

ность – из благоговения, молитвы (Andacht), и все это в конце концов – из древнегерманского слова “Gedanc”, что означает и сердце, и душу. Мысль сердца Хайдеггер употребляет в смысле первоначального значения слова “Gedanc”, которое в последние годы Паскаль противопоставлял математической мысли. “Внутреннее и невидимое сферы сердца является не только более внутренним, чем внутреннее рассчитывающего представления, и потому более невидимым, но оно одновременно простирается дальше, чем область только изготавливаемых предметов. Только в невидимой глубине сердца человек расположен к тому, что является любимым, – к предкам, умершим, детству, грядущему” [2, с. 85–86].

Дело, назначение «мысли сердца», бытийной, понимающей мысли – помочь просвету войти в слово, искать слова для бытия, в которых «скажется истина бытия». Дать такое слово бытию суждено, по Хайдеггеру, «мыслящим и поэтам»: «мыслящий дает слово бытию. Поэт именует святое» [3, с. 41].

Библиографические ссылки на источники

1. Библихин В. В. Язык философии. М., 1993.
2. Губин В. Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М., 1998.
3. Хайдеггер М. Время и бытие : Статьи и выступления. М., 1993.

ПРОБЛЕМА НЕОПОЗНАВАЕМОГО ДРУГОГО: ЗАДАЧИ ДЛЯ ПОСТСОВЕТСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Е. П. Неменко

*аспирант кафедры эстетики, этики, теории и истории
культуры Уральского государственного университета
им. А. М. Горького, Екатеринбург*

Русская философская традиция, как известно, имеет своим истоком русскую литературу, в рамках которой и развивалась философская мысль в России вплоть до середины XIX в., когда стали появляться самостоятельные философские работы. Однако и они не приняли традиционный для европейской философии характер метафизики, усиленно противопоставляли себя ей, клеймя индивидуальный принцип как величайший грех европейского человечества и выдвигая ему в противоположность русскую «соборность», «общинность», «коллективизм» и т. д. (см.: [3, с. 41]). Философия, вышедшая за пределы литературы, приняла характер «религиозной философии» и составила самостоятельный феномен в истории философии. Надо, однако, заметить, что все значитель-

ные тексты, созданные внутри этой философской традиции, так или иначе отталкивались от европейской философии, критикуя ее и полемизируя с ней. Русские философы конца XIX – начала XX в. хорошо знали тексты европейских коллег, часто имели возможность слушать их лекции в европейских университетах. Оглядывая тексты периода «русской религиозной философии», испытываешь стойкое ощущение их особой связки с философской традицией Запада, а их борьба с метафизикой принимает форму «философски сформулированной антифилософии» [2, с. 53]. Если западная философия стремится представить свою специфическую культуру в качестве всеобщей, то русская философия своим существованием ограничивает западную претензию на всеобщность мышления – в этом и состоит для нее самой ее специфическое философское призвание. Для русской мысли этого периода характерно трактовать себя как «достаточную и необходимую альтернативу всей западной философии» [2, с. 55].

После 1917 г. соотношение перевернулось: Октябрьская революция превратила СССР в оригинал по отношению к западной копии, что еще раз подтвердило зеркальность русского противостояния метафизике. Традиционный для дореволюционной России литературоцентризм сохранился и в советской культуре, в которой литература наделялась особым статусом и жреческой функцией (см.: [2, с. 200]). Философия, целиком вытесненная из поля литературы, оказалась на периферии интеллектуальной жизни. Существовая в форме диамата, она продолжала довольствоваться лишь фикцией субъективности, каковой является коллективный субъект (см.: [4, с. 204]). Нельзя воспринимать серьезно философию, считать ее призванием, не контролируя условий собственного мышления. Интеллектуальный диалог с западной философией был чрезвычайно затруднен не только по причине элементарной изоляции, но и по причине «деревянного» языка советского диамата, лишенного подлинной субъективности, составляющей условие существования метафизики. Философские практики, уйдя на глубокую периферию советской интеллектуальной культуры, целиком освободили место искусству, которое, будучи также оккупировано полем идеологии, было призвано заместить собой жизнь (см.: [1, с. 53]). Тоталитаризм не оставляет места для философии как рефлексивной практики именно потому, что он не нуждается в рефлексии в силу своей антирефлексивной природы, ведь он занят именно осуществлением, а не осмыслением. Тоталитаризм как воплощение бессознательного, изнанка сознания противостоит любым формам рефлексии над собой, в том числе и философии. Аргументация диамата по существу чисто негативна и направлена против любых попыток самостоятельного научного или философ-

ского познания мира с тем, чтобы вернуть теоретика на почву его собственной зависимости от общества и мира (см.: [2, с. 60]). Поэтому диамат следует рассматривать в одном ряду с русской религиозной философией в русле русской философской традиции борьбы с метафизикой.

С падением Берлинской стены появилась возможность знакомства с наработками европейских философов, и стало понятно, разрыв какого масштаба нам необходимо преодолеть. Однако жизненно важной потребностью для российской философии сегодня, на наш взгляд, является разработка возможных стратегий встраивания современной отечественной философии в интернациональный контекст при сохранении собственного голоса. Это наглядно продемонстрировал походивший осенью 1990 г. в Дубровнике философский семинар, где чуть ли не впервые за 70 лет встретились советские и западные интеллектуалы. С одной стороны, в числе прочих были Мераб Мамардашвили и Валерий Подорога, с противоположной – Фредерик Джеймисон, Славой Жижек, Сюзан Бак-Морс. И встреча эта показала, что у коммунистического Востока и капиталистического Запада нет общей почвы для минимального взаимопонимания: в то время как советские философы приветствовали дующий из «свободного мира» свежий ветер «нормального» общества, их визави, все как один «леваки», указывали на непреходящую ценность коммунистического проекта. Советский тоталитарный опыт оказался полностью вытесняемым из европейского философского дискурса. Возникает вопрос: почему лучшие европейские мыслители так настойчиво идеализируют советский опыт и избегают анализа его террористической составляющей? Почему современные философские тексты, посвященные анализу советского тоталитарного опыта, с таким трудом прочитываются или вообще не прочитываются на Западе? Ответ, на наш взгляд, следует искать в том способе, каким между собой связаны два центральных опыта модернизации XX в. – европейский и советский. Вся история русской философской мысли показывает, что она формировалась в полемике с европейской традицией метафизики, а это значит, что, отражаясь друг в друге, как в зеркале, они имеют общую природу, «идут в одной упряжке», друг с другом тесно связаны. Однако любопытно их соотношение. Если европейская рациональная философия, базируясь на картезианском «Я» и кантианском субъекте, выступает в качестве абсолютного сознания, то русская и советская философия со своим коллективным субъектом – фикцией – как его темное бессознательное, а террор – как болезненная, травматическая изнанка европейского Логоса.

Проблема, кроме прочего, заключается еще и в том, что эта глубинная родственность, связность двух опытов делает совет-

ский вариант плохо опознаваемым в Европе в силу его крайней неэкзотичности вплоть до заурядности. Будь этот опыт просто экзотичен, многие связанные с ним проблемы на Западе просто не возникли бы, и он без труда мог быть интегрирован в лоно господствующего мультикультурализма. Но дело в том, что «советский опыт, изнутри воспринимавшийся как совершенно своеобразный и ни на что непохожий, извне расшифровывался как интимная и ценная часть самого западного опыта» [4, с. 207]. Постсоветскому человеку нечего предъявить в качестве опознаваемой идентичности. Советский опыт оказался совершенно неконвертируемым в западный дискурс. Впрочем, возможно, что условия его переводимости так сложно сформулировать именно потому, что они сами глубоко укоренены в западной истории и не опознаются как нечто отличное. Эта ситуация еще раз подтверждает глубинную связь двух вариантов единого в своих ментальных истоках проекта Просвещения.

Каким образом современной отечественной философии следует реагировать на ситуацию принципиальной «неопознаваемости»? Во-первых, необходимо отказаться от установки на «возвращение к истокам», которые усматриваются в русской религиозной философии, и осознать, что диамат нисколько не отошел от традиционного для русской философии противостояния метафизике. Нет ничего проще, чем объявить о собственной уникальности и отказаться от исследования специфики взаимозависимости европейского и советского опытов. А вот установить связь между ними, где-то скрытую, где-то травматическую, представляется серьезной исследовательской задачей. Наши взаимоотношения с Европой сложнее и любопытнее, чем кажутся на первый взгляд, и если можно говорить об уникальности России, то только как о ее принципиальной неэкзотичности, неоригинальности. Однако эта неоригинальность имеет смысловое, позитивное значение и может быть понята лишь в связке с европейской историей. Во-вторых, вместо того чтобы изобретать что-то новое и пытаться поведать о какой-то истине Западу, необходимо внимательно работать с западным архивом, отыскивая в нем свидетельства и наработки о нас, которые уже существуют, но о которых мы пока не знаем.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ССЫЛКИ НА ИСТОЧНИКИ

1. Берг М. Литературократия. Проблема присвоения и перераспределения власти в литературе. М., 2000.
2. Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. № 1.
3. Пивоваров Ю. Полная гибель всерьез. М., 2004.
4. Рыклин М. Свобода и запрет. Культура в эпоху террора. М., 2008.