

БОГ ФИЛОСОФОВ: ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ И ПРОБЛЕМА ВЗАИМОВЛИЯНИЯ

А. В. Перцев

Уральский федеральный университет
Екатеринбург, Россия

Е. В. Мельникова

Уральский федеральный университет
Екатеринбург, Россия

Аннотация: В статье обсуждается понимание Трансцендентного Начала в философских учениях XIX–XX веков, которое выполняет в них функцию замещения божества. Выявляется всякий раз индивидуальная мотивация встречи философа с Трансценденцией, но при этом — не всегда явное, а порой и тщательно скрываемое взаимодействие ведущих философов, которое можно рассматривать как противоречивое сотрудничество в полемике, напоминающее богословские диспуты далекого прошлого. То, что объявляется общечеловеческими ценностями, понимается каждым из философов не как конвенции, а как незыблемые константы, но при этом в философском (равно как и в теологическом) споре даже наивысшие ценности — общечеловеческие или божественные — отстаиваются как единственно возможные для себя лично. Понимание первоисточка мира, полагающего ему начало, рассматривается на материале работ А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона и М. Хайдеггера (авторы статьи показывают как сходство, так и различие в философских представлениях о фундаментально-онтологическом).

Ключевые слова: Первоначало, фундаментальная онтология, трансцендентное, Мировая Воля, Воля-к-мощи, Жизненный порыв, Бытие, философия религии, история философии.

Для цитирования: *Перцев А. В., Мельникова Е. В.* Бог философов: индивидуальная интерпретация трансценденции и проблема взаимодействия // *Koinon*. 2021. Т. 2. № 1. С. 81–99. DOI: 10.15826/koinon.2021.02.1.004

THE GOD OF PHILOSOPHERS: AN INDIVIDUAL INTERPRETATION OF TRANSCENDENCE AND THE PROBLEM OF INTERPLAY

A. V. Pertzev

Ural Federal University
Yekaterinburg, Russia

E. V. Melnikova

Ural Federal University
Yekaterinburg, Russia

Abstract: The article discusses the understanding of the Transcendental Beginning in the philosophical teachings of the XIX-XX centuries, which fulfills the function of replacing the deity in them. The authors reveal ad hoc individual motivation for the meeting of a philosopher with the Transcendence. At the same time, it is not always an obvious, sometimes carefully hidden, mutual influence of leading philosophers, which is likely to be contradictory cooperation in polemics reminiscent of theological disputes of the distant past. For every philosopher, what is declared to be universal human values is not conventions, but unshakable constants. At the same time, in a philosophical (as well as in a theological) dispute, they defend even the highest values — universal or divine — as the only possible ones for themselves. The insight into the origin of the world, which gives it a beginning, is considered in the material of the works of A. Schopenhauer, F. Nietzsche, A. Bergson and M. Heidegger (the authors of the article show both similarities and differences in philosophical ideas about the fundamental ontological).

Keywords: Primordium (Origins), fundamental ontology, the transcendental, World Will, Will-to-Power, Life Impulse, Being, Philosophy of Religion, History of Philosophy.

For citation: Pertsev, A. V. and Melnikova, E. V. (2021), “The God of Philosophers: An Individual Interpretation of Transcendence and the Problem of Interplay”, *Koinon*, vol. 2, no. 1, pp. 81–99 (in Russian). DOI: 10.15826/koinon.2021.02.1.004

Существует ли Всемирная Философия как единый проект человечества — или же есть только несводимые воедино индивидуальные попытки самовыражения в философии, усугубляемые самовыражением по поводу этих самовыражений (т. е. дискурсом)? Вопрос этот далеко не празден. Г. В. Ф. Гегель, впервые сделавший попытку выстроить панораму Единой Всемирной Истории Философии [Гегель 1993–1994], которая была человеческим повторением саморазвития Абсолютного Духа (т. е. квазибожества), был обвинен К. Поппером

в тоталитаризме и протофашизме именно за «наведение порядка» [Поппер 1992], а либеральное понимание истории философии современными студентами сводится к определению: «Это когда один философ по каким-то сугубо личным мотивам излагает учение другого философа».

Вопрос если не о цельности, то хотя бы о совместимости-совместности философского (равно как и теологического) познания относится не только к отдельным философским и теологическим школам. Если поставить его предельно широко, то окажется, что великое единство всей человеческой культуры предстает как грандиозное, совместное по масштабам творчество (только разделенное в пространстве и во времени). При этом импульсы для творчества поступают из самых разнообразнейших областей человеческой культуры, казалось бы предельно далеких друг от друга. Так, А. Шопенгауэра в его учении о Воле вдохновляли не только медицина и кантианство, но также Упанишады и буддизм (бюст И. Канта и фигурка Будды украшали его кабинет). Ф. Ницше, который говорил об индивидуальной воле к мощи у каждого живого существа, проявлял таковую и сам, не только используя идеи других великих мыслителей, но и перетолковывая их — вплоть до полной противоположности:

«Из всех европейцев, живущих и живших — Платон, Вольтер, Гете, — я обладаю душой *самого широкого диапазона*. Это зависит от обстоятельств, связанных не столько со мной, сколько с “сущностью вещей”, — я мог бы стать *Буддой* Европы, что, конечно, было бы антиподом индийского» [Ницше 1990, с. 727–728].

Гиганты мысли не только представляли себя «Буддой, противоположным индийскому», но и вступали в воображаемые диалоги через многие века — например, с библейским Соломоном: «...мы с Соломоном и Шопенгауэром поставили вопрос так верно и истинно, что другого ничего быть не может...» [Толстой 1998, с. 39]; «...ведь не то, что мы с Соломоном и Шопенгауэром не убили себя, не это убедило меня в существовании веры...» [Там же, с. 47]; «...мое положение с Шопенгауэром и Соломоном, несмотря на нашу мудрость, глупо...» [Там же, с. 45].

Для М. Хайдеггера тоже не было никаких авторитетов в философии, которые заставляли бы его смотреть на себя сверху вниз — и не позволять перетолковывать на свой лад сколь угодно произвольно. Вот, к примеру, его суждение из рукописи 1936–1938 годов: «λόγος Гераклита, ιδέα Платона, ἐνέργεια Аристотеля, монада Лейбница, “я мыслю” Канта как “свобода”, “тождественность” Шеллинга, “понятие” Гегеля и “вечное возвращение” Ницше говорят одно и то же: бытие» [Heidegger 1997, s. 299]. Иными словами, если М. Хайдеггер желает говорить о бытии, то он с легкостью заставляет говорить о бытии и всех великих мыслителей различных стран и народов; они, конечно, могут думать при этом, что говорят о другом — о «логосе», «идеях-эйдосах», «монадах», «вечном возвращении», но на самом деле, сами не сознавая того,

говорят именно о бытии, а их понятия на самом деле означают «бытие» именно в хайдеггеровском его понимании.

М. Хайдеггер в своих поисках такого сотрудничества без берегов и вне каких-то согласованных рамок не признавал разделения конфессий (получив теологическое образование на средства католической церкви, он затем отошел от католицизма и проводил семинар совместно с видным лютеранским теологом Рудольфом Бультманом — даже приватно читал с ним Евангелие от Иоанна) [Pöggeler 1992, s. 218]. Затем круг источников, вовлекаемых в обсуждение темы бытия, вообще утратил какую-то видовую и жанровую определенность: они могли принадлежать уже не только к философии и теологии, но и к поэзии, искусствоведению, к восточным культовым книгам, и привлекательность семинаров М. Хайдеггера, их «эвристическая ценность» определялись именно парадоксальностью и неожиданностью сочетаний материалов для совместного обсуждения. Так, на одном из своих семинаров — «Образ и слово» (Бремен, 1960) — Мартин Хайдеггер предложил обсудить пять текстов: две главы из «Исповеди» Августина (Conf. X, 7 и 8), фрагмент 112 Гераклита, сравнение с инструментом из колокольчиков (Glockenspielständer) из «Чжуан Цзы», Иенскую речь Пауля Клее «О современном искусстве» и двустихие самого Хайдеггера «Только образ-изображение хранит облик / Но облик основывается на стихе, созданном поэзией» («Nur Gebild wahrt Gesicht / Doch Gesicht ruht im Gedicht»)» [Pöggeler 1992, s. 397].

И все это «мысленное вхождение в кабинет» (М. А. Волошин) к гениям и великим художникам требовало для оправдания своей произвольности и бесцеремонности ссылки на какую-то высшую волю — волю уже не какого-то конфессионального бога, а волю всех богов всех конфессий, то есть философского Абсолюта, выступающего в роли самого верховного квазибожества. (Так и у Г. В. Ф. Гегеля воля Абсолюта, от имени которой как бы выступал мыслитель, охватывая мыслью все культурные достижения всех наук всех исторических народов мира во все эпохи, была призвана оправдывать его вторжения во все области науки, теологии, философии, во все области человеческого культуры — разумеется, с различной степенью компетентности.)

Известный афоризм о том, что «идеи летают в воздухе», предполагает, что они исходят из некоторого всемогущего и всеохватывающего «первоисточника культурных творений» — некоторого Сверх-ума, нераздельно единого со Сверх-чувством. Служение этому философскому Сверх-Божеству, которое превосходит всех богов, известных теологам, предполагает полную само-отверженность, полный отказ от индивидуальности и субъективности, от личных пристрастий и решения каких-то личных проблем. Но пристальное рассмотрение того, как понимается эта Трансценденция, это Запредельное, призванное заменить человечеству традиционных, «исторических» богов, показывает, что образы такого трансцендентного — Сверх-Обще-Человеческого — чрезвычайно

различны. Еще более пристальное взглядывание-всматривание в них раскрывает национальные черты, «привязку» к определенной эпохе и, наконец, отпечатки индивидуальности создавшего-измыслившего такой Абсолют (Бытие, Все-Жизнь, Всемирный разум) философа.

Создавая образ Абсолюта как философского Сверх-Божества, мыслитель всегда исходит из своих собственных потребностей в самопрезентации и самооправдании. Он хочет поведать человечеству о себе и своей жизненной ситуации. «Философская автобиография» философа — то есть аналог исповеди человека религиозного, в которой тот должен проявить максимальное смирение и преодоление греха гордыни — далеко не всегда полна скромности. Философ, подобно Ф. Ницше в «Ессе homo», просто кричит: «Выслушайте меня! Не путайте меня с другими!» Однако то, что он желает поведать о себе в этой философской квази-исповеди, далеко не всегда правдиво и далеко не всегда отличается скромностью:

В своей последней автобиографии¹, «Ессе homo», Ф. Ницше заявил:

Я — польский дворянин *rig sang*, и к чистой крови моей не примешивается ни капли крови дурной, менее всего — немецкой. <...> Но и как поляк я — чудовищный атавизм. Надо, чтобы время потекло вспять — и тогда, вернувшись на несколько веков, можно было бы найти эту самую благородную национальность из всех, какие только существовали на Земле, во многочисленности и в чистоте инстинктов — такой, какой представляю собой ее я. По отношению ко всему, что сегодня называется знатью, я испытываю суверенное чувство благородной отстраненности, заставляющее меня держать дистанцию, — молодого немецкого кайзера я не удостоил бы чести быть моим кучером [Nietzsche 1999, s. 268f].

Не только такие «философские автобиографии», но и учения философов целиком и полностью, включая их «концепты» Трансценденции, — это способ поведать человечеству о себе, а главное — оправдаться перед ним за реальные или вымышленные (или приписываемые) им недостатки. Если такое оправдание становится популярным среди современников-соотечественников, то в этом нет ничего удивительного. Ведь они живут в подобной же исторической ситуации и ведут сходный образ жизни. Социальный климат, общественная среда у них общие. Бывает также, что сказанное в произведении мыслителя или художника прекрасно выражает мысли целого социального слоя в разных странах, и тогда философское учение обретает всемирную известность.

Здесь-то и возникает та проблема, о которой мы хотим сказать в данной статье. То, что называется сегодня «современной классикой», то есть произведения наиболее известных в разных странах мастеров, становится известным всему культурному человечеству, то есть образованным людям с широким

¹ Первую он написал в 14 лет.

кругозором. Они сравнивают и сопоставляют наивысшие культурные достижения своей эпохи. Сам по себе художник или мыслитель мог бы заниматься исключительно разработкой собственных мотивов, что называется запершись у себя в кабинете, если бы культурная среда не вынуждала его позиционировать себя на фоне остальных «звезд современности». Люди, которых называют культурными критиками, комментаторами, обозревателями, не дают великим мыслителям и художникам современности затвориться в «башне из слоновой кости». Они в прошлые века ограничивались заочными сопоставлениями различных культурных достижений, а в нынешний век не стесняются обращаться с вопросами непосредственно к творцу. Для них — современных комментаторов — не составляло бы проблемы позвонить Льву Николаевичу Толстому в Ясную Поляну и спросить — скажем, для составления тестов по ЕГЭ, — какова основная мысль «Анны Карениной». Но даже если такие дерзостные интерпретаторы, которые всерьез считают, что дискурс вокруг творчества мыслителя или художника значительно важнее, чем само это творчество, не провоцировали выдающихся мастеров культуры на самопрезентации и высказывания собственных оценок чужого творчества, у них все равно существует внутренняя потребность к такому сопоставлению позиций — приятию или неприятию отстаиваемых другими фундаментальных ценностей.

Так называемые общечеловеческие ценности никогда не определялись и не будут определяться как нечто однозначное. Скорее, сам разговор об общечеловеческих ценностях всегда есть провокация, приглашение к спору. Не чужда подобная практика и теологам: вспомним знаменитые 95 тезисов Мартина Лютера, приколотые к воротам церкви (несмотря на всю легендарность этой истории, следует напомнить, что подобная практика вызова на богословские диспуты была рутинной). Подобного рода тезисы вовсе не содержали чего-то, предлагаемого к толерантному обсуждению, по итогам которого еще только должно было быть принято коллегиальное суждение на принципах консенсуса.

Каждый участник диспута заявлял вовсе не гипотезу, а незыблемую аксиому. На Вормсском рейхстаге 1521 года, в присутствии германского императора, в ответ на требование отречения от своего учения тот же Мартин Лютер заявил: «На том стою и не могу иначе». Философы во все времена были ничуть не менее категоричны. Как не устают подчеркивать профессор Г. В. Драч, слово «полемика» означало в Древней Греции суровое боестолкновение, зачастую со смертельным исходом.

Точно так же и в полемике философской и художественной авторы произведений вовсе не собирались искать компромисса и в Средние века, и в начале Нового времени. Напомним, что Данте Алигьери в своей «Божественной комедии» не стеснялся помещать в ад своих еще живых оппонентов, красочно описывая свои встречи с ними в загробном царстве.

Между тем такая ненависть вовсе не исключала прямо противоположного чувства духовного родства и близости, потому что Другой философ (теолог, художник) выступавший в роли Соперника, мучился над теми же неразрешимыми вопросами, и его страдания вызывали у соперника по творческому цеху сострадание. Эти, казалась бы, взаимоисключающие, «амбивалентные» — если использовать фрейдовский термин — чувства, а именно любовь, полную ненависти, прекрасно описал в своем стихотворении «Песня акына» А. А. Вознесенский:

Ни славы, и ни коровы,
ни шаткой короны земной –
пошли мне, Господь, второго, –
чтоб вытянул петь со мной!
Прошу не любви ворованной,
не милостей на денёк –
пошли мне, Господь, второго, –
чтоб не был так одинок.
Чтоб было с кем пасоваться,
аукаться через степь,
для сердца, не для оваций,
на два голоса спеть!
Чтоб кто-нибудь меня понял,
не часто, ну, хоть разок.
Из раненых губ моих поднял
царапнутый пулей рожок.
И пусть мой напарник певчий,
забыв, что мы сила вдвоем,
меня, побледнев от соперничества,
прирежет за общим столом.
Прости ему. Пусть до гроба
одиночеством окружён.
Пошли ему, Бог, второго –
такого, как я и он»

[Вознесенский 2001, с. 102].

Все это «половодье» чувств и разнообразие индивидуальных позиций в понимании «общечеловеческого» или «трансцендентного» как нельзя лучше описывает то, что называется «Κοινων», а именно — со-творчество. Иногда оказывается, что близость теологических, философских, культурологических взглядов сочетается с невозможностью заявить о ней по каким-либо серьезным политическим, конфессиональным и иным причинам. Но даже если соперник и выступает в роли противника, врага, он все равно должен быть упомянут, то есть признан — как противник достойный.

Достаточно привести один красноречивый пример. После авантюрной попытки возглавить переподготовку университетских преподавательских кадров всей Германии в Берлине (ради этого и был предпринят «поход» в ректоры в 1933 году во Фрайбургском университете, еще перед которым было получено приглашение на преподавательскую кафедру в Берлин) М. Хайдеггер удалился в домик, купленный женой для отдыха в Шварцвальде. Его биограф и комментатор О. Пёггелер описывает этот период в жизни М. Хайдеггера так: «Обнаружив себя вновь ввергнутым в свою философскую работу, Хайдеггер написал в 1936–1938 годах свое второе главное произведение — “Доклады к философии” (“Beiträge zur Philosophie”). Он не говорил об этой работе даже в самом тесном кругу своих учеников; без сомнения, он тогда не мог и думать о ее публикации: ведь он, например, отверг в ней господствующую идеологию — расовое безумие — как “чистый идиотизм”» [Pöggeler 1992, s. 11f]. М. Хайдеггер был лишен поста ректора за неспособность подчиняться кому бы то ни было в политике и принимать в готовом виде, без критики, любые программы. Но ему, ректору, который должен был стать «вождем университета», пришлось уже после занятия этого поста вступить в НСДАП. Пусть ректорство закончилось бесславно, но Хайдеггер был фигурой заметной, за ним вели слежку тайные службы Третьего рейха. Выйти из рядов НСДАП до 1945 года было бы равносильно самоубийству. Уединенная жизнь в Шварцвальде стала оптимальным выходом из ситуации. Кухня купленного женой крестьянского домика на склоне горы, поросшей лесом, была переоборудована в рабочий кабинет. Здесь-то и возник целый корпус сочинений, которые так и остались не опубликованными при жизни, но в собрании сочинений мыслителя составили более 2000 страниц. Он и позволяет сегодня говорить о «позднем» Хайдеггере — в отличие от «раннего» Хайдеггера времен публикации «Бытия и времени» (1927).

Итак, «поздний» М. Хайдеггер начинается «Докладами к философии (О событии)» («Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)») (1936–1938)². Эта работа, как написал в 2009 году в послесловии к 71-му тому собрания сочинений М. Хайдеггера его издатель Ф. В. фон Херрманн, открывает «серию из семи больших работ, посвященных истории бытия» [Heidegger 2009, s. 343]. За «Докладами к философии (О событии)» (1936–1938) как главной работой, открывающей серию (т. 65 собрания сочинений), следуют «Besinnung» («Постижение смысла») (1938/1939) (т. 66 собрания сочинений), «Die Überwindung der Metaphysik» («Преодоление метафизики») (1938/1939) (т. 67 собрания сочинений), «Die Geschichte des Seyns» («История пра-бытия») (1938/1940)

² См.: [Heidegger 1989]. Впервые издана в России в переводе в 2020 году: [Хайдеггер 2020]. В этом же году российские исследования «позднего» М. Хайдеггера выходят на фундаментальный уровень благодаря публикации капитального труда: [Паткуль 2020].

(т. 69 собрания сочинений), «Über den Anfang» («О начале») (том 70 собрания сочинений (1941), «Das Ereignis» («Событие») (1941/1942) (том 71 собрания сочинений), («Die Stege des Anfangs») «Причальные-переходные мостки начала» (1944) (том 72 собрания сочинений).

Представим себе обстановку, в которой пишется работа «Besinnung» («Постижение смысла»). Лесное уединение, секретность, слезка со стороны коллег по университету — осведомителей тайных служб. Надо ли делать в ней ссылку на работу «Творческая эволюция», которая принадлежала перу французского (!) еврея (!!) Анри Бергсона, пусть даже и Нобелевского лауреата? Труд М. Хайдеггера «Постижение смысла» создается в 1938–1939 годах. Отношения между Францией и Германией враждебны. Они — накануне войны. В 1940 году Франция капитулирует, в знак протеста А. Бергсон демонстративно вернет правительству все ордена и награды, и в 81 год, будучи слабым и больным, выстоит многочасовую очередь, чтобы зарегистрироваться евреем, хотя правительство освободило его от этой обязанности. (Вдохновляемый философией А. Бергсона генерал де Голль, отец которого преподавал философию и передал сыну любовь к ней, не только сразился в мае 1940 года с войсками Гитлера, возглавляя танковую дивизию, но и отказался принять перемирие, заключенное правительством, за что был объявлен государственным преступником. Он бежал в Англию и 18 июля опубликовал воззвание к французам, потребовав сопротивляться оккупантам. Именно благодаря де Голлю и его соратникам по Сопrotивлению Франция причислена к странам — победительницам нацизма.)

И все же М. Хайдеггер ссылку на Анри Бергсона делает! Он пишет свою книгу «в стол», но продолжает полемику-сотрудничество с автором «Творческой эволюции» для себя, употребляя его термин «длительность» — «durée» — в рукописи на французском языке: «Alles Eingehen auf den “Zeitbegriff” kann nur die beschränkte Aufgabe haben, Jenes zu verdeutlichen, was der ursprünglichen Zeit (die mit der duree z. B. nicht das Mindeste gemein hat) entsprungen ist und so umgekehrt zur Abhebung der ganz anderen “Zeit” dienen kann, ohne freilich einen Übergang zu di eser jemals zuzulassen» [Heidegger 1997, s. 300]⁵.

Как видим, М. Хайдеггер заочно обсуждает с А. Бергсоном именно то, что он обсуждает в цикле своих «поздних» работ — «бытие» как первоисток всего, его отличительные особенности и атрибуты. В А. Бергсоне М. Хайдеггер видит достойного оппонента — в том числе и потому, что он тоже получил богословское образование, а потом, познакомившись с теориями эволюции, стал искать философский «эквивалент» бога, которым и стал Жизненный Порыв,

⁵ «Все и всяческое затрагивание “понятия времени” может иметь только ограниченную задачу — прояснить то, что произошло из изначального времени (которое не имеет ни малейшего общего, например, с “длительностью” [Бергсона]), и потому может служить снятию совсем иного “времени”, конечно не допуская когда-либо перехода на это время».

присутствующий в человеке в виде «жизненного времени» — «длительности». Если М. Хайдеггер начал с католического теологического образования, но затем на протяжении всей жизни уходил от него все дальше и дальше, то А. Бергсон начал с еврейского религиозного образования, а затем через биологию последовательно двигался к католицизму.

В сущности, жизненный порыв А. Бергсона — это именно движущееся бытие. Однако М. Хайдеггер никогда не согласился бы с признанием только одного, а именно творческого аспекта этого движущегося и развивающегося бытия, который и подчеркнут в названии работы «Творческая эволюция». Концепция «творческой эволюции», как мы сказали бы сегодня, чересчур похожа на концепцию некоторой «биологической, генной инженерии», на опыты с живой материей, которые М. Хайдеггер, как сторонник рустикального консерватизма и член Партии виноградарей, однозначно осуждал. К винограду надо относиться с куда большим уважением, которому могли бы научить песни Б. Ш. Окуджавы, представителя народа виноделов. Зарывание косточки винограда сродни ритуалу, а применение генной инженерии к ней — недопустимое покушение на устои бытия.

«Творческая эволюция» А. Бергсона, мыслителя из Франции, заключается в том, что некоторый *Elan vital* — «жизненный порыв» космического масштаба, творящее жизнь начало, своего рода аналог шопенгауэровской мировой воли, вторгается в инертную неживую материю и начинает выстраивать ее в соответствии со своими устремлениями. Однако, как было сказано, понимание Первоначала Всего всякий раз обнаруживает у мыслителя связь с его биографией и образом жизни.

Мировая Воля у А. Шопенгауэра (который испытывал вспышки немотивированной агрессии, наследственной в его роду) едина на весь мир, а именно потому и бессмысленна. Жизнь непрерывно занята самопожиранием. Все ее порождения — живые организмы — производятся на свет с большим запасом именно потому, что предназначены для взаимопожирания. Цель Всемирной Жизни — создать и продолжить всемирное взаимопожирание живого, которое выступает, следовательно, как внутреннее самопожирание единой мировой жизни. Философ, вслед за Буддой, стремился избежать связанного с этим страдания, а потому ратовал за убийство желаний в себе, за аскетизм, и даже оправдывал самоубийство, чтобы прекратить этот бессмысленный процесс всеобщей борьбы порождений жизни друг с другом.

В отличие от А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, который был болен, по его собственному признанию, 200 дней в году, желал не обуздания буйства жизненной энергии в себе, а, наоборот, повышения ее с целью выздоровления. Именно потому ему импонировала желанная (и невозможная для него по состоянию здоровья) стихия честной жизненной борьбы, состязания, сродни спортивному. Потому он и позиционировал себя как «анти-Будду для Европы».

В его книге «Так говорил Заратустра» не только есть призыв продолжить эволюцию и в отдаленнейшей перспективе создать сверх-человека (точнее, «после-человека» — следующий за человеком вид, который будет настолько же отдален от него, насколько человек далек от обезьяны). Несомненно, что до этого события, которое предвещает пророк Заратустра, еще должно смениться несколько поколений. Оно срóдно со Вторым пришествием Христа, после которого и последующего Страшного суда спасшихся ждет новая земля и новое небо, описанные в главах 21 и 22 Откровения Иоанна. Разница состоит только в том, что Ф. Ницше устами Заратустры требует, чтобы человечество не ждало милости с Небес, от Богов, а само создавало эти новое небо и новую землю, что вполне соответствует современному мировоззрению «зеленых», представителей экологических движений.

Есть в этой книге и еще один персонаж, который был не менее важен для Ницше, но почти полностью обойден вниманием читателями прошлого и настоящего. Это — весьма похожий на киника Последний человек, безобразный пьяница, который к тому же еще и поит вином осла. И он... непрерывно восстанавливает бога взамен умершего!

«Заратустра обратился к безобразному человеку, все еще лежавшему на земле и протягивавшему руку к ослу (ибо он поил его вином)» [Ницше 2007, с. 317]. Именно этот босяк (интерес А. М. Горького, поклонника Ф. Ницше, копировавшего своего кумира во всем, вплоть до усов и лечения на Капри, не случаен!) и вызывает повышенное внимание пророка Заратустры, который с удовольствием констатирует, что валяющийся в грязи «панк» воспрял духом и переродился: «Мне кажется, ты преобразился, твой взор горит, плащ возвышенного облакает безобразие твое, — что сделал ты? Правду ли говорят, что ты опять воскресил его? И зачем? Разве не с полным на то основанием убили его, избавились от него?»

Речь идет, разумеется, о воскрешенном Боге, поскольку ницшеанское «Бог умер» всегда дополняется криком последних людей «Да здравствует Бог — новый Бог!». Вечное возвращение Ф. Ницше требует для идеологического воодушевления тех, кто был ничем, но хочет стать всем, вечно новых Богов, которые конструируются-строятся как раз циничными — киничными Последними людьми.

Именно Последний Человек восклицает то, что хотел бы воскликнуть сам Фридрих Ницше: он впадает в экстаз под влиянием проповедей Заратустры и говорит: «Так *это* была — жизнь? — хочу сказать я смерти. — Ну что ж! Еще раз!» [Ницше 2007, с. 320]. Пусть жизнь — это страдание, вызываемое борьбой и взаимными уязвлениями: все это надо выдерживать и мужественно претерпевать, снова и снова бросаясь в эту — пусть бесперспективную — борьбу.

Ницшеанское учение о сверхчеловеке и воле к мощи было создано вовсе не для «общественного потребления», не в виде какой-либо массовой

идеологии, а исключительно для поддержания своей собственной воли к жизни. Философия жизни предельно индивидуалистична. Каждый живой организм — в том числе и Ф. Ницше — заботится о поддержании своего собственного, индивидуального здоровья. То, что у нас переводится как «веселая наука», на самом деле должно переводиться как «жизнерадостная, жизнеутверждающая» наука, которая вовсе не обязательно весела (веселый по-немецки — это *lustig*, а жизнерадостный, задорный — *fröhlich*). Произведение Ф. Ницше называется «*Die fröhliche Wissenschaft*».

Итак, первый вариант философии жизни — шопенгауэровский — не годится для какой-либо мобилизации сил народа, потому что все созданное Волей как Жизнь гибнет в борьбе между собой. Это может быть только основанием для пессимизма. Вся жизнь оказывается только «борьбой борьбы с борьбой» (Ю. Коваль). Звать народ на борьбу борьбы с борьбой бесперспективно.

Но так же не годится для сплочения народа ортодоксальное ницшеанство. Оно предельно индивидуалистично и представляет собой, скорее, немецкий вариант англосаксонского протестантизма, где каждый сам отвечает за свое индивидуальное процветание и бизнес. Ни о каком сплочении народа при помощи своего учения Ф. Ницше и думать не хотел. Нельзя сплотить народ призывом: «Пусть каждый индивидуально развивает в себе волю к мощи», то есть призывом «Каждый сам за себя».

Анри Бергсон предлагает третий вариант «философии жизни», который преодолевает недостатки концепций А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, как бы соединяя их вместе. Его жизненный порыв — это тоже богоподобный субъект-творец, который создает из неживого живое. В отличие от А. Шопенгауэра А. Бергсон предполагает в его деятельности высокий и прекрасный, позитивный смысл. А именно: жизненный порыв стремится организовать из инертной массы неживого, косного материала нечто соответствующее представлениям о достойной и свободной жизни, которая, как предполагается, свойственна самому этому псевдобожеству — жизненному порыву. Его высший принцип — свобода и независимость, причем для всех живых существ. Во-вторых, они реальны, поскольку степень этой свободы-независимости всякий раз соответствует возможностям того или иного рода живых существ.

Вовсе не предполагается, что эта свобода будет одинаковой для всех. Такое допущение означало бы стандартизацию, которая, как и всякая стандартизация, ориентируется на низший уровень (точно так же, как скорость хода эскадры определяет самый тихоходный корабль в ней). В силу того что различные субъекты будущей свободы, которая вносится жизненным порывом, определяется той материей, из которой они состоят, их возможности в свободе существенно различаются, однако она остается, тем не менее, свободой — только в виде ограниченной автономии.

А. Бергсон заявляет, что творческую эволюцию можно сравнить со взрывом снаряда, в котором вместо взрывчатого вещества выступает определенный заряд — квант жизненного порыва. Если представить все по аналогии с артиллерийским ядром, которое начинено взрывчатым веществом, то взрыв этого вещества порождает давление, которое распространяется сразу во все стороны из центра. Далее все зависит от сопротивления материала ядра, от прочности его металла на разных направлениях. В некоторых направлениях давление приведет к незначительному продвижению газов, поскольку металл на этих направлениях прочен. В других направлениях газам удастся продвинуться существенно дальше, но все же не прорвать до конца оболочку ядра и выйти наружу. Наконец, на каком-то из направлений, наиболее податливом по материалу, энергия внутреннего взрыва прорвет оболочку насквозь и выйдет наружу.

Так, по А. Бергсону, и выглядит творческая эволюция в ее порыве к свободе. Жизненный порыв стремится сообщить это свое стремление к свободе всей инертной массе неживого, но этот материал способен воспринять это стремление к свободе в зависимости от меры своей инертности и способности ее преодолеть.

Растения жизненный порыв строит из наиболее «неповоротливых», инертных, громоздких молекул белков. Максимум, чего может добиться жизненный порыв на этом направлении — направлении растительного мира, — это обеспечение автономного, свободного существования растений на месте. Громоздкость «строительного материала» не позволяет будущим живым конструкциям жизненного порыва передвигаться в пространстве. Растения не способны к самопроизвольному перемещению. «Органом свободы» растения является хлорофилл, который позволяет, по замыслу жизненного порыва, накапливать запасы и энергию для свободной жизни на месте, получая ее от стабильного источника — Солнца. Растение может жить на месте, выдерживая в значительной степени неблагоприятные погодные условия: зимние холода, летнюю засуху. Причем запасы его жизнестойкости могут быть весьма значительными: растение может порой переносить самые суровые вызовы окружающей среды. Оно может выживать без посторонней помощи, и только это говорит о его способности к достойной, свободной жизни. Особо обратим внимание на то, что одно растение отнюдь не навязывает свою волю к жизни другому растению, и вообще представления А. Бергсона о жизни вполне индивидуалистичны. Рассуждений о каком-либо симбиозе, «сотрудничестве» растений у него нет.

На другом направлении несущему свободу жизненному порыву удастся продвинуться значительно дальше. Из менее «громоздких» и более «гибких» белковых молекул всемирная жизнь создает животных, которые уже способны к передвижению в пространстве и не прикованы к одному месту. Учитывая эту их способность двигаться, всемирная жизнь дает им для обеспечения свободы другой орган — нервную систему, построенную на инстинктах. Животные

питаются либо растениями, либо другими животными. Следовательно, решающим для обеспечения свободы оказывается эффективность их движений, быстрота, точность, экономность. За все это и «отвечает» нервная система, которая у животных управляется «встроенными» жизненным порывом инстинктами как «программными» алгоритмами действий. Инстинкт программирует деятельность животного как автомата, не допуская разнообразия. Все, что отличается от «стандарта», обречено, как правило, на вымирание.

Инстинктивное оснащение, «запрограммированность» животного позволяет достичь большей степени свободы, однако ее все равно можно считать ограниченной свободой, то есть автономией. Животное может уйти в поисках условий для жизни из одного леса в другой лес, с одного болота на другое, из одной пустыни в другую, однако оно не может сменить своей среды обитания. Белый медведь не выживет в лесу, а тем более в пустыне, а бурый медведь — в полярных льдах.

Третье направление жизненного порыва, на котором он выходит к свободе, представлено человеком. Он может жить в любой среде — в воде и под водой, на полюсе, в пустыне, в воздухе и даже в безвоздушном пространстве, как показывают последние десятилетия. Все это обеспечивается, по А. Бергсону, третьим органом свободы, а именно — интеллектом. Интеллект — это умение проводить аналогии, способность видеть подобное, то есть как бы заранее знать отношения между вещами. Когда школьнику, вызванному к доске, говорят: «Пиши дробь», он, еще не услышав ни одной цифры, уже проводит мелом черту, выше которой будет писать числитель, а ниже — знаменатель. То есть ему врождено — в виде подарка от жизненного порыва — знание того, что дробь есть соотношение чисел. Более того, он, умея проводить аналогии, и «дуть на воду, обжегшись на молоке», способен заранее знать все отношения между вещами и существами в мире.

Это, по А. Бергсону, доказывает наличие тире в языке. Людям достаточно существительных, а глаголы, которые выражают отношения между вещами, они заменяют тире, как бы исходя из того, что собеседник уже знает врожденно, как соотносятся между собой вещи. Легко представить себе такую беседу, которая состоит только из называния предметов и существ. Например, лиса, куры, ружье, охотник. Наоборот, рассказы из одних глаголов представить себе невозможно, если описываются одни только отношения, но не говорится, что именно соотносится.

Можно сказать так: животному инстинктивное знание дает неизмеримо более глубокое, чем человеческое, знание предметов и существ, зато человек обретает неизмеримо больше, чем у животного, свободы за счет проведения аналогий — и в математике, и в философии, и в любом абстрактном мышлении.

Но вершиной свободной жизни, по мнению А. Бергсона, является интеллектуальная интуиция, которой наделены редчайшие из людей. Это соединение

интеллекта и инстинкта, то есть интеллектуального расчета, основанного, в конечном счете, на аналогии, с глубинным, подсознательным вниканием не только в жизнь человеческих и иных существ, но даже и в жизнь животных, растений и предметов, которым обладают художники, мистики.

Социальная концепция А. Бергсона — его концепция о закрытом и открытом обществе — продолжает по смыслу его концепцию творческой эволюции. Человеческая свобода, однажды достигнутая на биологическом уровне — как отличие человека от животного, — может быть снова украдена у человека вторичной инертностью материала, но уже не материала неживой природы, а материала социального. Дело в том, что человеческие общества могут становиться закрытыми — в том случае, если они как бы застывают в какой-то форме надолго, — порой на века. То, что однажды родилось в результате творческой импровизации, превращается в инструкцию, отработанную технологию, методическое указание, стандарт. Творец нового преследуется, на передний план в обществе выступает контролер — техник, технолог, тесня изобретателя и творца. Оригинал произведения отходит на второй план, на передний план выдвигается копирование, тиражирование (на современном российском телевидении это воплощено во всякого рода программах «Точь-в-точь», которые как бы доказывают, что всё обеспечивают новейшие технологии, которые помогают копировать высочайшие образцы человеческого творчества).

Закрытое общество только тиражирует и стандартизирует, причем чисто технологически — как Энди Уорхол тиражировал красоту Мэрилин Монро, изобразив ее два раза по 50 раз, причем просто воспроизведя кадр из фильма «Ниагара» (это произведение было продано за 80 миллионов долларов). Закрытое общество предпочитает стандарт, методику, отработанную технологию, все общепринятое, дресс-код и фейсконтроль.

Открытое общество, наоборот, чтит более всего творца, поэта, самобытного социального импровизатора. Именно такого, каким был Шарль де Голль. По мнению А. Бергсона, социальную рутину единообразия непременно надо ломать, но это вовсе не следует делать бессмысленно и беспощадно. Лишь гениальные политики вроде Шарля де Голя, наделенные интеллектуальной интуицией, а потому не боящиеся всякого рода стандартов поведения, живут достойной жизнью сами и побуждают к этому свои народы.

М. Хайдеггер предлагает иную, четвертую версию видения Бытия как Первоначала — именно потому, что он, в отличие от А. Бергсона, значительно более склонен чтить силу традиции, то есть устоявшееся и сложившееся веками. Мистическая рустикальная — то есть деревенская — культура, которая сродна с русской деревенской прозой, выразилась в его учении о Четверице, вполне пригодном для идеологии его Партии виноградарей, в которой он некогда состоял. В основе всего — четыре начала. Мир (небо) воздействует на Землю, в результате из ее темных глубин рождается виноградная лоза.

Но только забота человека позволит вырастить ее и получить из винограда вино. Проливая во время пира это вино на Землю, человек приносит, тем самым, жертву богам — и они приходят на встречу с людьми.

В результате начинается другая история прабытия. Между этими четырьмя центрами силы — землей, миром (небом), людьми и богами — где-то на середине между ними вспыхивает та распря противоборства, которую вечно будет улаживать философия будущего, которая — в отличие от метафизики — именуется у М. Хайдеггера «*Besinnung*» — «постижение смысла».

Однако путь к этому желательному состоянию мышления необыкновенно долог. Если предельно кратко изложить его этапы, то эта «дорожная карта» может выглядеть так.

Бытие у М. Хайдеггера имеет первое начало, которое затем повторяется в виде другого начала. При первом начале, однако, сразу же происходит оттеснение наиболее глубокого, тонкого, аристократичного, самостоятельного в импровизациях и творчестве — на задний план. Трудно сказать, почему это происходит. Скорее всего, в этом «повинно» само бытие, которое в равной степени наделено как силой, так и утонченно творческими чертами, необыкновенной глубиной. Задолго до возникновения человека — еще во времена всякого рода великих взрывов и возникновения Вселенной — на передний план в бытии выдвигается то, что наши переводчики М. Хайдеггера называют «сущим», а в диалектическом материализме называлось самодвижущейся материей. Именно тогда, как доказывает этимология, то есть подсказывает сам первый праязык, раскрывающий непотаенно свои истоки, действительностью (*Wirklichkeit*) начинает считаться то, что действенно, способно *wirken*, то есть «действовать» — «влиять». У бытия, следовательно, есть действенная, влиятельная, эффективная сторона, которая, естественно, сильнее бросается в глаза. То, что способно оказать влияние, то, что эффективно, казалось бы, само собой, выходит на передний план.

Сущее, конечно, есть сторона бытия — но только одна из этих сторон, отторгающая и третирующая другую. Вся последующая метафизика, в особенности немецкая, становится гимном эффективному менеджеру, который изображается в виде субъекта. Субъект и есть та сторона бытия, которая оборачивается сущим — действительным — действенным — эффективным.

По сути дела, эту сторону бытия, которая выступает как квазибожество (учение М. Хайдеггера не раз называли «теологией без бога»), можно уподобить Богу-творцу, если отделить эту его способность от всех прочих и превратить в некоего Бога-инженера. Если допустить, что Бог всего лишь реализовал некоторый проект мира, творя его, не вкладывая при этом в мир никакой красоты, никакого смысла, причем смысла многослойного, то можно представить себе творение мира по аналогии с любой инженерной деятельностью. В начале его — представление проекта будущего творения у себя в голове,

а затем пред-ставление другим, затем — поставление-постановка производства с хорошо организованным процессом и, наконец, поставки потребителю плодов этого промышленного производства.

Метафизика Европы как раз и описывает такого субъекта-инженера, возведенного в ранг Бога. Он пред-ставляет, затем ставит производство, затем обеспечивает по-ставки продуктов. (Вспомним, что Бог, как производитель мира, выступает как его поставщик, объявляя Адаму о том, что этот мир был создан для него и подчинен ему.)

То, что выражено в концепции субъекта — всевластного, навязывающего свои пред-ставления мира, который при этом рассматривается только как сырье, превращается у М. Хайдеггера в *Machenschaft*, что можно перевести как «машинативность». Такой перевод, с одной стороны, указывает на нечто машиноподобное, то есть не имеющее никакой красоты и смысла, равно как и трепетной жизни, а с другой стороны, на сотворимость всего и вся, на принципиальную технологическую возможность изготовления любых вещей — от машины до диплома, живой ткани и семян и т. п., что исключает всякого рода этическую и эстетическую проблематику.

Бытие, отторгшее смысл, красоту, трепетность глубинной интимности, вынуждено терпеть все это торжество техницизма и махинации до тех пор, пока в этот процесс не вмешаются как раз те люди, которые у А. Бергсона объявлялись наделенными интеллектуальной интуицией.

Вторая — тeneвая — сторона бытия говорит с ними из Ничто неслышным голосом в тишине. Поэты и мистики выражают сказанное этим голосом в своих глубинных онтологических стихах (вроде гелдерлиновских). Однако и философия не остается в стороне — при условии, что новые люди окажутся экзистенциально готовыми к ней. Ничто, которое тоже есть составляющее бытия, оттесненное на задний план, предстает у М. Хайдеггера в виде «пропасти». Однако перевод «пропасть» не позволяет донести смысл этой хайдеггеровской идеи. Пропасть напоминает о возможности пропáсть, хотя, конечно, при желании в ней можно усмотреть некоторую исходную прото-пасть. В немецком языке слово «*Abgrund*» буквально есть «без-дна», но М. Хайдеггер, разделяя это слово на части — «*Ab-grund*», делает из него, указывая на этимологию, «без-дно». «*Boden*» в то же время переводится как основа, то есть «*Ab-grund*» — это дно, которое обрывается, но все-таки существует. Это есть некоторая «без-дно-основа», которая все-таки существует на дне всякой бездны — например, в виде низшего круга ада у Данте⁴.

Лишь заглянув в эту пропасть, опустившись до самого низа бездны, только и можно испытать на себе всю выталкивающую силу этой бездны, которая

⁴ Первая публикация М. Хайдеггера начиналась эпиграфом из «Божественной комедии» Данте — с надписи над воротами ада: «Оставь надежду всяк, сюда входящий».

может вознести к самым небесам. Лишь испытав тотальное отвращение к махинативности — вплоть до готовности броситься прямо в бездну, — можно обрести основу, которая поднимет тебя, как воплощенная в Беатриче любовь поднимает Данте на вершину небес — но только после спуска в ад.

Лишь исторгнув из себя самого махинативность, склонность к технологиям, то есть копированием самого себя, а то и других, — можно встретить проходящего мимоходом Бога, который даст тебе знак в просвете твоей жизни.

Список литературы

- Вознесенский 2001 — *Вознесенский А. А.* Песнь акына // Вознесенский А. А. Собрание сочинений : в 5 т. Т. 2. М. : Вагриус, 2001. С. 102–103.
- Гегель 1993–1994 — *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по истории философии : в 3 кн. / пер. А. М. Водена. СПб. : Наука, 1993–1994.
- Ницше 1990 — *Ницше Ф.* Злая мудрость. Афоризмы и изречения // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. Т. 1 : Литературные памятники / сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. Я. Бермана, Г. А. Рачинского, К. А. Свасьяна и др. М. : Мысль, 1990. С. 720–768.
- Ницше 2007 — *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 4 : Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / пер. с нем. Ю. М. Антоновского ; пер. коммент. А. Г. Жаворонкова ; науч. ред. Е. В. Ознобкиной. М. : Культурная революция, 2007. 432 с.
- Паткуль 2020 — *Паткуль А. В.* Идея философии как науки о бытии в фундаментальной онтологии Мартина Хайдеггера. СПб. : Наука, 2020. 810 с.
- Поппер 1992 — *Поппер К. Р.* Открытое общество и его враги : в 2 т. / пер. с англ. под общ. ред. В. Н. Садовского. М. : Феникс : Международный фонд «Культурная инициатива», 1992.
- Толстой 1998 — *Толстой Л. Н.* Исповедь // Толстой Л. Н. Избранное. Ростов н/Д : Феникс, 1998. С. 3–70.
- Хайдеггер 2020 — *Хайдеггер М.* К философии (О событии) / пер. с нем. Э. Сагетдинова. М. : Изд-во Института Гайдара, 2020. 640 с.
- Heidegger 1989 — *Heidegger M.* Gesamtausgabe : in 98 Bd. Bd. 65 : Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938). Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1989. 522 s.
- Heidegger 1997 — *Heidegger M.* Gesamtausgabe : in 98 Bd. Bd. 66 : Besinnung. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 1997. 468 s.
- Heidegger 2009 — *Heidegger M.* Gesamtausgabe : in 98 Bd. Bd. 71 : Das Ereignis. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann, 2009. 368 s.
- Nietzsche 1999 — *Nietzsche F.* Ecce homo // Nietzsche F. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe : in 15 Bd. Bd. 6. München : Dt. Taschenbuch Verl. ; Berlin : de Gruyter, 1999. S. 253–339.
- Pöggeler 1992 — *Pöggeler O.* Neue Wege mit Heidegger. Freiburg (Breisgau) : München : Alber, 1992. 494 s.

References

- Hegel, G. W. F. (1993–1994), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, in 3 vols*, translated by Voden, A. M., Nauka, Saint Petersburg (in Russian).
- Heidegger, M. (1989), *Gesamtausgabe, in 98 Bd., Bd. 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 522 s.
- Heidegger, M. (1997), *Gesamtausgabe, in 98 Bd., Bd 66, Besinnung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 468 s.
- Heidegger, M. (2009), *Gesamtausgabe, in 98 Bd., Bd. 71, Das Ereignis*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 368 s.

- Heidegger, M. (2020), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, translated by Sagetdinov, E., Gaidar Institute for Economic Policy, Moscow, 640 p. (in Russian).
- Nietzsche, F. (1990), “Wicked wisdom. Aphorisms and sayings”, in Nietzsche, F. *Sochineniya, v 2 tomakh. Tom 1* [Collected Works, in 2 vols, Vol. 1], translated by Berman, Ya., Rachinskii, G. A., Svas’yan, K. A. and Frank, S. L., Mysl’, Moscow, pp. 720–768 (in Russian).
- Nietzsche, F. (1999), “Ecce homo”, in Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, in 15 Bd., Bd. 6*, Dt. Taschenbuch Verl., München, de Gruyter, Berlin, ss. 253–339.
- Nietzsche, F. (2007), *Polnoe sobranie sochinenii, v 13 tomakh. Tom 4* [Complete Works, in 13 vols, Vol. 4, Also sprach Zarathustra], translated by Antonovskii, Yu. M. and Zhavoronkov, A. G., Kul’turnaya revolyutsiya, Moscow, 432 p. (in Russian).
- Patkul’, A. V. (2020), *Ideya filosofii kak nauki o bytii v fundamental’noi ontologii Martina Khaideggera* [The idea of philosophy as a science of being in the fundamental ontology of Martin Heidegger], Nauka, Saint Petersburg, 810 p. (in Russian).
- Pöggeler, O. (1992), *Neue Wege mit Heidegger*, Alber, Freiburg (Breisgau), München, 494 s.
- Popper, K. R. (1992), *The Open Society and Its Enemies, in 2 vols*, translated by Sadovskii, V. N. (ed.), Phoenix, Kul’turnaya initsiativa, Moscow (in Russian).
- Tolstoi, L. N. (1998), “Confession”, in Tolstoi, L. N., *Izbrannoe* [Selected Works], Phoenix, Rostov-on-Don, pp. 3–70 (in Russian).
- Voznesenskii, A. A. (2001), “Song of the akyn”, in Voznesenskii, A. A., *Sobranie sochinenii, v 5 tomakh. Tom 2* [Collected Works, in 5 vols, Vol. 2], Vagrius, Moscow, pp. 102–103 (in Russian).

Рукопись поступила в редакцию / Received: 26.03.2021

Принята к публикации / Accepted: 17.04.2021

Информация об авторах

Перцев Александр Владимирович
доктор философских наук, профессор
Уральский федеральный университет
620083, Россия, Екатеринбург,
пр. Ленина, 51
E-mail: apertzev@mail.ru
Авторский ORCID: 0000-0002-7711-5098

Мельникова Елена Владимировна
кандидат философских наук
Уральский федеральный университет
620083, Россия, Екатеринбург,
пр. Ленина, 51
E-mail: e.v.melnikova@urfu.ru
Авторский ORCID: 0000-0002-7711-5098

Information about the authors

Pertsev, Aleksandr Vladimirovich
D. Sci. (Philosophy), Professor
Ural Federal University
51 Lenin St., Yekaterinburg,
620083 Russia
E-mail: apertzev@mail.ru
Author’s ORCID: 0000-0002-7711-5098

Melnikova, Elena Vladimirovna
Cand. Sci. (Philosophy)
Ural Federal University
51 Lenin St., Yekaterinburg,
620083 Russia
E-mail: e.v.melnikova@urfu.ru
Author’s ORCID: 0000-0002-7711-5098