

В. Л. МАХЛИН

ВТОРОЕ СОЗНАНИЕ

Подступы
к гуманитарной эпистемологии



В. А. МАХЛИН

ВТОРОЕ СОЗНАНИЕ

Подступы
к гуманитарной эпистемологии



ББК 87.3(2)6
М 36

Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)
проект № 07-03-16024

Махлин В. Л.

М 36 Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. — М.: Знак, 2009. — 632 с.

ISBN 978-5-9551-0328-0

Книга включает работы, посвященные философии исторического опыта и гуманитарных наук — герменевтико-диалогической традиции в истории западноевропейской и русской мысли. Опыт и язык мышления Д. Вико, М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера, Э. Ауэрбаха, М. Бахтина, Г. Шпета, С. Аверинцева и др. рассматриваются в перспективе постулируемой области исследований — «гуманитарной эпистемологии».

«Подступы к гуманитарной эпистемологии» адресованы философам, филологам, историкам научно-гуманитарной и духовно-идеологической культуры, интересующимся проблемами и персоналиями спора «древних» и «новых» в прошлом и в настоящем.

The book includes essays on the philosophy of historical experience and human studies, i. e. a tradition of hermeneutics and dialogics in the history of West-European and Russian thought. Experience and speech thinking of Vico and E. Auerbach, Heidegger and Gadamer, Bakhtin and Shpet, S. Averintsev and others, are investigated in perspective of a comparatively new field of research — «epistemology of the humanities».

These different attempts at the philosophy of the humanities are for philosophers, philologists and historians of the humanities and intellectual history, for a those who are interested in problems and characters of the *Querelle des anciens et des modernes* past and present.

ББК 87.3

ISBN 978-5-9551-0328-0

© В. Л. Махлин, 2009
© Знак, оригинал-макет, 2009

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	7
Введение: Второе сознание.....	15

Раздел первый. ПЕРЕХОД

Эпистемология в споре «древних» и «новых» (<i>Вико против Декарта</i>).....	77
Внимание: говорит <i>Dasein</i> (<i>М. Хайдеггер для начинающих — I</i>).....	109
Перевернутая предпосылка (<i>М. Хайдеггер для начинающих — II</i>).....	150
Незавершенный Давос—1929 (<i>Э. Кассирер и М. Хайдеггер в разговоре</i>).....	194
Переход (<i>Комментарий на послание Г.-Г. Гадамера «К русским читателям»</i>).....	204
Цейтблом после Леверкюна (<i>Г.-Г. Гадамер и контекстуализация разума</i>).....	224
Что значит говорить (<i>Несколько комментариев для читающих О. Розенштока-Хюсси</i>).....	312
Затекст (<i>Э. Ауэрбах и испытание филологии</i>).....	341

Раздел второй. РАССЕЧЕНИЕ

«Читайте Розанова», или На месте происшествия.....	397
Тайна филологов (<i>Г. Г. Шпет и герменевтический принцип</i>).....	440

Уроки обратного перевода (<i>А. В. Михайлов и проблема русско-немецкого диалога</i>)	472
Возраст речи (<i>Подступы к явлению С. С. Аверинцева</i>)	503
После интерпретации	546
История философии и философия	565
Другое лицо эпистемологии (<i>О книге Н. С. Автономовой «Познание и перевод»</i>)	574
Филология и кризис	610

ПРЕДИСЛОВИЕ

Очерки, вошедшие в эту книгу, написаны в 1998—2008 гг.; для настоящего издания они, опубликованные или публикуемые впервые, переработаны в направлении исследовательского замысла, обозначенного в названии и подзаголовке книги. В предисловии уместно дать отчет об этом общем направлении, о вынесенных на обложку путеводных понятиях.

«Гуманитарная эпистемология» — рабочий термин, обозначающий философское осмысление гуманитарного знания в социально-онтологическом измерении его, в единстве так называемой духовной истории (*Geistesgeschichte*), «большого времени» — единстве реальной преемственности, которое в книге называется также «затекстом». Предмет гуманитарных наук — исторический (социально-исторический) опыт, «бытие», или «мир жизни»; поэтому научные дисциплины, предметом которых является подлежащий исследованию и истолкованию исторический опыт (его феномены), есть резон называть также «науками исторического опыта», или «интерпретативными науками». Так все это и называется в современной философии гуманитарных наук — герменевтически ориентированной философии. Герменевтический опыт взаимодействия между «героем» истолкования (с его историческим миром жизни) и «автором» истолкования (исследователем, интерпретатором с его уже другой исторической ситуацией), — этот опыт, собственно, и образует специфический предмет гуманитарной эпистемологии, т.е. философии исторического опыта и наук исторического опыта в их взаимосвязи и непрерывности, в их «сплошности» и «овнешненности». Гуманитарная эпистемология, таким образом, имеет в своем предмете не одно измерение опыта, но в принципе два (и больше) измерения, не одну точку отсчета, но две (и больше) точки отсчета. Взаимоотношение разных измерений — их релятивность, или (со-)относительность, или «диалог», — открывает и позволяет осмыслить существенно иную, чем естественнонаучная, структуру предмета, структуру картины мира и структуру научных революций — по ту сторону

исторически сложившихся в Новое время концептов «картина мира», «революция», «структура», «наука» и т.п.

«Второе сознание» — термин, заимствованный у М.М. Бахтина, представляется мне наиболее адекватным и перспективным как для выяснения специфики гуманитарной эпистемологии, так и для развития старых и новых возможностей этой еще только складывающейся философской дисциплины. Я рискую говорить о «развитии» в свете знаменательной тенденции в философии науки (как и в философии в целом) последних десятилетий — тенденции *«историзации знания (и мира)»*, по формуле выдающегося отечественного исследователя научно-гуманитарной и художественной культуры — А.В. Михайлова. Особым случаем этой общей тенденции является рассматриваемый в книге современный феномен научной культуры — процесс, который я называю «филологизацией философии». Но если обращение к историческим, социологическим, социокультурным аспектам естественнонаучного исследования и естественнонаучного творчества кажется сегодня — после книги Т. Куна о научных революциях — чем-то естественным, само собой разумеющимся и всегда актуальным, то в области гуманитарного знания дело обстоит явно иначе. Что такое «эйнштейновский разум», «эйнштейновская вселенная» сумеет объяснить, надо думать, любой компетентный историк современной науки; но что могут значить эти словосочетания (заимствуемые у того же М.М. Бахтина) в применении к социально-историческому опыту мира жизни — компетенции гуманитарного знания, — это уже совсем не так ясно.

Постольку, поскольку традиционная эпистемология игнорирует (как «ненаучный») действительный общественно-исторический мир жизни — опыт личности и опыт социальности, опыт политический и опыт «повседневности», опыт традиции и опыт «революции» (обращения традиций), опыт биографический, эстетический, религиозный, сексуальный, поколенческий, семейный, космический, профессиональный и т.п., — то, помимо прочего, остается не поставленным принципиальный вопрос о «революции в способе мышления» *в науках исторического опыта и, соответственно, в гуманитарной эпистемологии*. Эта последняя возникла на исходе Нового времени как научно-философское следствие и последствие, осмысление и переосмысление ближайшего к нам по времени события такой «научно-духовной» революции — смены *гуманитарной парадигмы* в XX в. Мы вряд ли ошибемся, если определим это событие как «эйнштейновский» прорыв в *не эйнштейновский мир*

исторического опыта, в то измерение «мира жизни», которое Э. Гуссерль в своих исследованиях 1930-х гг. назвал «абсолютной историчностью» мирового времени человеческой культуры («человечества»), указав при этом эпистемологические границы теории относительности, не адекватной опыту историчности, но им же, этим опытом, мотивированной и на свой лад подводящей к новой радикальной постановке вопроса об истории — по ту сторону как религиозно-идеалистической, так и научно-атеистической «историософии» (resp. «философии истории»).

Речь идет о проблеме, так сказать, «второго разума» — разума истории. «Критикой исторического разума» назвал В. Дильтей, инициатор современной гуманитарной эпистемологии, свою философскую программу; такой критикой была и остается гуманитарная эпистемология, постоянно возвращающаяся к своему источнику ради «изначального» обновления, но именно поэтому дистанцирующаяся от античного понимания «начала» и, шире, от так называемого «апофантического» логоса, от греческого концепта «теории».

Гуманитарная эпистемология составляет некоторый «магистральный сюжет» современной философии в ее истории — современной постольку, поскольку в XX в. сумели творчески осознать себя в отрыве и одновременно в зависимости от собственных традиций, в вечном «споре древних и новых». Этот спор принадлежит истории не в относительном, но в абсолютном смысле как раз в силу «(со)относительности» прошлого и современности; не только мы толкуем и судим прошлое, но и, по выражению отечественного философа Э.Ю. Соловьева, «прошлое толкует нас». Нельзя выпрыгнуть из истории, как нельзя выпрыгнуть из собственного тела; не случайно феномен и метафора «тела» занимают такое важное место как раз в тех философских направлениях, с которыми непосредственно связана «смена гуманитарной парадигмы» в двадцатом столетии, — в феноменологии, в экзистенциализме, в философской антропологии, в философии (и теологии) «диалога».

В предлагаемых очерках смена парадигмы в *гуманитарном* способе мышления представлена не в виде целостной картины или рассказа, но скорее как фон и как общее направление исследований. В этом направлении мне не удалось продвинуться дальше отдельных «подступов». Их могло быть больше или меньше, что-то, наверное, вышло лучше, а что-то хуже, суть дела — в другом.

Гуманитарная эпистемология — наименее разработанная в отечественной науке область знания: именно здесь — на стыках

и пересечениях философии и гуманитарно-филологического мышления — в советский век произошло, как мне кажется, основное *рассечение* русской духовно-идеологической культуры. Это значит: «научно-духовная» (гуманитарная) мысль разделилась на «науку» и на «духовность», а прошлое и древнее разошлись не в бытии, но в сознании в такой мере взаимоожесточения и взаимоисключения, в какой этого не было и не могло быть до Революции. *Раскол* этот, в общем, почти обошел стороной западноевропейскую науку и философию, устоявших из-за меньших национальных потрясений и более прочных общественных и институциональных традиций «исследования». В России же произошел эпистемологический взрыв и разрыв такой силы, по сравнению с которой западные постмодерные теории «разрывов», «конца истории», «смерти субъекта», «смерти человека» и т.п. выглядят — при всей своей относительной ценности для гуманитарной эпистемологии — более или менее плоской интеллектуальной риторикой. Разрыв этот сегодня не понятен с некоторой общей политической точки зрения и не устраним посредством смены власти, официальной идеологии и т.п.; разрыв в мышлении и в речи развел по разным «углам» в особенности философию и филологию и, как следствие, увел их обеих от действительной историчности истории.

В результате упомянутого рассечения «духовность», насильственно вырванная из исторического тела нации, не могла не замкнуться в себе и не утратить (в русской эмиграции) реальную перспективу — измерение будущего; в то время как в СССР «наука» могла иметь (и имела) творческое, живое будущее только в качестве естественно-научно-технической служанки «новой богословской школы» (как назвал русский коммунизм Г.П. Федотов в этапной статье «Трагедия интеллигенции» 1926 г.). Но даже и такое рассеченное и усеченное светлое будущее «погасло в уме» в 1970-е гг., когда, с одной стороны, «бэконовская» научно-техническая метафизика покорения природы, с другой стороны, революционно-гуманистический общественный идеал («призрак коммунизма») окончательно потеряли свою привлекательность в умонастроенности эпохи (у нас и на Западе), уступив место, по выражению выдающегося немецкого гуманитарного эпистемолога Ганса Роберта Яусса, — «призраку постмодернизма».

Духовно-исторический разрыв в мышлении и сознании, более глубокий, чем та или иная идеология и «аукнувшийся» за последние два десятилетия, по-видимому, знаменует собою не столько

исторический *переход*, сколько *перелом и срыв*; распад оказался таким радикальным и новым, вероятно, потому, что он сам в своей беспочвенности мог опираться на очень старые, устойчивые инстинкты, на очень древнюю почву. Об этом немало проникновенного можно прочитать у русских философов-эмигрантов; но последние не могли не быть жертвами советского века в большей мере, чем аналитиками действительной современности двадцатого столетия, на фоне которого советский век понятнее и даже лучше, чем он был, если ему только не «верить на слово». Во всяком случае, современная гуманитарная эпистемология не может опираться ни на «научно-материалистическое», ни на «религиозно-идеалистическое» мировоззрение; как, впрочем, анахроничным в горизонте XX в. оказывается и понятие «мировоззрения», не говоря уж о понятии «идеологии», при том, конечно, что популярное, как и персональное, сознание не может избежать вовсе эрзацев того и другого.

Ограниченность предполагаемых «подступов» лишь отчасти компенсируется двумя особенностями изложения, о которых следует упомянуть, поскольку они объясняют жанрово-речевой облик очерков, а именно — соединение исследования с современными оценками «критика» и преподавателя истории философии и гуманитарных наук, убежденного в том, что любой смысл, самый древний или даже вечный, жив лишь в актуальном приобщении его современности, в воплощении его современниками и «разновременниками». Первая особенность изложения состоит в том, что в каждом очерке заявляют о себе проблемы, мотивы и сюжеты, варьируемые в других очерках; при этом, конечно, не удалось избежать повторений. Вторая особенность изложения — в том, что эти проблемы, мотивы и сюжеты я пытался сблизить со способом их осмысления и изложения. Иначе говоря, то, что я «понял», я старался «сделать», восполняя трудный предмет речи способом речи.

Такое восполнение тем более необходимо там, где мы в качестве «второго сознания» имеем дело с западноевропейскими традициями и культурой мысли, которые для нас, из России, всегда — *другое*, «*первое*» сознание, мышление и язык, иначе говоря — исток и источник влияний, заимствований и «оглядок» в сложном, иногда болезненном процессе самоузнавания, самоутверждения, самопознания, самоидентификации и т.п. Та «нехватка языка» (Sprachnot), о которой писал один «героев» этой книги, Г. -Г. Гадамер, имеет особый смысл для российских, в особенности постсоветских попыток приобщиться к современной западной философии и навестать упущенное

за советский век (например, понять герменевтическое обращение западной магистральной мыслительной традиции от Аристотеля до Хайдеггера, осуществленное упомянутым Гадамером). Нам часто, действительно, чего-то *не хватает* в западном мышлении, в его выкованных тысячелетиями способах изложения и говорения (речевых жанрах, или «дискурсах»); не хватает не только и не столько того, чего нам, вообще говоря, *недостает*. Дело не в том, что мы какие-то особенные; но мы действительно «другие», т.е. из другого мира жизни, опыта и речи. То, что западный человек говорит, для него (при всей общечеловеческой «нехватки языка») все же *достаточно*, т.е. удовлетворяет коммуникативным условиям возможности общества и научного сообщества, участником и членом которого в своем праве он или она является. Нам же этого недостает, не хватает не потому, что мы хуже или лучше, а потому что мы социально и коммуникативно живем и мыслим в существенно по-другому сложившемся историческом мире жизни. Вот откуда, по-видимому, совершенно понятная и, вообще говоря, правая потребность в сугубом «восполнении» «первого» сознания (отсюда же и заявка на свою «русскую» философию). Здесь — особый нюанс проблематики «второго сознания», восполнение-обогащение которого не следует, как кажется, ни преувеличивать, ни вовсе сбрасывать со счета.

Таков вообще герменевтический принцип «применения» (Anwendung), существенный для современной гуманитарной эпистемологии. Этот принцип очень просто, прозаически выразила одна женщина-врач в телевизионном интервью: в ответ на вопрос, *верит* ли она в осуществление стоящих, по ее мнению, перед медициной задач, та переспросила: «Что значит “верю”?.. *Я это делаю*». Отход от конструкций, от «теоретизма», научно-философское открытие *донаучных* и *дофилософских*, существенно «фактических» форм практики в мире жизни и творчества — специфическая черта гуманитарной эпистемологии; разговор о ней не может не быть ее же посильным «повторением», т.е. практическим воссозданием-воспроизведением образца — «вторым сознанием» в его, этого другого сознания, современности. Персональные «герои» очерков, о ком идет речь, — это те, у кого я пытался учиться как у собеседников и соучастников некоторого все еще продолжающегося, современного разговора, начатого или продолженного задолго до нашего времени.

Этот педагогический (и дидактический) аспект гуманитарной эпистемологии принципиален: за ним стоит первичная, «изначальная» *ситуация философствования и обучения*. Постольку поскольку такая

ситуация сегодня, как всегда (и как всегда по-другому), предполагает как минимум два лица, две инстанции, два сознания, два поколения и т.п. в аспекте их «релятивности», или «одновременности», или «диалога», — то корреляция: «учитель — ученик» составляет, можно сказать, «керигматическое» ядро философии исторического опыта (включая и так называемую философию образования). Гуманитарная эпистемология — это философия «второго сознания», так сказать, на обе стороны дела.

Книга состоит, помимо теоретико-методологического введения, из двух разделов. В первом объединены очерки, посвященные становлению гуманитарной эпистемологии на Западе в Новое время; многие звенья здесь отсутствуют, да и те, что есть, не более чем намечены под углом зрения нашей проблемы. *Переход* к «новому мышлению» в философии, благодаря которому гуманитарная эпистемология стала по-новому возможной, в Западной Европе (прежде всего — в Германии) успел состояться в порядке общеполитической, общегуманитарной дискуссии в 1920-е гг.; в советской России для аналогичного и одновременного перехода уже не было нормальных условий, хотя и оставались некоторые *филологические* возможности в широком смысле слова «филология». Но подъемы и провалы гуманитарно-филологического мышления в советский век можно правильно понять и оценить только в тени того, что «быть не могло», — на линии разрыва, *рассечения* по-новому современного в новом веке. По техническим причинам из книги выпал третий раздел («Непогибший»), посвященный философскому и научно-гуманитарному наследию М.М. Бахтина. Единственный в своем роде русский мыслитель и гуманитарный эпистемолог XX в., выпавший по условиям времени из *своевременной* дискуссии и истории рецепции, Бахтин, как мне кажется, может быть понят и оценен лучше, чем это удалось в минувшие десятилетия, на адекватном (современном его научно-философской программе) «диалогизирующем фоне» западноевропейских и русских событий и традиций гуманитарной мысли. Как и обратно: увиденный на таком апперцептивном фоне, бахтинский «диалогизм» позволяет, я думаю, лучше понять и оценить «магистральный сюжет» западноевропейской философской, научной и религиозно-философской мысли, с которой у нас не было возможности вступить в действительные, равноправные, со-временные отношения *в свое время* (своевременно). «А нам это надо?» — слышен по-новому актуальный, по-новому громкий старый русский вопрос. Я думаю — да, надо; хотя нет, конечно, никакой гарантии того, что те, кто отвечают

на этот вопрос, как и я, положительно, снова и по-новому не окажутся в новом столетии в меньшинстве. Как бы там ни было, я сильно пытался следовать внутренне убедительному для меня герменевтическому постулату выдающегося историка русской мысли Г. В. Флоровского, который в финале «Путей русского богословия» (Париж, 1937) утверждал примерно следующее: в русской духовно-идеологической и научно-гуманитарной культуре до сих пор «еще не было действительной встречи с Западом»; задача — в том, чтобы «не повторять западные ответы, но суметь понять западные вопросы». Независимо от деликатного вопроса о том, насколько русская философская эмиграция (не исключая Флоровского) продвинулась в осуществлении этой задачи, здесь четко обозначено принципиальное направление исследований и научных дискуссий в области гуманитарной эпистемологии (включая особый возможный богословский аспект ее) как области научно-духовного «делания».

* * *

Моя благодарность друзьям, коллегам и семье — тем, кто предметным разговором, советом или делом, морально и технически помог появлению на свет этой книги. Хочу здесь назвать В. А. Капанадзе, Л. А. Микешину, Т. Г. Щедрину, В. К. Загвосткина, К. Г. Исупова, В. В. Ляпунова, Н. И. Николаева, О. Е. Осовского, К. Эмерсон, Л. Венцлера; участников моего домашнего семинара «Гуманитарный перевод» — Ю. В. Иванову, П. В. Лещенко, А. В. Лызлова, Р. Ю. Кузьмина; особая благодарность — моей терпеливой жене В. А. Сергеевой. Я благодарен Российскому гуманитарному фонду за грант на издание книги, а руководству кафедры философии Московского Государственного Педагогического Университета (МПГУ) — за доброжелательное участие.

ВЛМ

ВВЕДЕНИЕ

ВТОРОЕ СОЗНАНИЕ

1. Само собой разумеющееся — *was ist das?*

Во всяком обществе, как и в научном сообществе, нормально существуют два рода некомпетентности: один можно назвать «естественным», другой — «продвинутым». Что-то мы знаем хорошо или даже досконально, другое знаем меньше, а о третьем и вовсе не имеем ясного понятия: это — естественно; все мы, согласно афоризму О. Уайльда, «невежды, только в разных областях». Некомпетентность второго рода куда интереснее и опаснее, особенно в эпоху господства «информационного общества», когда формы и способы сообщения и обобщения функционируют уже независимо от реального общения — *виртуально*. Виртуально мы *как бы* знаем, «слышали», даже «видели» очень многое, с чем или с кем реально не сталкивались, не встречались, не общались. Таковы в особенности слова, понятия и даже факты, которые либо принадлежат прошлому, либо, наоборот, на слуху; в том и в другом случае речь идет о чем-то таком, что «все знают», или *как бы* знают. Этот род как-бы-знания может быть мощным источником aberrаций и подмен — особенно там, где отсутствуют или ослаблены практические основания преемственности и общественного равновесия, где идеи и тексты распространяются и воспринимаются независимо от породившего их источника напряжения (разговора и авторства) — и потому схватываются и потребляются «легко». «Как ясно всем (кроме специалистов по Аристотелю)...» — этот иронический оборот С. С. Аверинцева по поводу термина «катарсис»¹ в действительности приложим едва ли не ко всем традиционным понятиям в истории научной и духовно-идеологической культуры.

Все знают, например, что такое «романтизм», кроме специалистов по романтизму; да и среди этих последних не каждый решится осознать (тем более — передать другим), почему, скажем, импульсы и реальность так называемого раннего («Йенского») романтизма

около 1800 г. в Германии очень мало напоминают представления о романтизме, сложившиеся позднее и определявшие (положительно или отрицательно) «образ» романтизма и романтиков в популярном (отчасти и в научном) сознании в XIX и XX столетиях. Другой пример: все знают, что такое «трагедия» (зачастую — уже в рецепции романтизма); но изначальное (греческое) значение этого слова — «песнь козла» — может шокировать своей неромантической невозвышенностью и ненормативностью, мгновенным просветом в совершенно иной мир представлений и эстетической нормы. Так, похоже, обстоит дело с «самими вещами» в их отличие от «образов культуры», «картин мира» и тому подобных модернизирующих абстракций, аберраций и подмен.

То, о чем пойдет речь в этой книге, так или иначе — «все знают». Все, в общем, знают, что такое «эпистемология», кроме практикующих эпистемологов, для которых предмет их занятий — исходный дискуссионный вопрос. Что касается слова «гуманитарный», то о нем и вовсе как бы неприлично переспросить: с некоторых пор о «гуманитарном мышлении» или, скажем, о «тексте» рассуждают и пишут даже такие исследователи, чье мышление сложилось на почве (точнее — в научной и культурной среде) совсем не гуманитарной, далекой и от традиционной проблематики текста. Равным образом, все или многие знают или слышали о «герменевтике» — теории и практике «понимания»; но когда об этом рассуждают у нас даже в философских журналах, то иногда становится неловко. Или вот слово «диалог» — его невозможно вовсе избежать в разговоре о гуманитарной эпистемологии, хотя и хочется избежать: настолько когда-то эвристическая, парадигмальная семантика слова стерлась и стала почти беспомысленной и беспонятной, т. е. как бы общепонятной; слово потеряло уже и свою общественно-политическую ауру и «горизонт ожидания» в результате морального краха либеральной идеологии в 1990-е гг., — тем более, однако, закрепившись в популярном сознании в качестве клише: кто же не знает, что такое диалог?..

Понятно, что *поворот философии к гуманитарно-филологической, отчасти и к историко-богословской проблематике* — революция в способе мышления, которая в решающие 1920-е гг. нередко осуществлялась под лозунгом «нового мышления» («das neue Denken»), нового «коперниканского переворота» в гуманитарной эпистемологии, — сегодня уже не может быть ни узнана, ни признана непосредственным образом — в качестве того, что *было* там и тогда, где и когда нас, современных и «новых», ненаучно выражаясь, «не стояло». Тексты и

смыслы как бы расхищены на общеизвестные слова, зыбкие понятия, виртуальные представления; все это и становится как бы общеизвестным и само собой разумеющимся. Б. Л. Пастернак в «Охранной грамоте», писавшейся на рубеже 1920-х — 1930-х гг., уже вспоминал о судьбе «крупного разговора» XX века, назревшего к началу первой мировой войны, но расхищенного в скандальной авангардной эстетике и публичных стычках «эпигонов» и «новаторов», одинаково примитивных в свете того, беспонятным выражением чего был внешний шум и брожение:

Это были слова и движенья *крупного разговора*, подслушанные обезьяной и разнесенные куда придется по частям, в разрозненной дословности, без догадки о смысле, одушевлявшем эту бурю².

Всякий «крупный разговор» в истории научной и духовно-идеологической культуры производится и происходит во времени, но со временем же он *воспроизводится* в поколениях, как бы оседа «в разрозненной дословности», в инерции творческих источников и импульсов; творческие реальности воспроизводятся либо в качестве само собой разумеющегося, либо в виде так называемых *образов культуры*, более или менее идеализированного само собой разумеющегося. То, что называют «ценностями», «идеалами», «наследием» — это, как правило, дошедшие до нас «в разрозненной дословности» следы или отзвуки каких-то действительных событий и свершений, «слов и движений», «самих вещей», удержанных в текстах, в культурной памяти нации, человечества и т. п. Все это разумеется само собой; но что отсюда следует?

Если «культуру» — т. е. типы и способы воспроизведения первичных произведений-образцов, миметического культивирования творческих источников, «первого» авторства — удастся сберечь от «обезьяньих» карикатур, перерождения и вырождения в воспроизводящем, или «втором», авторстве-соавторстве, то *идентичность*, явным образом, не воспроизводима, не переводима; напротив, она должна мыслиться, воссоздаваться и обосновываться как-то иначе. Современность может воспринять, признать и продолжать несовременный подлинник-оригинал, одновременно дистанцируясь от него и делая его современным. Такова герменевтическая логика и диалектика «традиции» — *передачи* унаследованного, осовременивания несовременного — перевода, перемещения, переложения, пересоздания-воссоздания какого-то авторитетного «первого» сознания, мышления и слова.

Отсюда — вопрос, совпадающий и *не* совпадающий с нашим предметом — некоторым магистральным гуманитарно-философским сюжетом Нового времени (преимущественно XIX и XX веков), а именно: как говорить? как излагать?.. Как передать, перевести, пересказать и «перерассказать» нечто уже известное и даже само собой разумеющееся? Как переработать, переосмыслить, перенести в наш постсоветский жизненный мир, в русскоязычное речевое мышление и сознание с его, этого мира, пореволюционными и дореволюционными традициями, предрассудками и горизонтами ожидания — малознакомую «научно-духовную» традицию, сугубо чужаковатую, иностранную даже там и как раз там, где она в известном смысле *чуждом* выжила и у нас дома, в текстах на родном языке? Как такое иное, знако-чуждое добро может быть узнано и признано сегодня как *свое*, как «выжитый», по слову Достоевского, опыт и традиции — западно-европейские и русские?

Это не формальный вопрос и не чисто литературная задача — построить так называемый герменевтический мост между двумя мирами, преодолеть культурно-речевую, дискурсивную бездну там, где давно ставшее чуждым воспринимается и мыслится либо как просто чужое, либо (еще хуже) не как чужое, а, наоборот, как давно известное и освоенное свое (вроде, например, эпитета «экзистенциальный»). Кажется, нигде так, как в нашем духовно-идеологическом мире жизни, никогда так, как после «совка», не приходится опасаться «переводоприисвоения» чужого слова³, «пенкоснимательства и западнического чванства, никогда не исчезавшего из русской земли», по энергичному выражению выдающегося русского эпистемолога-гуманитария прошлого столетия⁴.

Для того чтобы предмет мысли стал предметом речи, а это значит — предметом *передачи мысли на расстоянии «чужой речи»*; для того чтобы заговорить и рассказать о современной герменевтике, о диалогическом мышлении и т. п., — говорящий об этих вещах сам должен стать не просто имитирующим, но реальным имитатором взятого за точку отсчета образца или «первого сознания»; воспроизводителем «содержания», о котором идет речь и которое заведомо неповторимо, невозпроизводимо другим сознанием или автором (соавтором). Похоже, только так можно попытаться избежать дискурсивных ловушек некомпетентности. Два курьезных случая проиллюстрируют оба выделенных нами рода некомпетентности в перспективе поставленного вопроса и намеченной задачи.

Когда инициатор современной герменевтической философии Ганс-Георг Гадамер (1900—2002) представил в издательство свою главную книгу «Истина и метод» (1960), в названии которой первоначально стояло слово «герменевтика», то вроде бы компетентный издатель спросил: «*Was ist das?*» — и потребовал убрать слово из заглавия; название книги автор с его женой придумали буквально в самый последний момент⁵. Сегодня эта история воспринимается как парадокс: «все знают», что такое герменевтика; недоумение издателя той самой книги, которая само слово «герменевтика» сделала известным во всем научном мире и за его пределами, — это случай «естественной некомпетентности». Анекдот, иллюстрирующий второй род некомпетентности, связан с публикацией вот этой самой книги.

Коллега, услышав название моего проекта, который я решил представить в РГНФ (Российский гуманитарный научный фонд), — «Второе сознание», — искренне расстроился и посоветовал название изменить: «Вы что, не понимаете, что́ подумают в Фонде, прочитав такое заглавие?». Я, правда, не понимал: словосочетание «второе сознание», извлеченное из набросков и лабораторных записей М. М. Бахтина 1960—70-х гг. и определяющее, по мысли автора, специфику мышления в гуманитарных науках и в философии, довольно точно сводило в один узел, в одну формулу «далековатые» мотивы, сюжеты и проблемы моего проекта. Видя мое недоумение и огорчение, коллега взглянула так, как будто заметил у меня расстегнутую ширинку: «“Второе сознание”! Вы что?!.. Все же подумают, что ваша книга..., понимаете про что?.. Про “шизо”... И потом, вы же не можете не понимать, — тут голос коллеги понизился до уровня дружески-профессиональной интимности, — вы же не можете не понимать, что *сознание может быть только одно!*».

Вот такое само собой разумеющееся современная гуманитарная эпистемология как раз и ставит под вопрос — как и само понятие «само собой разумеющегося». В философии гуманитарных наук научная сторона дела по самой сути дела не может отделяться (но должна методически отличаться) от «ино-научных» измерений любого объекта исследования, который по этой самой причине, опредмечиваясь в познании, никогда не становится (или не остается) только «объектом». Историк гуманитарного мышления не может не понимать, что за представлением, в соответствии с которым сознание может быть «только одно», стоят традиции более чем авторитетные; представление, ставшее анонимным (и тем более бесспорным), и есть «само собой разумеющееся». Убеденная реплика коллеги — невольное эхо

многих умов и авторитетов прошлого, которые сами были эхом еще более древнего прошлого. Давний, но не древний пример из истории русской литературной критики XIX в. (а в ней у нас нужно искать истоки и вечные импульсы гуманитарной эпистемологии) — аргумент талантливого, рано умершего В. Н. Майкова (1823—1847) в его полемике с Белинским по поводу понятия народного, или национального:

...истинная цивилизация всего на все одна, как одна на свете истина, одно добро; следовательно, чем меньше особенности в цивилизации народа, тем он цивилизованнее⁶.

Вряд ли кто повторит сегодня эти слова не вздрогнув — настолько русская мечта о цивилизованном «европейском доме» реализовалась и одновременно разрушилась; но предрассудок «только одной» истины, добра и т. д. — *на месте*, как почти двести или тысячу двести лет назад. А между тем «радикально иное» — тоже налицо. В статье о христианстве С. С. Аверинцев сказал не только о христианстве: «Мы живем *в мире*, где уже ничто не разумеется само собой»⁷. Такая ситуация для философии и науки скорее полезна в самой своей «ненормальности», и в приведенном высказывании крупнейшего гуманитарного эпистемолога последних советских десятилетий оглядка на «мир» (а не только на «Софию» и «Логос») — важное указание.

Рискнем поэтому не торопиться с определениями, следуя здесь за отечественным эпистемологом-германистом А. В. Михайловым, который однажды заметил, что «определения неизбежны в смирении, как делá людей в не ими созданном мире»⁸. Тем более в научно-гуманитарных исследованиях, если они предметны и основательны, определения изобретают не в начале, а в конце пути, да и то в силу «неизбежности в смирении» — выражение, которое для эпистемологов с не гуманитарным образом мыслей должно звучать вопиющим диссонансом. В жестких условиях нового, совсем не риторического ускорения хода вещей в мире, когда все труднее встречаться с друзьями и общаться с коллегами, — попробуем все же *переспросить*: «гуманитарная эпистемология» — *was ist das?*

2. Критика «не чистого» разума

Если перевести термин «гуманитарная эпистемология» на язык той традиции, которая способна уберечь этот термин от самозванства, — то наиболее близким ему нужно признать термин «философия гуманитарных наук»⁹.

Строго говоря, этот термин еще и сегодня не является вполне закрепленным и распространенным; о философии гуманитарных наук, не говоря уж о гуманитарной эпистемологии, не приходится говорить как о чем-то понятном и надежном, как говорят, например, о *philosophy of science* («философии науки») в области эпистемологии естествознания. Тематизируемый здесь термин приходится не столько излагать, сколько «вводить», употребляя кавычки. Для того чтобы проблематизировать ту, по-гегелевски выражаясь, «реальность понятия», которая составляет содержание нашего терминологически не вполне закрепленного и обоснованного термина, необходимо, как кажется, принять во внимание, по крайней мере, *пять* не очевидных обстоятельств систематического и исторического порядка.

Во-первых, принципиальное *философское* осмысление гуманитарного знания и познания — явление довольно позднее. Гуманитарные науки должны были сначала сложиться и выделиться в относительно самостоятельные и институализированные (университетские) дисциплины, — а это произошло только в XIX в., — для того чтобы сам факт этих разнообразных научных дисциплин мог быть вообще осознан философией как нечто целое и, более того, как такое «иное», перед лицом которого великая философская традиция оказалась перед необходимостью радикального переосмысления своего же «наследия». Такое переосмысление — «трансформация философии», по формулировке Карла Отто Апеля¹⁰, — стоит в прямой связи с *выдвижением гуманитарных наук в центр философской проблематики*.

Этот тектонический и многозначный процесс начинается в конце XIX в. и составляет, как можно заметить, некую проблемную сердцевину философии XX в., можно сказать, — *магистральный сюжет*, не завершенный и поныне.

Во-вторых, генеральная и «гениальная» стадия трансформации философии приходится на «столетнее десятилетие» (выражение русского писателя Евгения Замятина) 1914—1923 гг.: начиная с этого, парадигматически переходного, десятилетия, резко изменился и стал иным сам исторический мир — настолько, что снова и по-новому, как во все «последние времена», проступили на свет исторического дня какие-то изначальные формы общественно-исторического опыта; «стало видимо далеко во все концы света», как сказано у русского классика XIX в. В указанные считанные годы и на Западе, и в России произошло центральное событие того магистрального сюжета, о