

РОССИЙСКАЯ
АКАДЕМИЯ НАУК

ИНСТИТУТ НАУЧНОЙ
ИНФОРМАЦИИ
ПО ОБЩЕСТВЕННЫМ
НАУКАМ



Визоводия дайжест Культуры

1 (80)
2017

МОСКВА
2017

Ирина Львовна Галинская
Культурология.
Дайджест №1 / 2017
Серия «Журнал «Культурология»»
Серия «Теория и история
культуры», книга 80

*http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=38618820
Культурология. Дайджест. №1 / 2017:*

Аннотация

В издании рассматривается комплекс следующих проблем: теоретические проблемы культурологии, философия культуры, диалог культур, история идей, философские течения в русской поэзии, морфология современной культуры, человек и культура, проблемы гуманитарного мышления.

Содержание

Проблемы гуманитарного мышления	4
Три травмы (К герменевтике советского опыта) 1	4
Космос культуры	35
Две версии древнегреческой генеалогии идеи культуры	35
Конец ознакомительного фрагмента.	45

Культурология. Дайджест. №1 / 2017

Проблемы гуманитарного мышления

Три травмы (К герменевтике советского опыта)¹

В.Л. Махлин

Аннотация. В статье анализируются три «травмы», две советские и одна постсоветская, последствия которых сказываются в современной духовно-идеологической и научно-гуманитарной ситуации. Первая травма – выпадение из современной философии исторического опыта и отсутствие гуманитарной эпистемологии как следствие изоляции от смены парадигм в «буржуазной» философии XX в. Вторая трав-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект 16-03-00687 а: «Герменевтика классическая и современная ретроспективы и перспективы».

ма – духовно-исторические и идеологические последствия литературоцентристской «филологической» революции наших 1920-х годов, связанной с дезориентацией интеллигенции и последующим перерождением «революционной науки» в «нормальный» позитивизм советского и постсоветского образца. Третья травма, уже в новом столетии, «наложилась» на первые две: это – исчерпание и перерождение социокультурных метаимперативов (идеалов) Нового времени («свобода», «образование», «культура», «личность», «светлое будущее» и т.д.). Но этот европейский и русский тупик обнаружил скрытые прежде основания совершившихся изменений и позволяет превратить «травмы» в позитивные вопросы и проблемы философии и наук исторического опыта.

Ключевые слова: затекст; философская герменевтика; социально-исторический опыт; историческая философия; культура; образование; мир науки; мир жизни; своевременный разговор; смысл; способ мышления; формализм; постмодерн; философско-гуманитарная парадигма; гуманитарно-филологическое мышление; литературоцентризм; реальная история, крах интеллигенции; смерть автора; крах идеи образования; духовно-идеологическая реальность; глобальная приватизация ценностей; конец разговора.

Советские «травмы», напоминающие о себе в постсоветской ситуации², – свидетельство того, что в историческом

² Данная статья представляет собой переработанный вариант выступления на

опыте нет абсолютных разрывов, полного и окончательно расщепления исторического «тела смысла». Ведь понятие «травмы» как в медицинском, так и в духовно-историческом значении слова предполагает не только то, что «было» (когда-то случилось), но также следствия (последствия) случившегося в настоящем. В историческом опыте, как и в науках исторического опыта (чаще называемых «гуманитарными»), «травма» – феномен одновременно памяти и беспамятства, боли и анестезии; настолько глубокими, драматичными и комичными могут оказаться последствия травм. В культурологическом отношении «советская травма» – метафора, но не только: она указывает на *онтологически-событийный затекст*, который удостоверяет, так сказать, *presentperfect* современности. С точки зрения современной философской герменевтики травма исторического опыта – феномен так называемой «истории воздействий», или «действующей истории» (*Wirkungs-geschichte*), т.е. такого прошлого, которое *действует* в настоящем, размыкая мнимую автономию современности и современников, мнимую самодостаточность персонального и общественного сознания.

Травматология исторического опыта в науках исторического опыта и в философии – под этим углом зрения я попытаюсь поставить вопрос о «советской травме». Речь пойдет о *трех* действенно-исторических и травматических *событиях*

в еще живом теле современности – двух советских и одной постсоветской – в их онтологически-событийной взаимосвязи, на стыках и пересечениях философии, филологии и исторического сознания.

1

Первая травма относится не к той или иной специальной научной дисциплине, но скорее к *донаучному* опыту, «за текстом», а именно к решающему потрясению и *рассечению оснований непрерывности* российской духовно-идеологической и научной культуры в прошлом столетии. Эти первичные, бытийно-исторические основания опыта так называемая «нормальная» наука, как сказал бы М. Хайдеггер, «не мыслит»; этим занимается философия, притом не всякая, но такая, которую Г.Г. Шпет в начале XX в. называл «исторической философией»³, а А.В. Михайлов в конце советского века – «философией, ставшей исторической для самой себя»⁴.

Тот «взрыв» в истории гуманитарно-филологического мышления, указанием на который выразительно обрывается известная энциклопедическая статья С.С. Аверинцева «Фи-

³ Шпет Г.Г. Философия и история (1916) // Шпет Г.Г. Мысль и слово: Избранные труды / Под ред. Т.Г. Щедринной. – М., 2005. – С. 191–200.

⁴ Михайлов А.В. Терминологические исследования А.Ф. Лосева и историзация нашего знания (1991) // Михайлов А.В. Избранное: Историческая поэтика и герменевтика. – СПб., 2006. – С. 461.

логия»⁵, был общеевропейским событием; но в России это событие имело насильственный характер и сопровождалось определенными лакунами и редукциями, последствия которых по-настоящему «аукнулись» после 1991 г. и особенно – в новом столетии. Для того чтобы подступиться к этому поворотному событию, возвышенный образ «культуры» (и даже культурного «взрыва») явно недостаточен. Вообще идеализация понятия культуры, характерная для позднесоветского сознания, – это в значительной степени еще инерция раннего советского проекта «культурной революции» (как бы ни менялось со временем идеологическое наполнение этой формулировки).

Дело в том, что решающее *философское* событие XX в. – «переход от мира науки к *миру жизни*»⁶ в самом научно-теоретическом мышлении – радикальная и обновляющая самокритика Разума, трансформация предпосылок всей западной философии от Платона и Аристотеля до неокантианства – в *русском* научно-философском и духовно-идеологическом мышлении нормально не состоялось, не закрепились и не имело продолжения ни в научно-материалистическом

⁵ Аверинцев С.С. Филология // Краткая литературная энциклопедия. – М., 1972. – Т. 7. – С. 979.

⁶ Гадамер Г.-Г. К русским читателям // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 6. Подробнее об этом см.: Махлин В.Л. Переход (Комментарий на послание Г.-Г. Гадамера «К русским читателям») // Махлин В.Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. – М.: Знак, 2009. – С. 205–223.

(советском), ни в религиозно-идеалистическом (дореволюционном и эмигрантском) мировоззрении и мечтательстве «о главном». Там и там, за вычетом идеологической полемики, мышление осталось, в методологическом смысле, *на стадии утопии*, т.е. на стадии общественного идеала, как бы перепрыгивающего через вяжущую, замедляющую «*фактичность*» мира жизни (бытия) с его продуктивной ограниченностью («конечностью») и незавершенностью («открытостью»).

Можно, оказывается, остаться с *текстами*, как с дыркой от бублика. Ведь в науках исторического опыта, как и в самом историческом опыте, даже при нормальных внешних условиях, решающее значение имеют не так называемые научные результаты, не «итоги», тем более не «идеология науки как профессии», которая, как отмечал Т. Кун, всегда стремится подменить действительную историю науки модернизированной версией ее, полученной задним числом⁷. Мы выпали не из истории вообще, но из «действенной истории» постольку, поскольку «опоздать» в историческом опыте значит выпасть из *своевременного разговора*. Кажется, нигде это выпадение или отпадение не было таким радикальным, как в нашей стране.

И это несмотря на то что в России «переход от мира на-

⁷ Кун Т. Структура научных революций (1962). – М., 2001. – С. 182. В науках исторического опыта еще сильнее, чем в так называемых опытных науках, которые имел в виду Т. Кун, *действует* «настойчивая тенденция представить историю науки в линейном и кумулятивном виде» (с. 182).

уки к миру жизни» в научно-философском мышлении назрел между двух революций, когда русская философия едва ли не в первый и последний раз встала, действительно, «с веком наравне». Но, в отличие от Запада, новая революция в способе мышления в России сорвалась на взлете. Онтологически-событийный парадокс, как мне кажется, в том, что российское научно-гуманитарное мышление после советского века может по-настоящему открыть и воспринять свои собственные творческие достижения уже *только через Запад*, на апперцептивном фоне относительно свободно и интенсивно, институционально развивавшейся западноевропейской мысли⁸.

Современная философия имеет два «начала», т.е. два *действующих* в ней ближайших по времени источника: это, во-первых, «революционный перелом в мышлении» после Гегеля, в 1840-е годы и позднее⁹, а во-вторых, еще более революционный перелом, или «смена парадигм», в конце 1910-х

⁸ Ср. мрачное, но точное пророчество А.Ф. Лосева, помеченное 3 апреля 1928 года: «...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». – *Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии*. – М., 1930. – С. 4. А.Ф. Лосев, к сожалению, забыл добавить, что «быть самими собою» в научном, тем более в философском отношении у нас можно только в активном взаимодействии с западной мыслью в ее относительно непрерывном развитии и самокритике.

⁹ См. об этом, в частности: *Лёвиг К. От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века* (1939). – СПб., 2002.

– начале 1920-х годов, когда, как сказано в прологе романа Т. Манна «Волшебная гора» (1924), «началось столь многое, что потом оно уже и не переставало начинаться»¹⁰. Судьбоносная советская травма заключалась в том, что в России к власти пришла, по глубокомысленной формулировке историка-медиевиста Г.П. Федотова, «новая богословская школа»¹¹ – «материалистическая» изнанка и двойник как научного, так и религиозного *идеализма*. Под маской «научной идеологии», заимствованной на Западе и все больше отчуждавшейся от Запада, русская революция сделала невозможной как раз основную революцию в понимании социально-исторического опыта, а именно – переоткрытие «мира жизни» современности и прошлого, начавшееся уже в 1920-е годы и потом не перестававшее начинаться в ходе интенсивных философских «поворотов» – онтологического, феноменологического, герменевтического, антропологического, лингвистического и т.п. Не удивительно поэтому, что за словосочетанием «двадцатые годы» стоит разный апперцептивный фон в России и на Западе (у нас этот фон преимущественно *филологический*)¹².

¹⁰ Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1959. – Т. 3. – С. 8.

¹¹ Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции (1926) // Федотов Г.П. Судьба и грехи России: Избранные статьи по философии русской истории и культуры: В 2 т. – СПб., 1991. – Т. 1. – С. 95.

¹² Вспоминая годы обучения философии, Г.-Г. Гадамер так характеризовал научный и духовный климат в Германии после Первой мировой войны: «В материальных битвах позиционной войны погибло и неокантианство <...>, погибло

Когда вместе со второй (кремлевско-советской) империей рухнула гегельяно-марксистская, атеистически-богословская модель истории, – тогда национально-историческое *тело* общественного и научного сознания оказалось, в определенном смысле, вне истории как *перспективы* – то же самое и *не* то же самое, что западные дискуссии о «конце истории» в последние десятилетия прошлого столетия. По слишком знакомому обыкновению в России пытались как бы перепрыгнуть через историю и отхватить (как хотелось Раскольникову у Достоевского) «сразу весь капитал». «Мир жизни» отомстил этому русскому мечтательству на обе (идеологические) стороны. На Западе традиционная философия была оспорена и преобразована (наиболее фундаментально – у наследников так называемой классической немецкой философии), в России же – просто запрещена, выслана или уничтожена. В позднесоветские времена это породило исторически наивную и примитивную, но тем более распространенную иллюзию, в соответствии с которой «*все – наоборот*»: дореволюционное и эмигрантское наследие предстало теперь не «худшим», а, напротив, «лучшим», и если материалисты и революционеры потерпели крах, значит, идеалисты и «веховцы» были правы. В результате такого *переворачивания смысла при изменении контекста* в очередной исто-

и гордое культурное сознание либерального века, погибла и его опиравшаяся на науку вера в прогресс» (см.: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. Цит. изд. – С. 9).

рический раз произошла «трансцендентальная рокировка» идеологических акцентов и оценок¹³.

В очередной исторический раз стало возможным, казалось бы, невозможное, а именно снова и по-новому, но в «обратном» смысле обойти реальный мир жизни «идейно». с одной стороны, вернувшись к дореволюционной «культуре» как чему-то готовому, надежному, вечному, с другой – отталкиваясь от советского опыта, снова «рвануть» в светлое будущее в новой погоне за «новым» в смысле нормально не состоявшегося «модерна» и капиталистического прошлого. Наивно было бы думать, что политические реалии – 100 лет назад, 20 лет назад или в наше время – никак не связаны с судьбами гуманитарных наук и философии.

В вышеупомянутом (см. прим. 9) историко-философском труде ученика Хайдеггера Карла Лёвита «От Гегеля к Ницше», описывающем предысторию в позапрошлом столетии мышления и духовно-идеологической культуры прошлого столетия, подзаголовок гласит: «Маркс и Кьеркегор». Так вот: это «и» в советский век стало невозможным и остается невозможным в постсоветской ситуации; остается лишь бинарная оппозиция, более или менее «холодная» граждан-

¹³ «И так, – писал А.В. Михайлов еще в 1991 г., – совершилось величайшее предательство – оно заключалось в том, что на место прежней, теперь открывшейся лжи водрузили новую, огромную и непроглядную ложь, которая, под звон лозунгов о возрождающейся духовности, попирает всякую правду человеческих отношений». – Михайлов А.В. Эстетика и оживление человека // Михайлов А.В. Избранное: Историческая поэтика и герменевтика. Цит. изд. – С. 473.

ская война между абстрактно-объективистской («научной») и абстрактно-субъективистской («экзистенциальной») установками, взаимоисключающими (и постольку сплошь и рядом переходящими друг в друга) подходами к социально-историческим феноменам прошлого и современности («мира жизни»). В *коллективном теле мышления*, какие бы тексты ни публиковались в наше время с опозданием на 50–100 лет, прочно засели как своего рода карикатуры на «или – или» самого Кьеркегора, унаследованные еще от XIX в. и законсервированные, зацементированные в советский век штампы насчет «субъективного» и «объективного», «рационального» и «иррационального» и т.п.

А между тем все изменилось радикально и необратимо, но так, что изменить, по существу, уже ничего нельзя: такова, как представляется, первая и главная духовно-историческая «травма» в постсоветской ситуации. Нормальная преемственность нарушена настолько, что историческое сознание, входя в новую реальность, оказывается почти беспомощным перед несоизмеримостями и непримиримостями расколдованного прошлого и по-новому заколдованной современности.

Эту комически-жуткую ситуацию-ловушку символизирует концовка «поэмы» Вен. Ерофеева «Москва – Петушки» (1969) (своего рода конец без конца): «И с тех пор я не приходил в сознание, и никогда не приду»¹⁴.

¹⁴ Цит. по: Ерофеев В. Оставьте мою душу в покое: Почти всё. – М., 1997. –

Рецепция западной философии исторического опыта у нас прервалась на книге Шпенглера, которую не только Томас Манн¹⁵, но и все мыслители смены *философско-гуманитарной* парадигмы в «столетнее десятилетие» (Э. Гуссерль, Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, О. Розеншток-Хюсси, М. Бубер, М. Шелер, К. Ясперс, М. Хайдеггер, Р. Гвардини, у нас – М. Бахтин) считали скорее завершением XIX в. и традиций греческой метафизики; почти полвека спустя Аверинцев напечатал (как бы ниоткуда) свою статью о Шпенглере, возобновлявшую прерванный разговор, причем, что характерно для того времени, не в «Вопросах философии», а в «Вопросах литературы»¹⁶.

Сказанное, как кажется, проливает свет на тот факт, что *исторический опыт* в последние советские десятилетия оказался предметом обсуждения скорее филологов с философскими и историко-культурными интересами, в меньшей степени – историков, в еще меньшей – философов. Обратно богословские «диамат» и «истмат» подменили историю и современность собственной версией последних, и философы, тяготевшие идеологией и тяготевшие к *науке*, находили прибежище скорее в естествознании, чем в гуманитарии; поэтому еще и сегодня, и как раз сегодня говорят об «эпистемо-

С. 136.

¹⁵ Манн Т. Об учении Шпенглера (1924) // Манн Т. Собр. соч.: В 10 т. – М., 1960. – Т. 9. – С. 617–618.

¹⁶ Аверинцев С. «Морфология культуры» Освальда Шпенглера // Вопросы литературы. – М., 1968. – № 1. – С. 132–153.

логии», имея в виду естественнонаучную теорию познания, опирающуюся в основном на англосаксонскую традицию.

Только на излете советского века, совпавшего с «концом Бэконовской эры»¹⁷, – когда оказалось, что даже «строгая» и «твердая» наука Нового времени на свой лад *тоже исторична*, тоже имеет свои ограничительные предпосылки, – тогда как бы вдруг многие математики, физики, химики, биологи прямо шагнули к Богу, «себя не замечая», как сказано у того же Достоевского, т.е. в обход конкретной историчности «мира жизни», опираясь на предрассудки так называемого личного начала, получившего модную этикетку «экзистенции» тогда, когда так называемый экзистенциализм на Западе исчерпал себя как философский и общественно-политический тренд.

В 1970-е годы неофициально (отчасти и официально) начался советский «постмодерн», исторически и психологически понятный в смысле изживаемой травмы «обмана историзированного самолюбия» (по выражению выдающегося филолога-мыслителя Л.В. Пумпянского из его книги о Гоголе начала 1920-х годов); в этом отношении мы на свой лад «догнали» Запад в духовно-идеологическом отношении. Но, в отличие от Запада, наш «постмодерн» переживался и осмыслялся скорее «подпольно»: он не обсуждался в общественных дискуссиях и в своем понимании исторического прошлого мог опираться больше на собственный опыт.

¹⁷ См.: Böhme G. Am Ende des Baconschen Zeitalters. – Frankfurt a. Main, 1992.

Так называемый «философский пароход» стал в постсоветской ситуации расхожим морализирующим символом, но не стал пока реальной *проблемой*. Проблема, похоже, не в том, каким образом большевики распорядились с чуждой себе дореволюционной мыслью – «новая богословская школа» была вполне последовательной в своем отрицании «предыстории человечества» (*вера* – это «красный цвет», как сказано опять-таки у Достоевского), – но скорее в том, что русская религиозно-философская эмиграция, вынужденная на Западе замкнуться, как евреи после разрушения Храма, оказалась, в общем, глуха почти ко всему, что произошло в современной западной философии, видя в ней, подобно своим оппонентам, либо нечто чуждое или ненужное¹⁸, либо собственное отражение, как русские «экзистенциалисты» Бердяев и Шестов, прочитавшие Кьеркегора уже после того, как решающая рецепция датского мыслителя в Европе уже завершилась.

¹⁸ Достаточно вспомнить в связи с этим отношение лучших русских философов-идеалистов к М. Хайдеггеру: Н.О. Лосский, например, ставил в упрек автору «Бытия и времени» (1927) то, что Хайдеггер свел философию на кухню к «фрау Зорге», а С.Л. Франк советовал коллеге Л. Бинсвангеру вместо Хайдеггера читать Святых Отцов. См.: *Плотников Н.С.* С.Л. Франк о М. Хайдеггере: К истории восприятия Хайдеггера в русской мысли // Вопросы философии. – М., 1995. – № 9. – С. 167–178. Не удивительно, что семьдесят лет спустя постсоветский переводчик «Бытия и времени», за неимением живого научно-философского языка, пошел на «снятие оков казенной “грамматики”» и не шутя счел возможным «вернуться к переводческим правилам Кирилла и Мефодия»; см.: *Библихин В.В.* Примечания переводчика // *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М., 1997. – С. 451, 449.

Философия в советский век выжила, в основном, в качестве естественнонаучной традиции; тогда как в науках *общественно-исторического опыта мира жизни* (обычно называемых «гуманитарными») в советский век, вместо действительного развития, не могло не произойти того, что началось уже под шумок 1920-х годов и потом не переставало начинаться, – началось «возвращение вытесненного», менявшее смысл этого вытесненного от десятилетия к десятилетию. Началось (как сказано в «Дневнике» М.М. Пришвина середины 1920-х годов) более или менее извращенное «обыгрывание принципа». Так, в частности, *формальный историзм и позитивизм XIX в.* в советский век не были позитивно оспорены и обогащены новым опытом историчности, как это происходило в западноевропейской научной культуре, но были адаптированы к революционным условиям, на что обратил внимание упоминавшийся Г.П. Федотов в начале 1930-х годов¹⁹. В постреволюционных условиях советского постмодерна «возвращение вытесненного» имело самые драматические и комические последствия. Более или менее подспудное сопротивление исторических и филологических дисциплин официальной идеологии сопровождалось утратой широкой проблемности и подгонкой реального опыта под вероучительные схемы, которым уже мало кто верил. Вместе с тем внешнее давление, препятствовавшее поста-

¹⁹ См.: Федотов Г.П. Россия Ключевского (1932) // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Цит. изд. – С. 329–348.

новке больших теоретических и исторических проблем, способствовало переключению внимания исследователей на периферийные вопросы или на «чистую» науку, жестко позитивистски понятую. Иначе говоря, «травма» была не только внешней: внешний пресс несвободы *внутренне освобождал* от не перестававшей начинаться становящейся современности. Необходимость как бы пригнуться и затаиться привела к тому, что в постсоветской ситуации насильственный позитивизм стал как бы естественным: время было упущено, традиции прерваны, и «разогнуться» в проблемном, предметном смысле оказалось затруднительным, а то и ненужным²⁰.

На Западе специальные научные дисциплины (Fachwissenschaften), даже эмансипируясь от схоластических «теорий», могли продуктивно развиваться с учетом эмансипации самой философии от ее же некритических догматов в XIX и потом в XX в., когда, как писала Х. Арендт в ранней статье о Кьеркегоре (1932), «философ восстал против философии»²¹. В советских условиях, по мере того как эстетическая метафизика «большевистского неоплатонизма» (Ф. Степун) все больше теряла свою убедительность,

²⁰ В своем выступлении на нашей конференции (см.: Примечание 2) Н.В. Брагинская выразительно и убедительно говорила об «акрибии» как способе выживания классической филологии в советские времена. Проблема, однако, в том, какие травматические последствия для следующих, постсоветских поколений филологов и историков имела эта подневольная тактика выживания, т.е. чем все это обернулось тогда, когда внешнее давление отпало.

²¹ Цит. по: *Arendt H. Essays in Understanding, 1930–1954.* – N.Y., 2005. –Р. 45.

отталкивание от официального догматизма и схоластики как в общественном, так и в научном сознании сопровождалось перенесением на «философию вообще» *советских* представлений о философии, не адекватных даже XIX в. В постсоветских условиях эта советская аберрация, прежде более или менее замаскированная, стала откровенной, а в иных случаях и откровенно агрессивной, и новый погром философии по принципу «ваньки-встаньки» воспроизводит и повторяет досоветские и советские государственные погромы двух предшествующих столетий, поучительно демонстрируя более глубокую, не идеальную, но реальную логику исторических традиций – логику гротескно-комического «возвращения вытесненного».

Когда науки исторического опыта утрачивают связь с *философией исторического опыта* и, как следствие, теряют ориентацию в «большом времени», то происходит интересное явление, отмеченное в свое время Г.Г. Шпетом: так называемая позитивная наука «под видом собственных эмпирических обобщений повторяет старые, в философии отжитые и потерявшие свое значение общие воззрения и мнения»²².

Если задача русской философии сегодня остается тою же самой, какой ее сформулировал Г.В. Флоровский в финале «Путей русского богословия» (Париж, 1937), а именно что

²² Шпет Г. Герменевтика и ее проблемы (1918) // Шпет Г. Мысль и слово. – М., 2005. – С. 336.

следует не повторять готовые «ответы» западноевропейской мысли, но по-настоящему понять ее «*вопросы*»²³, – тогда в новом столетии отечественная философия оказывается перед необходимостью снова и по-новому, смиренно начинать «по прописям», как это было в 1820–1830-е годы в отношении германского идеализма и романтизма (Шеллинга и Гегеля)²⁴; но теперь, конечно, «по прописям» означает освоение опыта в особенности так называемого постидеалистического мышления (*nach idealistische Denken*), которое, как известно, от позднего Шеллинга через Маркса и Кьеркегора ведет в XX в. к Гуссерлю, Хайдеггеру и так далее.

2

Итак, *первая* травма в гуманитарном мышлении и сознании связана с тем, что в России нормально (институционально и публично) «быть могло, но не возмогло»: не состоялась позитивная «деструкция» (историзация) «картины мира»; не состоялась (само) критика философской традиции, инерций греческой метафизики, германского идеализма и романтизма в научном и культурном сознании Нового вре-

²³ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Вильнюс, 1991. – С. 512.

²⁴ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии (1922). – М., 2008. – С. 119 и сл. Ср. замечание Герцена о русских славянофилах 1830–1850-х годов, которые, «выйдя из Гегеля», «западной наукой дошли до своих национальных теорий». – Герцен А.И. Полное собр. соч.: В 30 т. – Т. 2. – С. 392.

мени; не состоялась «гуманитарная» революция в способе *исторического* мышления. Напротив, *вторая* травма связана с научной революцией, которая у нас как раз состоялась раньше и круче, чем где бы то ни было, и тоже имела свои последствия, различные у нас и на Западе.

В самом деле: в России одновременно с европейской революцией в философии в те же самые переломные годы (1914–1923) произошла *филологическая* революция, которая была продолжением и завершением так называемого русского литературоцентризма – отвоеванной еще в XIX в. у самодержавия и государственной религии «светской» территории – плацдарма «культуры» перед лицом во многом еще средневекового и постольку еще полупатриархального и монархического мира жизни. Если лозунгом научно-философской революции, о которой говорилось выше, было требование Э. Гуссерля вернуться «к самим вещам» (*zu den Sachenselbst*), к *донаучному*, *дотеоретическому* опыту переживаний и дескрипций «мира жизни», – то русская филологическая революция, отталкиваясь от «ихнего гейста», от интеллигентского морализма, от русской «идейной» идеологии освободительного движения до 1917 г., наоборот, сделала акцент на «науке» и «научности», футуристической и позитивистской одновременно. Тогда, в ситуации глубочайшего краха интеллигентского сознания и «мировоззрения», новые возможности литературоведческого и лингвистического мышления были связаны в особенности с деятельностью так

называемого «формализма», и прежде всего его «ревтройки» (В. Шкловский, Ю. Тынянов, Б. Эйхенбаум). Хотя подлинные достижения «формалистов» приходятся в основном на 1920-е годы, – «формалистическая парадигма» просуществовала до конца советского века и сделалась почти эталоном «нормальной науки» и у нас, и в значительной степени на Западе как раз тогда, когда эта парадигма окончательно оторвалась от питавших и продвигавших ее источников, утратив творческие импульсы, институционализировавшись и «разакадемичившись» во всем научном мире. Возникшая после «сталинской ночи» легенда о «золотых 20-х годах», помимо прочего, сделала во многом неизвестной и непонятной неофициальную русскую мысль – *пореволюционную, но несоветскую*²⁵.

Филологическая революция в России, как и на Западе, возникла из «продуктивного кризиса», из «требований смежных наук», т.е. требований предметного самоопределения и автономии наук исторического опыта, причем в России все это было до крайности осложнено и обострено идеологическим давлением «заменой истории литературы историей общественной мысли, или даже общества (политики), или даже революционной интеллигенции»²⁶.

²⁵ См. об этом: *Махлин В.Л.* Третий ренессанс // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации / Под ред. К.Г. Исупова. – СПб., 1995. – С. 132–154.

²⁶ *Пумпянский Л.В.* К истории русского классицизма (1923) // *Пумпянский Л.В.* Классическая традиция. Цит. изд. – С. 33, 32–33.

Крах Первой (петровско-петербургской) империи в 1917 г. освободил русскую гуманитарную науку от многих дореволюционных иллюзий, но не освободил от более глубоких духовно-идеологических и научно-методологических оснований этих иллюзий и предрассудков; позитивную критику этих оснований могла дать только новая философия, в 1920-е годы и позднее поставившая под вопрос, говоря словами М.М. Бахтина, «роковой теоретизм» и «всю идеологическую культуру Нового времени» с ее рационализмом, иррационализмом и утопизмом²⁷.

Последствия «продуктивного кризиса» оказались драматичны и комичны в так называемой «нормальной науке» – причем обнаружилось это лишь в конце советского века и у нас, и на Западе, хотя и по-разному. Гуманитарные науки, с трудом и большими потерями добившись автономии, к которой они, казалось бы, оправданно стремились, сделали свою автономию самоцелью и постепенно утратили перспективу своей деятельности, так сказать, предметный телос исследования; это и значит «остаться с текстом, как с дыркой от бублика».

Историческая драма и травма гуманитарно-филологического мышления – в том, что культ специализации привел к выхолащиванию специфики, к подмене литературно-эсте-

²⁷ Бахтин М.М. К философии поступка (1921/22) // Бахтин М.М. Собр. соч. – М., 2003. – Т. 1. – С. 28; Бахтин М.М. Проблемы творчества Достоевского (1929) // Бахтин М.М. Собр. соч. – М., 1996. – Т. 2. – С. 59.

тических проблем и самих подлежащих исследованию *феноменов* – «теорией». Автономия оказалась ловушкой, «наука» обернулась чем-то совсем другим. Иначе говоря, гуманитарно-филологическое мышление по-настоящему формализовалось не тогда, когда формализм в 1920-е годы, а структурализм в 1960–1970-е годы были «революционной наукой», а скорее тогда, когда они стали «нормальной наукой», утратившей в исторически менявшихся обстоятельствах и в поколениях последователей поначалу радикальные – и постольку проблемные – истоки и импульсы. В результате поиски автономии привели к утрате автономии; повсеместно (не только в нашей стране) «мятежная вера в автономию», как писал Р. Гвардини задолго до шумных западных дискуссий о «модерне» и «постмодерне», сделала Новое время «слепым»²⁸.

Нелишне подчеркнуть: дело не в «идеологии» и не в «политике» самих по себе, но в травматической истории самого гуманитарно-филологического мышления на исходе Нового времени, когда новая филология, специализируясь и все более утрачивая живой контакт с *пограничными* проблемами, неизбежно должна была переродиться в «филологизм». Традиционный «литературоцентризм» русской духовно-идеологической культуры в советское время поддерживался (и консервировался) официальной идеологией; поэтому он по-до-

²⁸ Гвардини Р. Конец Нового времени (1950) // Вопросы философии. – М., 1990. – № 4. – С. 153.

стоевски «вдруг», катастрофически утратил свою «ино-научную» общекультурную ауру вместе с крахом второй (кремлевско-советской) империи и ее фундамента – футуристически-историцистской метафизикой истории под знаменем догматизированного марксизма.

В гуманитарных науках собственно научные травмы не всегда бывает легко отделить от «ино-научных». Как показывает опыт Конца Нового времени (прошлого столетия), ни дореволюционная, ни советская интеллигенция, по-видимому, не вполне отдавала себе отчет в том, насколько в своем противостоянии имперской власти *она сама была частью отрицаемого*; крах империи всегда был и крахом интеллигенции с ее идеализацией «культуры» и «образования». Оттого и великая русская литература Нового времени, оставаясь действительно великой, перестала быть оправданием нации и ее истории, а стала, по терминологии раннего русского формализма, «материалом для оформления» любых произвольных интерпретаций, от которых вздрогнули бы сегодня даже наши формалисты. Филологи и историки, зачастую презирая философию на словах, тем более падки оказались на всякого рода «теории», «концепты», «константы» и «структуры», подменяя ими предмет исследования и тем самым все более утрачивая главное свойство науки – подлинную проблемность, возможность постановки вопросов. Снова и по-новому оживилась старая тенденция – обойти и подменить реальную историю – прошлое и современность пу-

тем произвольных умственных конструкций, ни за что и ни перед кем не отвечающих. Подлинные вопросы никогда не ставятся «вообще», они ставятся только изнутри своей конкретной историчности. Тексты сегодня доступны какие угодно, но делать с ними зачастую как бы нечего, или они требуют таких усилий исследования и понимания, на которых нет ни времени, ни подготовки, ни – last. But not least – спроса. Настоящие, серьезные и в прошлом заслуженные литературоведы, по моим наблюдениям, стали стесняться называть себя «литературоведами», и это не субъективная, но вполне объективная реакция на изменения *культурно-речевой среды сознания* после 1991 г. Литературоведение кончилось постольку, поскольку оно перестало служить своему предметному герою – литературе, утратило с нею контакт и, замыкаясь в своем «материале», позитивистски понятом, утрачивает способность быть «службой понимания» (как определил С.С. Аверинцев филологию).

«Травматическая» проблема «филологии» в широком смысле этого слова сегодня столь же нова, сколь и стара. Каким образом научное исследование может быть не то чтобы «интерпретацией» (в эпоху «беспредела интерпретаций» слово скомпрометировано, не будучи в этом, само по себе, «виновато»), но именно научным восполнением переживаемых встреч с «текстом»? Проблема, как кажется, не в том, что «наука» и «творчество» – разные вещи, но скорее в том, каким образом творчество – в том числе и научное – мо-

жет стать исследованием, не подменяя свой предмет уже готовым, «нормальным» языком и методикой научной дисциплины, которые могут не открывать этот предмет, а, наоборот, «закрыть», «заставить» его. В этом смысле историческая травма революционной филологии, возникшей в России вокруг 1917 г., состоит, вероятно, в том, что поиски «литературности» литературы, в отстраненности от философии и теоретической эстетики, на исходе советского века обернулись «литературной философией», паразитированием на литературе, самолюбованием интерпретатора, иными словами – «смертью» и автора и читателя, от которой, возможно, сегодня стало бы не по себе даже Р. Барту с Ж. Деррида. («Ты этого хотел, Жорж Данден!»)

3

На эти две травмы, связанные, хотя и по-разному, с двумя главными научно-гуманитарными революциями конца Нового времени, «наложилась» третья, более свежая травма, которая обнаружилась в годы, не случайно названные «нулевыми». Отметим наиболее существенные признаки этой новой, советско-постсоветской травмы.

Во-первых, судя по всему, *закончилось Новое время* – на Западе по-своему, у нас по-своему. Для философии и наук исторического опыта это, как мне кажется, означает, что традиционные идеализации Нового времени (скорее мета-

императивы, чем «метанарративы») – такие, как «просвещение», «наука», «культура», «свобода», «гуманизм», «прогресс», «демократия», «труд», «личность», «образование» и т.п., – идеализации, мотивировавшие и направлявшие науки общественно-исторического опыта мира жизни и философию на протяжении четырех последних столетий, – «материализовались», т.е. реализовались, – и постольку в «реале» перестали быть тем, чем они были прежде только «в идеале».

Поэтому, во-вторых, никакая революция, никакая «смена парадигмы» сегодня невозможна: *все парадигмы, ненаучно выражаясь, «отдыхают»*, все великие социальные революции Нового времени закончились (включая последнюю – русскую революцию). В философии, в искусстве, в гуманитарных науках сегодня нет и не может быть того, что в прежние времена называлось «направлениями», «движениями» или «кризисами»; вместо «трендов» мы видим разве что «бренды», вместо кризисов – скорее тупики.

Отсюда, в-третьих, нужно констатировать западноевропейский и русский *«конец разговора»*; дискуссии о модерне и даже постмодерне – это позавчерашний день; время западных дискуссий прошло, а у нас они уже не могут начаться: *время* прежних шумных дискуссий – ушло, а новые дискуссии, как нетрудно заметить, лишены общего, совместно мотивированного напряжения. Это вполне обнаружилось не в советские десятилетия, когда слишком многое было «нельзя», а в постсоветских условиях, когда, казалось бы, почти

все стало «можно». Глобальная ситуация «после всего» на свой лад переживается, как можно заметить, и на Западе: там, в общем, избежали русской национальной «раскорчевки», но как раз западный опыт лишний раз убеждает в том, что чудовищность того, что произошло в России, – крайний, но только частный случай того, к чему пришли на исходе Нового времени. «Все все знают» – как иронически подметил в приватном разговоре знакомый английский коллега по поводу угасания накала дебатов на современных научных конференциях.

В-четвертых, наконец, травматичен повсеместный опыт *внутреннего краха идеи образования*, сопровождаемый внешним разрушением и тотальной формализацией системы преподавания и исследования. И здесь российский опыт – только крайний случай более или менее глобальной ситуации²⁹. В современную эпоху *завершенной демократии* принципы всеобщего образования, культурной революции и т.п. (подобно другим метаимперативам Просвещения и Нового времени) оказались в противоречии сами же с собою. Перед лицом относительно нового (постидеологического, постгуманитарного) *технократического фашизма* XXI в., реализующего идею «конца человека» куда радикальнее, чем это могло представляться, скажем, М. Фуко в 60-е годы прошлого столетия, у нас, «гуманитариев», как бы вдруг не стало

²⁹ См. глубокий анализ этого новейшего феномена в: *Ридингс Б.* Университет в руинах (1994). – М., 2010.

аргументов для оправдания и «выживания».

Налицо, таким образом, новая русская *немота немоготы*, скрытая за новой болтливой публичностью, модернизацией, инновациями и т.п. – и это после советского века. Новый опыт травматичен по-новому и по-старому: слишком резким оказался переход от советского официального порядка к постсоветской неофициальной распушенности, от ситуации, когда общая безличная идеология побуждала к поискам более человечной общности или солидарности, – к ситуации, когда «каждый сам себе Хайдеггер», к утрате прежде «само собой разумеющегося» в науках исторического опыта и в самом историческом опыте. Что принес с собой тоталитаризм, сегодня почти всем понятно; труднее понять, что несет с собою другая крайность – неолиберализм, хотя, казалось бы, все знают, что крайности сходятся, особенно в странах с основательными тоталитарными традициями (политическими и теологическими). Духовно-идеологическая реальность становится миром «мнений», а тем самым, казалось бы, всегда существовавшие споры, обмен мнениями, полемика и диалог теряют всякий смысл, замещаясь – не только «сверху», но и «снизу» – известными ритуальными мероприятиями, где все известно заранее и «все включено». В эпоху так называемого застоя в гуманитарных науках застоя как раз не было – он начался тогда, когда «застой» кончился, когда несвободный, но общий *мир жизни* сменился не просто «глобализацией», но радикальной реакцией на утрату общ-

ности и общества – глобальной *приватизацией* всех ценностей, критериев и «стандартов» и «мнений».

Прежде, в советские времена, можно было думать, что вот они там, наверху, конечно, прогнившая старая партийная номенклатура, а мы-то здесь, в общем, скорее пойдем друг друга и уж как-нибудь договоримся, и уж хуже не будет; но ведь само такое представление было только либеральным отсветом самого *имперского сознания*. И только теперь, когда мы видим, что экзистенциальный пафос от столичной интеллигенции перешел к так называемым массам (как это было уже в первые десятилетия прошлого века), – теперь мы начинаем понимать, что живем, как и жили, действительно, «под собою не чуя страны».

Таковы, как мне кажется, три основные травмы наук общественно-исторического опыта мира жизни и ориентированной на них философии в советском прошлом и сегодня, в их существенной («герменевтической») взаимосвязи. Перепрашивая Н.А. Бердяева, который в свое время заметил: «Дореволюционное и пореволюционное есть одно и то же, но в разные моменты»³⁰, можно сказать: советское и постсоветское есть одно и то же, но в разные моменты. Как раз выход за пределы железного советского обруча на свободу обернулся во многих случаях радикализацией отрицаемого. Известный отечественный индолог и историк, вспоминая свой советский опыт, выразил *историческую* суть происходящего в

³⁰ Бердяев Н.А. Новое средневековье. – Берлин, 1924. – С. 67.

беспощадной догадке: «Мы встали, наконец, на собственные ноги и стали пожинать плоды того, что воспитали за годы советской власти. Пожинаем и сейчас»³¹.

Тем не менее, как мне представляется, охарактеризованная историческая ситуация парадоксальным образом благоприятна для гуманитарных наук и философии: то, что было незаметно или непонятно еще каких-нибудь 20–30 лет назад, более или менее открылось в новых условиях. События столетней давности сегодня кажутся ближе к нашей современности, чем они могли казаться полвека назад. В условиях технократических инноваций, как бы воскресшей варваризации и утраты практически всех прежних общественных надежд и прежде убедительных научно-гуманитарных традиций – утраты, по словам А.В. Михайлова, «само собой разумеющегося и очевидного»³², – как ни странно, проступают контуры каких-то новых, прежде немыслимых возможностей исследовать, понимать, поступать – и вопреки, и благодаря живучим и неискупленным, неизлечимым травмам. Как такое возможно? Очевидно, это – целая большая тема, требующая отдельного и заинтересованного обсуждения, будущим участникам которого еще предстоит найти – хотя бы и в ситуации «конца разговора» – предмет разговора и друг

³¹ Вигасин А.А. Моя история // Мир историка. – Омск, 2015. – Выпуск 10. – С. 371.

³² Михайлов А.В. Несколько тезисов о теории литературы (1993) // Михайлов А.В. Избранное: Историческая поэтика и герменевтика. – СПб., 2006. – С. 478 и сл.

друга.

Космос культуры

Две версии древнегреческой генеалогии идеи культуры

Ю.А. Асоян

Аннотация. В статье рассматриваются две версии древнегреческой генеалогии идеи культуры: в первой версии возникновение идеи культуры связано с греческой «пайдейей», вторая версия – эпимелевтическая – отсылает нас к М. Фуко.

Ключевые слова: пайдейя; «забота о себе»; «культура себя»; интертекст; культура; «культурный мир»; образование; культурные ценности; идея; истина; генеалогия; философия культуры.

В этой статье рассматриваются две версии генеалогии идеи культуры. Одна из них условно может быть названа «немецкой», другая – «французской». Но поскольку обе версии отсылают к грекам, в названии мы решили их объединить общей рамкой и общим названием «древнегреческой генеалогии». В первой версии возникновение *идеи культуры* оказалось крепко связано с греческой «пайдейей», истолкованной в качестве «образования». Говоря об этой генеало-

гической трактовке, мы будем опираться на интерпретацию Вернера Йегера. Но параллельно с ней рассмотрим также и не менее значимую интерпретацию Мартина Хайдеггера. Сопоставление очень разных по своим установкам авторов, чьи работы тем не менее принадлежат одной эпохе, призвано показать как общность, так и различия в оценках и построении данной версии генеалогии «культуры».

Вторая версия генеалогии – эпимелевтическая, она отсылает к Мишелю Фуко. Вместе с тем, говоря о его понятиях «заботы о себе» и «культуры себя», мы обращаем внимание на труды Пьера Адо и Илзетраут Адо, поскольку они, как представляется, могли сыграть существенную роль в формировании фукольдианского взгляда на античную *«культуру себя»* вообще и на оппозицию *«заботы о себе»* и «образования» в его концепции культуры себя в частности. Наше сопоставление двух версий генеалогии культуры завершит наблюдение, имплицитированное фукольдианской концепцией культуры как «заботы о себе». Оно касается толкования известного высказывания Цицерона о философии как *cultura animi* в «Тускуланских беседах». Это изречение, часто выполняющее для истории понятия культуры функцию генеалогического «*ab ovo*», становится контекстуально более ясным в свете фукольдианской концепции античной «заботы о себе» и философии как заботы о себе.

В первой части работы будет рассмотрено содержание и значение понятия «пайдейя» (др.-греч. *παιδεία* – образова-

ние) в интерпретации известного немецкого филолога Вернера Йегера (Werner Jäger) и философа Мартина Хайдеггера. Традиция соотносить понятия *Bildung* и *Kultur* («образование» и «культура») с греческой «пайдейей» восходит к немецкой классической филологии середины XIX в. Но именно Йегер придал связке культуры и пайдейи чеканную форму, возвел к пайдейе европейскую идею культуры как таковую. Мы попытаемся соотнести его представление с тем, что говорит в одной из своих работ (причем, почти одновременно с Йегером) Мартин Хайдеггер.

В сущности, речь здесь пойдет только о двух текстах. Первый из них – это известная, причем далеко не только филологам-классикам, работа В. Йегера «Пайдейя. Воспитание античного грека»³³. В «Пайдейе» Йегера нас занимает Введение, имеющее название «Положение Греции в истории воспитания». Именно здесь³⁴ Йегер говорит о великом культурно-историческом значении греческой пайдейи, проводит сближение этого понятия с европейской идеей культуры, истолкованной как «ценность высшего порядка», и еще более отчетливо – с немецким *Bildung*. Интересующий нас первый том «Пайдейи» вышел в свет в 1933 и был издан вторично в 1936 г. Книга была переведена сначала на английский (1945)

³³ Jäger W. PAIDEIA. Die forming des griechischen Menschen. – Berlin; Leipzig, 1936. – Bd 1; Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека / Пер. с нем. А.И. Любжина. – М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2001. – Т. 1.

³⁴ См.: Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. – С. 11–28.

а затем и французский (1968) языки.

Второй текст – это статья Хайдеггера «Учение Платона об истине»³⁵. Статья написана в начале 1930-х годов, считается, что в первоначальном варианте этот текст был прочитан в лекционном курсе зимнего семестра 1930/31 гг. во Фрайбурге. Опубликован он был в Берлине в 1942 г. Независимо от истории публикации двух этих текстов, работа Хайдеггера, как нам кажется, будет понятнее, если соотнести ее выводы с тем, что говорит Йегер. Текст последнего имеет для нашей интерпретации Хайдеггера «рамочный» характер, выполняет функцию интертекста, способствующего более полному прочтению Хайдеггера, уяснению – возможно – не только автономных философских, но и гетерономных социокультурных смыслов его интерпретации.

Введение к «Пайдейе» звучит как манифест: «Эта книга адресована не только ученому миру, но и всем, кто в наш век стремится сохранить традиции тысячелетней культуры...»³⁶ Дело в том, что «в сегодняшнем расхожем употреблении, – полагает Йегер, – мы понятие культуры *чрезвычайно тривиализируем... распространяя на все народы Земли*³⁷, в том

³⁵ Heidegger M. Platonos Lehre von der Wahrheit. – Bern, 1947: Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Васильева Т.В. Семь встреч с М. Хайдеггером. – М.: Издатель Савин С.А., 2004. – С. 15–46. Другое русское издание этого текста см. в: Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 345–360.

³⁶ Йегер В. Указ. соч. – С. 13.

³⁷ Все выделения курсивом, а также использование жирного шрифта в тексте этой статьи, включая цитаты (за исключением специально оговоренных случаев)

числе примитивные... Слово “культура” скатывается... до уровня антропологически-описательного понятия, это больше не обозначение высшей ценности, не осознанный идеал... В расплывчатом и потускневшем смысле простой аналогии позволено говорить о китайской, индийской, вавилонской, еврейской или египетской культуре, хотя ни у одного из этих народов нет соответствующего слова и осознанного понятия для этого явления...»³⁸

«В конце концов это... [только] привычка – говорить о множестве догреческих культур, привычка, восходящая к позитивистскому безразличию, подгоняющему все чужое под европейские понятия и не замечающему, что историческая фальсификация начинается с того момента, когда мы пытаемся вместить чужой мир в нашу понятийную систему, не приспособленную для этого»³⁹. Мир, который начинается с греков, полагал Йегер, совсем иной. Он отличается тем, что «в нем впервые вырабатывается культурный идеал как сознательный формообразующий принцип»⁴⁰. «Без греческой культурной идеи [пайдейи], – писал Йегер, – не было бы никакой “античности” как исторического единства и никакого европейского “культурного мира”»⁴¹.

принадлежат нам. – Ю.А.

³⁸ Там же. – С. 16.

³⁹ Там же. – С. 22.

⁴⁰ Там же. – С. 16

⁴¹ Там же. – С. 15.

Позиция Вернера Йегера любопытна не только с точки зрения других интерпретаций «культуры» и «пайдейи», о которых нам еще предстоит сказать ниже. В йегеровском толковании понятий *Bildung* и *Kultur* могут быть отслезены установки, характерные для немецкого академического сообщества 1930-х годов, в котором Йегеру, надо сказать, принадлежала заметная роль. Дело в том, что в понятиях о культуре и образовании отражалось групповое самосознание университетских гуманитариев-интеллектуалов, их представления о собственной социальной и даже исторической значимости. Это кажется весьма любопытно с точки зрения идейной (или даже идеологической) истории гуманитарного знания 1920–1930-х годов в Германии в целом, а также социального и исторического контекста первой из рассматриваемых нами генеалогий культуры в частности.

Как показал Фриц Рингер, идеи образования и культуры составляли основу социального и интеллектуального капитала университетского сообщества⁴². Образование, *Bildung*, «означало “формирование души культурной средой” через “сочувственное понимание и переживание объективных культурных ценностей” – так определял это понятие в начале XX в. словарь Брокгауза... Чем больше изучаешь понятие культурного совершенствования личности, – пишет Рингер, – тем больше проникаешься его значением и [одновре-

⁴² См.: Рингер Ф. Закат немецких мандаринов. Академическое сообщество в Германии 1890–1933. – М.: Новое литературное обозрение, 2008. – 648 с.

менно] поражаешься *многообразию выводов, из него вытекающих*»⁴³. С Bildung связывалось знание, преобразующее личность. «Никакое знание, никакая виртуозность или утонченность в человеке, – говорил, например, Георг Зиммель, – не дает оснований приписывать подлинную культурность [Kultiviertheit], если все эти вещи существуют только как внешние дополнения к личности»⁴⁴.

Идея о нравственном значении Bildung причудливо переплеталась с представлениями о непрактичности, неутилитарности и даже совершенной отвлеченности «формирующего знания», которое часто ассоциировалось с философией. Ясперс называет культурное совершенствование личности одной из функций университета. «Как и большинство его коллег, [он] был уверен, что сочетание в университетах науки и преподавания должно иметь то воздействие, которое ассоциируется со словом “культура”»⁴⁵. По Рингеру, непреходящая значимость Kultur и Bildung в 1920-е годы подчеркивалась немецкими интеллектуалами тем настойчивей, чем ниже, в результате катаклизмов начала XX в., становился их социальный статус, чем более неблагоприятным становилось экономическое положение университетской профессуры.

В книге «Университет в руинах» канадский исследователь Билл Ридингс показывает, что проект университета как

⁴³ Там же. – С. 133.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

«средоточия культуры» возникает в XIX в. И именно в Германии этот комплекс представлений был наиболее актуален. На смену кантовской идее университета как воплощения всеобщего разума через немецкий идеализм и романтиков утверждалась новая идея – университета как оплота национальной культуры⁴⁶. Представления о «национальной культуре» были, впрочем, различны. Идея немецкой культуры могла вписываться в идею Европы (как это было, у Йегера) или рассматривалась достаточно автономно, или даже по сути «почвенно», как это, похоже, скорее было у Хайдеггера.

Отношение Хайдеггера к идее университета можно найти в его речах и выступлениях в короткую пору ректорства во Фрайбурге, в речи о самоутверждении немецкого университета. «Знание, – говорит Хайдеггер, – не состоит в услужении профессиям, но наоборот: профессии достигают высочайшего и сущностного *знания народа о своем бытии*»⁴⁷. «Дело знания возлагает на нас долг обратиться не только к “предметностям”, но прежде всего – к сущности и простоте вопрошания посреди исторически духовного мира народа... Духовный мир народа – не культурная надстройка... [, не] цейхгауз употребимых сведений и ценностей, но... – мощь глубоко-

⁴⁶ Ридингс Б. Университет в руинах. – М.: Изд. дом Гос. ун-та – Высшей школы экономики, 2010. – С. 103–115.

⁴⁷ Хайдеггер М. Самоутверждение немецкого университета. Речь, произнесенная при торжественном принятии должности ректора университета во Фрайбурге (Бреслау) 27 мая 1933 // Бурдые П. Политическая онтология Мартина Хайдеггера. – М.: Праксис, 2003. – С. 252.

чайшего сбережения сил его земли и крови... Если мы волим такую сущность дела знания, тогда преподаватели университета должны выдвинуться вперед, на самый крайний пост посреди опасностей постоянной непознанности мира»...⁴⁸

Образовательный контекст не может не учитываться при рассмотрении мотивов обращения Хайдеггера к понятию «пайдейя» у греков. Хотя тут, скорее всего, нет «короткой зависимости», заведомо ограничивающей толкование платоновской (!) «пайдейи» актуальным кругом вопросов образования. Невозможно рассматривать тексты Хайдеггера как непосредственный отклик на то, что волновало академическое сообщество его времени⁴⁹, однако глубинная опосредованная связь одного и другого, вероятно, имеется. Впрочем, более важным для нашего рассмотрения представляется не этот абстрактный тезис. Приступая к хайдеггеровскому толкованию пайдейи, мы не случайно обратились к книге Йегера. Несмотря на то что Йегер и Хайдеггер представляют разные факультеты, и что еще более важно, оценивают роль и историческое значение «пайдейи» совершенно по-разному, складывается ощущение, что их непохожие тексты (книга классического филолога и философский доклад) сходятся в чем-то важном.

В «Учении Платона об истине» Хайдеггер рассматривает отношение понятий *пайдейя* и *алетейя* – «образование»

⁴⁸ Там же. – С. 250.

⁴⁹ Ср.: Бурдые П. Политическая онтология М. Хайдеггера. – С. 15–16 и сл.

и «несокрытость» (истина) – у Платона. Хайдеггер истолковывает «пайдейю» как то, что трансформирует «истину – нескорытость» в ту или иную *«идею»*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.