<sup>5</sup>. Можно сказать, что где-то с середины XIX века в литературе, не отказавшейся от фундаментальных установок Просвещения (в философской публицистике прежде всего) началась — и продолжается по сей день — впечатляющая борьба с миражами, но не просто природными (оптическими), а с миражами социальными, социокультурными и даже экономическими. (Вспомните Марксово — политэкономическое! — понятие «превращенной формы», выявлению философской значимости которого мы обязаны Мерабу Мамардашвили).

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

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

- (1) Автор философско-публицистического текста должен подчинить формуле «Р есть не Z, а S», конкретное содержание которой уловлено в заголовке, всю его (текста) смысловую драматургию.
- (2) Философско-публицистический текст лишь в том случае выполнит именно для него специфичную задачу, если Z имеет онтологический статус *видимости*, а S — онтологический смысл *реальности, какова она есть*.
- (3) Автор должен постоянно иметь в виду (и акцентировать), что и он, и его читатель заняты опровержением известного широко признаваемого заблуждения. Последнее необходимо обрисовать ярко, выразительно и приманчиво: только в этом случае заявляемая истина обретет модус доказанного парадокса.
- (4) Читатель философско-публицистической статьи должен в какой-то момент ощутить, что он не свободен (или по крайней мере не застрахован) от заблуждения, опровергаемого автором. Философско-публицистический эффект нельзя считать достигнутым, если текст не вызвал в читателе хотя бы минимальной реформации его умственного склада (говоря популярно — перестройки мировоззрения).

<sup>4</sup> Один из лучших знатоков немецкой философской классики замечает: «Рассуждая в духе Платона, можно сказать, что видимость — существующее, которое в действительности не существует. Но, возражая Платону, следует признать действительную, а не мнимую реальность мира видимости, его существование и безусловное жизненное значение» (Ойзерман Т.И. Размышления. Изречения. М.: Языки славянской культуры, 2013. С. 28).

<sup>5</sup> Где-то в восьмидесятых у меня в гостях был старейший из моих друзей-коллег — Ю.М. Бородай, которого я склонен считать мудрецом от рождения. Компания смотрела по телевизору научно-популярную передачу о миражах. Когда на экране, над раскаленным асфальтом шоссе появилось озеро с обольстительной зеленью по берегу (оазис), Юрий Мефодьевич ткнул пальцем в экран и запустил туда ленинское определение материи: «Вот объективная реальность, данная нам в ощущении».

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

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

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

Резюме статьи легко могло бы уложиться в форму «Р есть не Z, а S»: «Экзистенциализм — это не «философия отчаяния и страха», как стало принято думать, а парадоксальное стоическое сопротивление отчаянию и страху».

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

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

Вот что в личной беседе, состоявшейся в конце 60-х, сказал мне выдающийся этик О.Г. Дробницкий, мой однокурсник по МГУ: «Ты заставляешь задуматься над тем, что экзистенциалисты — это, возможно, единственно последовательные противники *всяческого коллаборационизма*».

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

Да, в статье «Экзистенциализм» под коллаборационистами понимались не только французы, в годы войны сотрудничавшие с немецкими оккупантами (этому был посвящен самый драматичный и прямолинейный фрагмент). Статья целила в социально нередуцируемый феномен, — «всяческий коллаборационизм»: в любое трусливое приспособление к современным институтам репрессивного величия и оккупантской наглости. Я добивался этого с помощью экзистенциальных шифров, иносказаний и окольно-косвенных свидетельств. В смысловом поле читателя присутствовали и нацистские манифестации, и режим Виши, и Освенцим, и ГУЛАГ, а главное —

массы людей, капитулировавших перед ранее неизвестным «преступным государством» (термин К. Ясперса). Коллаборационизм получал смысл едва ли не повсеместной стандартной ситуации, принудительно заданной формы повседневного поведения и «объективной мыслительной формы», как выражался М. Мамардашвили. Речь шла о *полновесной «видимости»* с которой не может справиться никакая рациональная добровольная активность и которую даже осмыслить нельзя, не отказавшись от религии прогресса и историцистского образа мысли (подзапретное попперовское понятие «историцизм» я, разумеется, употребить не мог).

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

\* \* \*

Позвольте теперь перейти к узкой теме моего сегодняшнего доклада и поговорить о публицистике *историко-философской*.

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

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

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

Его более всего интересовала *история идей*.

Если предельно коротко определить, что сделал Эйдельман в 60-70-х годах, то придется сказать так: он поставил перед глазами общества, присвоившего себе титул развитого социализма, его гнетущее и трудно оспоримое подобие — николаевскую Россию. Он сумел перевести суждения исповедников, отщепенцев, страдальцев, горьких обвинителей николаевской России в такой смысловой регистр, что они зазвучали как адресован-

ные непосредственно нам, обитателям России брежневской. Пушкин, Чаадаев и Вяземский, Белинский, Анненков и Герцен стали звучно и гласно высказываться по поводу нашей действительности и по-новому осветили ее проблемное поле.

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

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

Подлинный герой Эйдельмана — это, конечно же, не сам николаевский режим: это декабристское поколение и пострадавшие им нравственные установки. Декабризм — важнейшее для России *этическое событие*: на свет родилось поколение людей, которые отреклись от жизни бесчестной, ослабительной, придворно-рабской и барски-иждивенческой. Социальные и политические решения его представителей могли быть совершенно неправильными, даже пагубными для страны, которую они вознамерились спасти. Они могли тускнеть и меняться. Но однажды установившуюся в них нравственную независимость (автономию, дух самозаконности, если воспользоваться категориальным словарем Канта) уже не могли поколебать ни застенки, ни ожидания приговора, ни сибирские рудники.

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

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

Статьи и книги Н.Я. Эйдельмана сыграли немалую роль в моем профессиональном (да, возможно, и гражданском) самоопределении. Где-то в начале 70-х я понял, что обязан попробовать силы в историко-философской публицистике, то есть попытаться говорить о современности, прямая

оценка которой все более подпадала под цензурно-идеологические запреты, «на косвенном языке», с помощью актуального профилирования событий и мысленных усилий, принадлежащих прошлой истории. Я не один примеривался к этому нелегкому занятию. То же самое, как нетрудно было заметить, делали в ответ на начавшуюся ресталинизацию и такие историки философии (люди одного со мной поколения), как Е.Г. Плимак, Ю.Ф. Карякин, А.А. Лебедев, А.И. Володин, В.Ф. Пустернаков. Правда, они обращались прежде всего к отечественному духовному наследию, его речью пытались возместить прогрессирующую нравственную немоту. Я же (по характеру моей профессиональной подготовки и моих интересов) видел свою задачу в том, чтобы вовлечь в толкование российской советской действительности западную, новоевропейскую историю общества и мысли.

Как я понимал и понимаю историко-философскую публицистику, можно видеть из моей статьи «Теории общественного договора и кантовское моральное обоснование права». Она была опубликована в 1974 г., в пору уже начавшегося интеллигентского осознания застойных процессов, в книге «Философия Канта и современность». Сугубо академическая в значительной части собранных в ней исследований, книга все-таки отвечала своему названию, порой даже со скандальной точностью. Последнее следует прежде всего отнести к моей публикации. Подготавливая ее, я не вспоминал о публицистике Эйдельмана (я даже знал ее в ту пору еще недостаточно хорошо). Однако суждение, к которому я через аллюзии вел себя и читателя, оказалось тем же, которое формировал Эйдельман: современная Россия, толкуемая прошлым, — это застой перед реформами.

Вот как я излагал наблюдения итальянского правоведа Чезаре Беккариа за жизнью стагнирующих абсолютных монархий последней трети XVIII века: «При деспотическом режиме [...] рано или поздно складывается такая форма общежития, где «у большинства людей отсутствует мужество, одинаково необходимое как для великих преступлений, так и для великих подвигов». От них нельзя уже ожидать ни граждански-патриотических начинаний, ни даже сколько-нибудь значительной деловой энергии. Они либо безынициативны, либо цинично-безнравственны во всем, что касается общих интересов. Лишь в сфере межличных отношений еще сохраняются какие-то проблески морального образа мысли. «При наиболее тяжелом

деспотизме, — замечает Беккариа, — дружба является наиболее драгоценной, а семейные добродетели, всегда посредственные, становятся наиболее распространенными или скорее единственными. Слава этого общества постепенно меркнет, а богатство оскудевает. Что же, по мнению Беккариа, может спасти общественный организм от такого стихийно наступающего оцепенения? Его ответ предельно ясен: необходимо *принудительное ограничение самой принуждающей власти*<sup>6</sup>.

Напомню историю, которую однажды уже рассказывал моим читателям.

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

Редактора Финкельберга, конечно же, тревожила игра в аллюзии, — тревожило появление нежелательных социально-исторических аллегорий. Да, аллюзии образовались, они были налицо. Но имела ли место «игра в аллюзии»? — Искренне в этом сомневаюсь. Я сел за тексты Беккариа вовсе не для отыскания легко опознаваемых исторических подобий; не в этом состоял мой исследовательский интерес. Подобия пришли сами и, надо сказать, в наличной современности они сплошь и рядом высвечивали и проявляли то, что до обращения к Беккариа *не было видно*. Говоря языком литературоведения, подобия, по строгому счету, работали здесь вообще не как аллюгии, выразительно оформляющие то, что мы уже знаем, а как *метафоры*, расширяющие наши восприятия и догадки<sup>7</sup>.

Еще более неожиданный эффект вызвало чтение философско-правовых размышлений Канта. В этом случае исторический материал просто выводил за пределы того, что я, как свидетель своего

времени, переживал и понимал: тексты XVIII века подсказывали известные проектные представления, известные суждения о будущем.

Так, анализируя взгляды Канта на кризисную и застойную абсолютистскую государственность, я *чувствовал себя вынужденным* обобщать его программу в следующих выражениях: «Кант требует, чтобы мероприятия, обеспечивающие правовую справедливость, непременно опережали и приготавливали все другие правительственные акции, имеющие в виду, скажем, развитие экономической самостоятельности населения, рост благосостояния государства и т.д. Концепция Канта с логической неизбежностью приводит к следующему важному выводу: ни одна затеваемая властью крупная социальная реформа не будет иметь успеха, если ей не предшествует ряд строго правовых мер, направленных на искоренение основных злоупотреблений деспотизма, на создание условий для широкой гласности, на пресечение преступлений, наиболее соответствовавших сущности деспотического режима. Только выполнив этот свой «первичный долг» и полностью рассчитавшись со своим «доправовым» прошлым, принуждающая власть может рассчитывать на то, что ее инициатива сможет встретить одобрение и поддержку...»<sup>8</sup>.

Можно ли сказать, что этот текст, опубликованный в 1974 году, был просто аллюзией, что он шифровал, «аллегоризировал» уже повсеместно лелеемые проекты и программы и позволял передовой интеллигенции перемигиваться по поводу ее подзапретных надежд? — Да не было в ту пору никаких надежд! Тоска стояла зеленая. Текст, конечно, перекликался с некоторыми горько-ироническими суждениями, которые вызывала захлебнувшаяся экономическая реформа (косыгинская, как ее тогда называли). Но, по строгому счету, он вообще не имел в середине 70-х годов скольких-нибудь определенных идейно-психологических аналогов. Скорее, можно было бы сказать, что через мое толкование *Кант пророчествовал о перестройке и демократизации*, которых еще предстояло ждать и ждать. Да и в перестроечном процессе он предвещал не доминирующие настроения, а как раз наиболее проблематичный, острый, спорный его мотив (идею примата политико-правовых решений над экономическими и социально-патерналистскими, которая ведь и сегодня, во втором десятилетии XXI века, многими встречается в штыки).

<sup>8</sup> Там же. С. 219.

<sup>6</sup> Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974. С. 194-195.

<sup>7</sup> Талантливый киновед и кинокритик Даниил Дондурей затронул эту тему в одной из февральских передач телеканала «Культура» при обсуждении парадоксального творческого потенциала подцензурной мысли.

\*\*\*

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

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

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

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

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

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

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

Периоды социального оживления и относительной стабильности обычно порождают уверенность в отношении целей и задач и, как следствие, — сознание однозначной определенности исторического проблемного поля. Более того, этот образ мыслей (программный) может обеспечивать до-

статочно внушительные и длительные практические успехи.

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

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

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

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

Думаю, что обоснованный утвердительный ответ здесь едва ли возможен.

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

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

В 1984 году Ю.В. Андропов дошел до полной программной растерянности, сорвался и возопил: «Мы не знаем общества, в котором живем». С директивной краткостью и точностью Юрий Владимирович обозначил крайнее расстройство программного образа мысли, известное не одной только коммунистической идеологии. Ситуация комически безнадежна: стране требуется иномыслие, а где его взять, если чужое закрыто «железным

занавесом», а свои инакомыслящие — безмолвствуют за сто первым километром? В этой ситуации выдающийся мыслитель иной эпохи лучше, чем кто-либо другой, может удовлетворить запрос на иномыслие. И не потому, что он конденсирует неизвестный нам исторический опыт (последнее, как я уже отметил, сомнительно). Он отвечает этому запросу благодаря качествам, которые я назвал и акцентировал выше — благодаря масштабности, самостоятельности и нравственной независимости его мышления. Эти качества позволяли ему быть иномыслящим *уже в его собственное время*.

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

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

Здесь необходимо существенное пояснение.

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

Вместе с тем, эффект этого вторжения, как правило, существенно отличается от резиньяции и паники. Иномыслие выдающихся мыслителей не переживается как обрушившееся на нас бедствие, потому что вместе с пониманием сомнительности (даже *негодности*) наших планов и ожиданий оно приносит еще и утешающее понимание их *суетности*. Оно подводит наше мышление к состоянию *экзистенциального философствования*.

В 50-х годах прошлого века М. Хайдеггер, размышляя над этим понятием, написал краткий, но весьма выразительный очерк, посвященный немецкому глаголу *«besinnen sich»*.

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

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

Круг понятийных ассоциаций, которые вызывают эти смыслоёмкие слова, необычайно широк. Вернусь к тому, что прямо касается темы моего сегодняшнего выступления.

Суждения выдающихся мыслителей прошлого обостряют кризис сносившегося программного образа мысли, но одновременно помогают освободиться от его суетливой путаницы. Они позволяют встать на якорь безусловных и надвременных моральных достоверностей и заняться терпеливой и основательной, исторически корректируемой «переоценкой ценностей».

Этот мотив честной задержки, необходимой для открытия и выстраивания нового проблемного поля, уже в 70-х годах минувшего века зазвучал в нашей публицистике, освещавшей историю идей. Он слышен в работах Н.Я. Эйдельмана, Ю.Ф. Карякина, Л.М. Баткина, а позже — в замечательных лекциях профессора Ю.М. Лотмана о русской культуре. Он встретил особое сочувствие и понимание в контексте громких (сперва самоуверенных, затем почти истеричных) партийных призывов к прагматической спешке.

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

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

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

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

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

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

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

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

работу может не всякое историко-философское исследование.

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

\*\*\*

Два года назад на конференции «История философии: вызовы XXI века» я представил небольшой доклад, называвшийся «История философии как музей и театр». М.А. Маслин проаннотировал его в следующих любезных выражениях: «Мне понравились две интересные метафоры, которые предложил и образно обосновал Э.Ю. Соловьев [...] Метафора театра, как я ее понимаю, вовсе не подразумевает «идолы театра» Бэкона, а указывает на своеобразную театральность философа-профессионала, который действует подобно режиссеру и актеру (одновременно), создавая свой текст, предназначенный для представления на философской сцене»<sup>9</sup>.

Далее Михаил Александрович впадает в тоску и грусть. «В эпоху постмодерна, — пишет он, — ресурсы «репертуарного театра» истощены, эпоха поиска абсолютов закончилась, все философские Шекспира, Мольеры и Чеховы остались за «железным занавесом» сцены (по Розанову)». Историк философии, который соблазнится амплуа режиссёра, обречён ныне подражать «тем театральным постановкам, где герои театральной классики разгуливают по сцене в t-shirts и вообще голяком».

Мне не хочется с этим соглашаться.

Жить в эпоху постмодерна вовсе не значит непременно сделаться постмодернистом (как необязательно было поклоняться какому-нибудь абсолюту «в эпоху поиска абсолютов»). Сам М.А. Маслин канонам постмодерна не следует и, я уверен, никогда их не примет, сколь бы мощным ни было давление времени.

Власть постмодернистского эпатажа над сегодняшней театральной сценой, нет спору, очень велика. И всё-таки даже в последнее десятилетие на ней можно найти немало новаторских *неоклассических* постановок (реалистических или гиперреалистических). Напомню «Три сестры» в режиссуре

<sup>9</sup> История философии: вызовы XXI века // Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: «Канон+», 2014. С. 325.

Петра Фоменко — спектакль, ошеломляющий по актуальной полемической силе. Или Чехова, как его прочёл Франк Касторф в спектакле «В Москву! В Москву!». Или «Бурю» Шекспира в постановке Роберта Стурра (Москва, театр «Et cetera»).

Пример этих новаторов (преемников Станиславского и Товстоногова) может стимулировать историка философии, вступившего на путь актуального режиссирования идейного наследия, ничуть не хуже, чем великолепный (но совсем уж стародавний, странный «для эпохи Интернета») пример «образцового библиотекаря» Н.Ф. Фёдорова, которым Михаил Александрович хочет вдохновить историков философии, избирающих стезю «музейщиков».

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

Реконструктивная импровизация — исследовательское поведение особого типа.

(1) Оно отначала определяется тем, что историк философии пытается судить о выдающихся мыслителях прошлого так, как если бы они «были сверхисторичны по характеру своих свершений и вследствие этого являлись вечными современниками» (К. Ясперс). Теодор Ильич Ойзерман недавно так отчеканил эту позицию: «Разграничение новой, новейшей и старой, даже древней философии носит главным образом хронологический характер, ибо старая, даже самая древняя философия не стареет. Платонизм, аристотелизм, стоицизм, скептицизм, эпикуреизм и, конечно, не только они одни — современны»<sup>10</sup>.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Широкие горизонты смыслов (в том числе и самых актуальных) мог бы открыть написанный в

<sup>10</sup> Ойзерман Т.И. Размышления. Изречения. М.: Языки славянской культуры. 2013. С. 24.

XXI веке ответ Канта на критику Гегеля, или ответ Гегеля на критику Маркса. — Или, скажем, отклик античных киников на разгул современного цинизма (причудливый, но весьма интересный замысел, вчерне прорисованный в немецком бестселлере 90-х годов, книге П. Злотердайка «Критика циничского разума»).

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

В 60-х годах, в книге «Экзистенциализм и научное познание» я пытался разобраться с ним как с идеологическим современником. Я стоял тогда на позициях марксистской критики, а это располагало к суждениям односторонним и тенденциозным<sup>11</sup>.

Но некоторые из тогдашних констатаций и оценок я готов был бы повторить и сегодня.

Впрочем, не будет вам ни упрямого повтора, ни оговорки, ни покаянно-искупительной коррекции ранее написанного. Не будет потому, что к концу минувшего века Ясперс перестал быть злободневным мыслителем, канул в Лету для митингового дискурса всех видов (то же самое, между прочим, надо сказать и о Сартре)<sup>12</sup>.

Значит ли это, что Ясперса следует трактовать как философа, который умер и в мертвых пребудет? — Мне думается, нет. Чем дальше идет время, тем яснее делается, что меж канувших в Лету Ясперс, возможно, — один из лучших, один из самых достойных *во все времена*. Его связи с экзистенциалистской средой (и далее — с постмодерном) порваны и забыты, его тексты не сопоставляются с текстами Ж. Делёза, Ж. Деррида, В. Подороги, Ж.-Л. Мариона и А. Бадью. Но оказывается, он по заслугам пребывает в круге Платона, Канта, Гёте, Гегеля, Шеллинга, Киркегора.

Ясперс был слишком связан дискурсом романтики, чтобы социально-критически осилить сложней-

шую ситуацию второй трети XX века. Вместе с тем, он сумел, ничем себя не запятнав, трансцендировать за пределы своей ситуации в грандиозное и новаторское вопрошание о духе и духовных болезнях.

И немало мог бы сделать тот, кто увидел бы, что наследие Ясперса требует реконструктивной импровизации и через нее способно просветить нас нынешних. Этому *просвещению из Леты* поддадутся, мне кажется, многие из ныне насущных мировых и российских проблем, начиная с философско-правовой тематики Евросоюза, кончая повсеместно вспыхивающим вопросом об историческом величии и исторической вине; начиная с размышления *об отношении религии и философии*, которое сопутствует ныне многим конфессиональным раздорам, кончая темой оптимально эффективного *отношения философии и науки* в проектах реформы Академии РАН. Только мыслить, по Ясперсу, нам придется самим.

Если бы мне хватило времени и сил, чтобы через прилежную экзегетику привлечь ум и дух Ясперса к ориентирующему осмыслению нашей заблудившейся современности, я был бы предельно рад и, возможно, почувствовал бы, что искупил вину за былые критико-полемиические прегрешения.

\* \* \*

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

Классическое философское наследие обладает неограниченными ресурсами, чтобы отправить нам, грешным, блистательные (и, как правило, совершенно неожиданные) послания: предостережения и утешения, панегирики и убийственные критические рецензии на происходящее. Но, конечно, сами философы-классики посланий этих учинить не могут. Они молчаливо взывают к сегодняшним историкам философии (прежде всего — к публицистам по породе), требуя от них таланта, старания и готовности к риску.

На некоторых сайтах Интернета есть хорошая привычка: они публикуют цитаты, отобранные читателями из произведений любившихся им авторов. В моем случае наибольшее читательское одобрение вызвало следующее изречение из книги «Прошлое толкует нас»: «Разумеется, прошлое (царство тех, кто умер или по крайней мере ушел с общественной арены) само никогда не возьмет голоса и не изречет своей мудрости».

<sup>11</sup> Особенно в теме «экзистенция и коммуникация».

<sup>12</sup> В 1967 году я уже как бы предчувствовал это, говоря о философской моде на экзистенциализм. Моя статья в «Вопросах философии» заканчивалась метафорой, многим казавшейся странно: «Круги все дальше бегут по воде, но тело, падением которого они вызваны, уже опустилось на дно».

Умен наш внимательный и вдумчивый читатель, — воистину так! Он без ошибки выписал к себе в блокнот (или в файл) элементарную, но строжневую мысль моего сегодняшнего выступления: надо снова

и снова пытаться воскресить наследие, корпеть над ним в режиме «каждодневного поминовения», как однажды выразился Н.Ф. Фёдоров. — Такова забота, донимающая меня на протяжении уже полувека.

### **Список литературы:**

1. Гуревич П.С. «Позволь смиренно...» Послесловие к 75-летию юбилею выдающегося отечественного философа Э.Ю. Соловьева // *Философия и культура*. 2009. № 9(21). С. 9–36.
2. История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н.В. Мотрошилова. М.: «Канон+», 2014.
3. Мамардашвили Мераб. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990.
4. Ойзерман Т.И. Размышления. Изречения. М.: Языки славянской культуры, 2013.
5. Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас (очерки по истории философии и культуры). М.: Политиздат, 1991.
6. Соловьев Э.Ю. Трагедия красоты в книге «Красота и польза» // *Вопросы философии*. 2012. № 12. С. 112–124.
7. Философия Канта и современность. М.: Мысль, 1974.
8. Ясперс Карл // Великие философы. Будда. Конфуций. Лао-Цзы. Нагарджуна. Перевод Г.Б. Шаймухамбетовой. М.: ИФ РАН, 2007. С. 8–92.
9. Heidegger Martin. *Vorträge und Aufsätze*. München: R.Piper — Verlag, 1959.
10. Jaspers Karl. *Die großen Philosophen*. (Vorrede. Einleitung). München: R.Piper — Verlag, 1957. S. 3–84.

### **References (transliteration):**

1. Gurevich P.S. «Pozvol' smirenno...» Posleslovie k 75-letnemu yubileyu vydayushchegosya otechestvennogo filosafo E.Yu. Solov'eva // *Filosofiya i kul'tura*. 2009. № 9(21). S. 9–36.
2. Istoriya filosofii: vyzovy XXI veka / Otv. red. N.V. Motroshilova. M.: «Kanon+», 2014.
3. Mamardashvili Merab. *Kak ya ponimayu filosofiyu*. M.: Progress, 1990.
4. Oizerman T.I. *Razmyshleniya. Izrecheniya*. M.: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2013.
5. Solov'ev E.Yu. *Proshloe tolkuet nas (ocherki po istorii filosofii i kul'tury)*. M.: Politizdat, 1991.
6. Solov'ev E.Yu. *Tragediya krasoty v knige «Krasota i pol'za»* // *Voprosy filosofii*. 2012. № 12. S. 112–124.
7. *Filosofiya Kanta i sovremennost'*. M.: Mysl', 1974.
8. Yaspers Karl // *Velikie filosofy. Buddha. Konfuzhiy. Lao-dzy. Nagardszhuna. Perevod G.B. Shaymuhambetovoy*. M.: IF RAN, 2007. S. 8–92.
9. Heidegger Martin. *Vorträge und Aufsätze*. München: R.Piper — Verlag, 1959.
10. Jaspers Karl. *Die großen Philosophen*. (Vorrede. Einleitung). München: R.Piper — Verlag, 1957. S. 3–84.