

Методология истории и философии науки

УДК 101

DOI: 10.15372/PS20240510

EDN: LUUNYP

С.А. Смирнов**ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: ПРОБЛЕМА МЕТОДА**
Предварительные заметки

В работе представлено проблемное пространство методологической работы, посвященной историко-философским исследованиям. Автор, с одной стороны, дает небольшой обзор различных оснований, которые выкладываются теми или иными авторами, занимающимися историей философии, с другой стороны, делает попытку показать в целом всю архитектуру методологических подходов к истории философии.

Первая часть статьи посвящена так называемой исторической топике. Автор показывает, что в целом, если мы говорим об истории философии, то тема исторического требует отдельного разбора. Автор выделяет в исторической топике позиции, топы, согласно которым вычленяются те или иные аспекты исторического – это такие как событие, свидетель – участник события, рассказчик, историк, историограф, философ (методолог) истории, идея истории. В зависимости от того, через какой топ рассматривается тема исторического, в зависимости от этого история философии будет выглядеть по-разному, рассматриваться с разных позиций.

Вторая часть работы посвящена выделению двух направлений историко-философских исследований: контекстуалистскому и апроприационистскому (присваивающему) подходам. На основе обзора существующих работ в статье обсуждаются крайности и превращенные формы этих подходов, которые заключаются в том, что либо историк философии уходит в антикварно-музейный жанр истории философии, превращая ту или философскую работу в мертвый артефакт (текст), либо присваивает себе работы философа в угоду актуальным проблемам современной повестки.

В работе делается попытка преодолеть крайности превращенных форм историко-философских исследований за счет вывода позиции историка философии в метаплан, согласно которому необходимо понимать не столько контекст той или иной работы, не столько отклик на современную повестку, сколько тот исток, который был основанием для прецедента философствования. Никакой сам по себе исторический контекст и никакая современная повестка не могут дать ответ на вопрос: что послужило тайной творения того или иного философского произведения. Но именно осмысление истока философского произведения и дает возможность понять сам акт, прецедент философствования как он есть, без уходов в превращенные формы.

Ключевые слова: история философии; метод; событие; история; историческая тематика; свидетель; историография; историк философии; исток; контекст; реконструкция; контекстуализм; апроприация; культурная политика

S. A. Smirnov

HISTORY OF PHILOSOPHY: THE PROBLEM OF METHOD

Preliminary notes

The work presents the problem space of methodological work devoted to historical and philosophical research. The author, on the one hand, gives a short overview of the various foundations that are laid out by certain authors involved in the history of philosophy, on the other hand, he makes an attempt to show in general the entire architectonics of methodological approaches to the history of philosophy.

The first part of the article is devoted to the so-called historical topic. The author shows that in general, if we are talking about the history of philosophy, then the topic of the historical requires a separate analysis. The author identifies in the historical topic positions, tops, according to which certain aspects of the historical are singled out – these are such as an event, a witness-participant of an event, a storyteller, a historian, a historiographer, a philosopher (methodologist) of history, the idea of history. Depending on through which top the topic of history is viewed, depending on this, the history of philosophy will look different and be viewed from different positions.

The second part of the work is devoted to highlighting two directions of historical and philosophical research – contextualist and appropriationist (appropriating) approaches. Based on a review of existing works, the article discusses the extremes and transformed forms of these approaches, which consist in the fact that either the historian of philosophy goes into the antiquarian-museum genre of the history of philosophy, turning this or a philosophical work into a dead artifact (text), or appropriates the work of a philosopher for the sake of current problems on the modern agenda.

The work makes an attempt to overcome the extremes of transformed forms of historical and philosophical research by bringing the position of the historian of philosophy into a meta-plan, according to which it is necessary to understand not so much the context of a particular work, not so much the response to the modern agenda, but rather the source that was the basis for the precedent of philosophizing. No historical context in itself and no modern agenda can answer the question – what served as the secret of the creation of this or that philosophical work. But it is precisely the understanding of the source of a philosophical work that makes it possible to understand the act itself, the precedent of philosophizing as it is, without resorting in transformed forms.

Keywords: history of philosophy; method; event; history; historical topic; witness; historiography; historian of philosophy; source; context; reconstruction; contextualism; appropriation; cultural policy

Начало

Читая то или иное исследование по истории философии, ту или иную историю про очередного философа (философов), иногда весьма захватывающую, иногда не очень, почти всегда ловишь себя на мысли, что имеешь дело с неким «рассказом о...», повествованием, то есть нарративом. А вся история философии превращается в длинный

нарратив (что нынче модно), в некое многотомное собрание рассказов, в которых толпятся рассказчики, сочинители, повествователи, соревнующиеся друг с другом по части того, кто интереснее расскажет про того или иного философа.

И вот мы уже имеем не одну и не две биографии Л. Витгенштейна, который вроде никак не укладывался в этот жанр. Или имеем даже биографию М.М. Бахтина, автора, крайне неудобного для биографического жанра.

В этом бесконечном нарративе кто-то больше увлекается личным впечатлением, субъективным отношением, новомодными трендами и современными вызовами и фактически присваивает, даже приватизирует своего героя, от которого почти ничего не остается своего, только имя и годы жизни. А кто-то внимательно присматривается к контексту, к эпохе, пытаясь уловить дух того времени, в котором творил его герой, и, идя от контекста, старается схватить и удержать содержание его мыслей и трудов.

Историографы, внимательно наблюдая за этими пристрастиями, выделяют контекстуалистский и апроприационистский (присваивающий) подходы¹, выделяют различные жанры и методы в истории философии², обсуждают пристрастия и предпочтения тех или иных историков философии.

Вместе с тем всякий раз ловишь себя на мысли, что при обилии этого многотонного нарратива и разных пристрастий ты не совсем понимаешь, почему у автора очередной истории философии получился рассказ именно такой, а не другой. Каким методом он пользовался? Какими инструментами? Он как-то артикулирует свой метод или просто рассказывает историю, основываясь на своих предпочтениях и пристрастиях, на своих интересах и своем вкусе, на своих представлениях о том, что можно считать за настоящую философию, а что можно игнорировать и не включать в философский канон? Такая избирательность границит с явным пренебрежением и просто незнанием иного типа философствования³.

¹ Как это подмечено замечательно точно и тонко в современной работе, посвященной аналитической истории философии [5].

² Например, как известно, Р. Рорти, выделил пять жанров в истории философии (именно жанров): историческая и рациональная реконструкция, доксография, история духа (Geistesgeschichte), интеллектуальная история [22]. Не будем специально останавливаться на них, благо, это было сделано уже много раз до нас. Отметим только, что Р. Рорти имел в виду именно жанры, а не методы. Причем, в реальности они воплощаются в разные гибридные формы.

³ Р. Рорти упоминает тот факт, что американская история философии долгое время не замечала немецких, британских и французских идеалистов, неокантианцев, экзистенциальных мыслителей и феноменологов [22, с. 135]. Добавим, что историки философии

Полагаю, что в истории философии научности будет столько, сколько в ней будет выстроенных, артикулированных методов работы, отрефлексированных, отстроенных способов исследования. Какова будет предъявлена методология, какие могут быть представлены верстаки инструментов мыслительной исследовательской работы?

Ведь что такое метод? Это способ построения своего предмета. От того, каков будет метод в истории философии, от этого зависит и ее предмет. Причем не метод в узко инструментальном изводе (как то: интерпретация, реконструкция, комментирование и др., на них предмет не строится), а в смысле своей парадигмальной оптики. Как настроишь свое умозрение, так и увидишь свой предмет. Как в свое время настраивал свою оптику И. Кант, конструируя свои идеальные объекты, выстраивая предмет математического естествознания.

В разной оптике, разумеется, будут и разные версии историй философии. Более того, исследователь, изучающий другого философа, чтобы понять его, должен не пересказывать его суждения, а вскрывать исток его мысли, метод его мышления, показывая въяе феномен этой мысли – смотрите! И тогда история философии перестает быть

на обоих континентах также не замечают философии в России, какой бы она ни была. Понятно, почему. Немецкий философ М. Хагемайстер отметил еще в 1995 году, что трудно западным философам доказать, что, например, идеи П.А. Флоренского – тоже философия, только другая. Ему немецкие коллеги говорили, что тексты русских мыслителей совершенно не относимы с точки зрения западных экспертов к жанрам современного европейского философствования. Правда, сам М. Хагемайстер добавляет, что он все же занимается историей духовной культуры, а не историей философии в узко профессиональном смысле. Кстати, немецкая публика также не воспринимает и французских мыслителей, типа Ж. Деррида или М. Фуко. [27, с. 62–63]. Другой исследователь Э. ван дер Звеерде, отмечал, что русские философы и сейчас, и в советское время, гораздо больше знали о западной философии, чем западные философы знали о русской. Возникает вопрос – почему? [8, с. 132]. И это при том, что, как отмечает Н.В. Мотрошилова, философия в России пересекалась и активно взаимодействовала с мировой философией и небезуспешно, ведя параллельный исследовательский поиск, всегда внимательно относясь к тому, что происходит в западной философии, выстраивая именно мировой, а не местечковый, философский дискурс [20, с. 12 и др.]. Э. ван дер Звеерде добавляет, что русская философия всегда вносила свой неповторимый и качественный вклад в мировую философию. И неважно, откуда философ, важно, что он говорит другим. Кстати, когда спросили Ю. Хабермаса в 1989 году о том, что известно на Западе о философии в СССР, тот выделил два имени – Л.С. Выготского и М.М. Бахтина: «...теория языка Выготского, а также новейшие исследования по теории языка, продолжающие эту традицию. Такого рода теория может быть весьма продуктивно соединена с концепцией Мида, с одной стороны, и Пиаже – с другой. Большое влияние на Западе оказывают идеи Бахтина. При этом речь идет как о его теории культуры, которая содержится в книге о Рабле, так и его теории языка, которую я в большей или меньшей мере рассматриваю как марксистскую интерпретацию взглядов Гумбольдта» [26, с. 108]. М. Хагемайстер подтверждает, что М.М. Бахтин является самым почитаемым и дискутируемым русским автором на Западе [27, с. 60].

вспомогательной дисциплиной, о нужности которой спорят историки, а становится не просто поводом к разговору, но, собственно, постоянной практикой философствования. Приобщаясь к другому философу, я, исследуя (идя ему след в след) эту историю, смотрю «по ту сторону Свана», «поверх барьеров», стараюсь заглянуть за плечи передо мной стоящих, и узреть не самого даже философа, а тот исток, благодаря которому была рождена мысль его, и тогда у меня будет шанс понять собственно его историю из нее самой, ответить на вопрос: вот оно как, вот, что на самом деле случилось!

Тем самым корень метода в истории философии запрятан в попытке воссоздания способа мысли другого философа. Уходит ли при этом исследователь в исторический контекст или присваивает себе другого автора, это уже зависит от ориентации исследователя, его самоопределения в самой философии: кто-то тяготеет к прошлому контексту, кто-то тяготеет к современным проблемам. Ведь как бы я ни изучал другого философа, никакая реконструкция контекста и никакие современные философские проблемы не помогут мне найти ответ на вопрос об истоке его мысли. Никакой антураж эпохи, никакие документы, свидетельства, никакие подробности биографии философа как отдельного частного лица, его дневники и переписка, равно как и никакие новые современные вызовы и контексты не дадут мне ответа на главный вопрос: в чем тайна и исток этого творения?

В таком случае имеет смысл попытаться отрефлексировать: что есть методология историко-философского исследования? Какие она использует инструменты?

А для начала выделим первый аспект в истории философии, часто весьма слабо осознаваемый: сколько истории есть в истории философии? Каково место истории в историко-философском исследовании?

Историческая топика

Знатокам кинематографа известен старый фильм А. Куросавы «Расемон». В нем завязкой сюжета послужил случай (история!), произошедший в лесу. Однажды самурай ехал по лесу со своей девушкой. На них напал разбойник. Завязался бой. В кустах оказался крестьянин, поехавший в лес заготавливать хворост. Он оказался свидетелем того, что там произошло.

Потом все участники события рассказывали на суде о том, что на самом деле (!) случилось в лесу. То ли самурай убил вероломного разбойника, защищая девушку, то ли разбойник убил самурая или тот вообще трусив, убежал, бросив свою девушку, то ли случайно девушка убила сама разбойника, защищаясь от него.

Все участники произошедшего рассказывали свою версию. Так что все-таки случилось на самом деле? Над этим вопросом пришлось поломать голову судье, которому надо было принять справедливое решение, вынести вердикт.

Собственно, с этого и начинается всякая история. С *события*. Потом про эту историю будут рассказывать очевидцы, потомки, разные самозванцы, выдавая свои версии за истинную историю. Этот случай может разрастись до множества версий, увеличиться в своих масштабах, стать глобальным событием. Как, например, молящийся Христос, сидя в саду, когда спали его ученики, стал потом Богом. А изначально это был всего-навсего эпизод в саду. Сидел человек и молился в саду, борясь со своим страхом, без ритуалов и без храмов. Один. Великий Миф был создан уже потом.

При рассказе рассказчик прибегает к разного рода обоснованиям, аргументам, опираясь на свои доводы. А в пределе всякий рассказчик прибегает к помощи высшего судьи, давая клятву на священном тексте, обещая говорить правду, только правду и ничего, кроме правды.

В общем, так или иначе нам не избежать выкладывания определенной исторической топики, то есть системы мест, в которых обозначаются разные позиции и разные оптики на предмет того, что есть история (см. рис. 1).

Первым топом, как уже мы сказали, выступает собственно изначальное, то, что произошло: должна произойти история. В нашем случае, если говорить об истории философии, должен произойти, случиться прецедент философствования. Должно случиться, свершиться *событие мысли*! Этот случай должен быть признан как прецедент. Он должен случиться. Как случай. И тут вдруг! Вдруг выходит «Трактат» Л. Витгенштейна и мир философии изменился.

Масштаб становится понятен не сразу. Хотя в случае с гениальными авторами масштаб событийности понятен почти сразу. Так было в случае с Л. Витгенштейном, с М.М. Бахтиным, И. Кантом, Сократом.

Итак, на нашем рисунке внизу это самый нижний топ. В нем выделяется позиция *авторов* и *участников* истории, события. Кто-то творит событие. А кто-то присутствует при этом событии. Автор прецедента выступает творящим это событие. К примеру, он издает книгу. Или публикует статью. Например, А. Эйнштейн, работая в патентном бюро, опубликовал статьи по теории относительности. И тут вдруг! Автор совершает публичное высказывание, которое получает сильный отклик. Масштаб отклика осознается не сразу.

В любом случае должно совершиться событие, но такое, о котором его участникам и свидетелям хочется рассказать. Можно ведь

рассказывать много чего, можно распространять и сплетни, легенды, байки, как их собирал в свое время Геродот (разные легенды и истории, из чего и получилась его первая «История»). Но можно пытаться рассказать про то, что кажется тебе, рассказчику, важным и значительным. Настолько значительным, что из него и складывается последующая история.

Тогда появляется второй топ. Топ *рассказчика*, повествующего про то, что произошло. Этот рассказчик был очевидцем, свидетелем произошедшего. Или он выдает себя за такого свидетеля. И тогда этот свидетель выступает важным носителем важного свидетельства, рассказа о случившемся. Тогда история, кроме того, что выступает случаем (событием), становится рассказом, первой версией нарратива. Этот случай может произойти давно, уже уйдут в мир иной его участники и сам автор прецедента. Но желание рассказать, пересказать, поведать другим о том, что произошло, все равно вновь возникает, поскольку в сохранившихся рассказах (устных и письменных) новые рассказчики обнаруживают лакуны, дефициты, недостаток сведений, документов. И тогда рассказ вновь возобновляется в пределе, вплоть до создания мифа, легенды о том, что произошло. А при дефиците сведений и документов (или вовсе их отсутствии) рассказчик начинает творить своего героя, создавать его образ, творить уже свою историю, как это пытался сделать Ю.М. Лотман, сотворяя своего Н.И. Карамзина [14]. Сотворяя красиво и вполне правдоподобно. Степень правдоподобия, впрочем, зависит от таланта рассказчика.

Таким образом, эти рассказы множатся, собираются в целые тома, формируется целая традиция рассказывания о случившейся истории. Формируется нарратив. И тогда надстраивается новый топ, в котором появляется новая позиция, позиция собственно *историка*, который собирает истории, собирает свидетельства, документы, сравнивает и сливая разные истории. Так создавалась первая история, «История» Геродота. Или история Диогена Лаэртского «О жизни, учениях...»⁴.

Со временем возникает необходимость анализа уже этих историй. И тогда надстраивается новый топ, топ *историографа*, толкующего историю об истории. Его предметом истории становится уже не само событие, а то, что и как про него рассказывается в других историях.

⁴ Р.Дж. Коллингвуд тонко заметил, что история, строго говоря, не занимается самими по себе событиями. История – это не рассказ о событиях. Историка, в отличие от естествоиспытателя, не интересует рассказ о событиях как таковых: «Он занимается только теми событиями, которые представляют собой внешнее выражение мысли, и только в той мере, в какой они выражают мысли. В сущности, он занят только мыслями. ... В определенном смысле эти мысли сами представляют собой события, случившиеся во времени» [12, с. 207].

Мы тогда имеем дело с историографией, историей об историях, в которых показывается разнообразие подходов и версий.

При этом выясняется, что историк, рассказывая историю, выстраивая свое уже собственно историческое исследование, исходит из определенных оснований, методологических допущений, опираясь на определенные исторические парадигмы, установки, выработанные в процессе развития исторической традиции. И тогда мы выделяем в топике еще один топ, собственно *методологический*, в котором выделяется позиция *методолога, философа истории*, предметом которого является уже не само событие и не история о нем, а основания истории, здесь речь идет о том, какие исторические парадигмы выработаны в истории, какие методологические установки ставятся в основание исторического исследования⁵.

Например, долгое время в истории доминировала *естественно-научная парадигма*, согласно которой история рассматривалась как такой же *объективный процесс*, который происходит в природе. История, согласно этой парадигме, выстраивается как объективная наука, имеющая дело с естественными процессами, только происходящими в социокультурной реальности, а социум выступает как объект, наделенный естественными сущностными признаками. Любое историческое событие здесь выступает «природным объектом», частью процесса, явлением, детерминированным этим процессом. Например, для марксистской историографии история выступала естественно-историческим процессом, имеющим свои законы. Поэтому, согласно учению о смене общественно-экономических формаций, капитализм неизбежно должен смениться коммунизмом. По этой же логике рассматривалась история науки, история философии: как смена философских учений, венцом которых выступала марксистско-ленинская философия. По этой же логике Г.В.Ф. Гегель писал и свою «Историю философии», конец которой венчал его же собственный Абсолютный Дух⁶.

Мягкой разновидностью этой процессной (объектной) парадигмы выступают уже разного рода ответвления и приложения, например,

⁵ См. об онтологических установках [23].

⁶ Такая объектная, естественнонаучная парадигма живуча, она популярна до сих пор, но будучи оторванной от живой действительности, она трансформировалась в свою превращенную форму, в доксографию, в которой перечисляются в хронологическом порядке учения и биографии философов, живших в разные эпохи, сменявших друг друга. В разных версиях концом подобных исторических доксографий были разные пределы. Если это Хайдеггер, то его венцом было учение о бытии, и вся история философии выступает для него тогда историей бытия. А концом и кризисом философии тогда становится то, что философия утеряла бытие. Задача, по Хайдеггеру, состоит тогда в том, чтобы вернуть в философию ее исток – бытие.

эстафетные и кумулятивные теории по истории идей, истории науки, истории философии⁷. Согласно этим направлениям, история есть эстафета накопления и передачи знаний от поколения к поколению, по мере накопления знаний формируются библиотеки, архивы. В таких знаниевых эстафетах вырабатываются механизмы и практики работы со знаниевыми образцами. И либо в эстафете новое поколение учится у предыдущих (и тогда Платон выступает посредником по научению как носитель образца решения задачи), либо, наоборот, новое поколение по-новому решает задачу, которую ранее предыдущие поколения решить не смогли.

Другой парадигмой выступает *нарративный подход*, согласно которому мы имеем дело не с реальностью события, а с реальностью рассказывания о событии. В зависимости от интересов и оснований рассказчика, автора нарратива, мы имеем дело с разными историями. В них можно выделить определенные нарративные сценарии и стратегии, и тогда предметом становится нарративная стратегия, стратегия рассказчика. Такой нарративный подход стал активно использоваться во всех гуманитарных науках, включая философию, историю, психологию [29]⁸. В таком случае мы имеем не историю того, что случилось, а историю того, кто, как и почему об этом рассказывает. Поскольку все равно мы попадаем в необходимость рассказа, мы так или иначе узнаем о событии из рассказов: от свидетелей, очевидцев, от тех, кто услышал от другого и т. д. А потому мы не узнаем истинного ответа на вопрос, что же на самом деле произошло, но мы можем корректировать наш рассказ, управлять своим рассказом, выстраивать нарративные стратегии и воздействовать своим нарративом на других.

Третьей парадигмой выступает *событийная парадигма*, согласно которой никакого процесса (в духе первой парадигмы) в истории нет и быть не может. А нарратив всегда вторичен. На первом месте стоит всегда то, что случилось. Должно случиться событие. Оно должно быть понято из самого себя как прецедент, и природу этого прецедента надо явить, понять и показать как уникальный феномен. При такой

⁷ См., напр. теорию эстафет М. А. Розова [21].

⁸ Многие, увлекаясь этим подходом, начинают путать цели и средства. Строго говоря, нарративный подход все же только подход. То есть инструмент, способ. Он может быть использован как инструмент, как средство. Но если он становится основанием для выстраивания целой науки, направления, нарратологии [28], которая ничего вокруг себя не видит, кроме повествования, которое застит глаз исследователя, не способного распознать за рассказом действительную жизнь, то тогда мы рождаем новую квазионтологию. С нарративным подходом произошло именно это. То же самое происходит, например, с языком программирования, с помощью которого айтишники-системщики описывают миры. Они в том числе забрали у философов понятие онтологии. Вместе с тем, М.М. Бахтин давно уже сказал: мы сквозь текст обязательно упрямся в человека.

парадигме история всегда событийна, аисторична. То есть случаи и события в истории мысли всегда выступают как уникальные прецеденты, не выводимые из прошлого. И единственный метод, которому доступно знание об этой событийности – это метод феноменологического погружения-проникновения. Здесь не работают реконструкции, интерпретации, не работает контекстуализм.

Это означает, что П.Я. Чаадаев не выводим ни из какой философской традиции (чего, собственно, и не было), Л. Витгенштейн не объясним ни из какой британской или австрийской истории мысли. И М.М. Бахтин не выводим ни из какого Г. Когена или Э. Гуссерля, несмотря на то, что они, по его признанию, оказали на него влияние. А М.К. Мамардашвили нельзя считать марксистским философом, несмотря на то, что он, как и его однокашники, начинал с разбора и анализа Логике «Капитала» К. Маркса.

Прецедент, то есть акт мысли философа, в этом смысле случается, как вспышка, не детерминированная ничем извне, не объяснимая из внешних факторов. И потому никакой анализ среды, в которой рос и развивался философ, никакое социальное окружение, никакой культурный контекст не могут объяснить феномен события мысли. Поэтому при такой парадигме никакой контекстуализм не работает. Можно сколько угодно изучать социокультурный контекст, рыться в архивах, находить какие-то документы, свидетельства, но они не объясняют исток мысли автора.

Более того, при одном и том же контексте будут рождаться мыслители, радикально не похожие друг на друга. Хотя они относились к одному поколению, учились вместе, ходили на лекции к одним преподавателям, дышали одним воздухом, спорили за кружкой пива, были участниками-создателями одного философско-методологического кружка, но стали принципиально разными мыслителями. Например, Г.П. Щедровицкий и М.К. Мамардашвили.

Итак, в зависимости от того, какие основания мы закладываем в понятие истории, в зависимости от этого мы фактически рассказываем про разное. Кто-то рассказывает про экзистенцию (К. Ясперс)⁹, кто-то

⁹ Хотя необходимо отметить, что в версии К. Ясперса никакого историзма как раз и не наблюдается. Как заметил М.К. Мамардашвили, посвятивший этому специальную работу, здесь имеет место явное пренебрежение принципом историзма, и вообще отказ от рассмотрения связей, преемственности, традиций. Мыслители у К. Ясперса представлены как отдельно взятые фигуры, духовные учителя, вне всяких связей и вне всякой последовательности, как образцы, к которым современник должен обращаться за назиданием. Они представлены как отдельные изолированные духовные миры, в которых зашифрован некий духовный опыт. История и философия предстает как серия опытов, которую мы вдруг захотели бы пройти заново вместе с нашим Одиссеем (Ясперсом), чтобы найти потерянный в своих продуктах дух, чтобы в знаниях – этих окаменелостях духа – вычитать назидательные позиции сознания» [16, с. 233–234].

про историю эпистем (М. Фуко), кто-то выстраивает историю философии как историю научных знаний, кто-то рассматривает историю философии как историю учений о бытии, и видя, как философия отказалась от бытия, делает вывод о конце философии (М. Хайдеггер). А кто-то отказывается от персоналий и рассматривает историю философии как историю понятий, идей, концептов, имеющих самостоятельную биографию¹⁰.

Но, оглядываясь назад, мы видим, что так или иначе все позиции в исторической топики выстраиваются на фоне символического горизонта, на фоне онтологического предела, если угодно, с *точки зрения Бога*. Во всяком случае, все истории претендуют на свой смысл, на свою телеологию. Потому что так или иначе все исторические повествования и все события проверяются и претендуют быть оправданными на фоне символического горизонта. Все претендуют на то, чтобы быть признанными в своей правде, поскольку каждый автор, разумеется, стремится быть искренним, говорить на грани откровения, нести правду и только правду, и потому обязательно его правда должна быть услышана и учтена на Высшем суде Истории. И тогда мы имеем дело с предельным топом, сакральным местом, *точкой Бога*, горизонтом, на фоне которого проверяются все до этого развернутые исторические позиции и исторические практики¹¹.

¹⁰ В. Л. Махлин, например, выделяет англо-саксонскую историю идей, французскую историю ментальностей и немецкую традицию «духовно-исторических» исследований. Предметом последней являются «не сами по себе идеи, сознание, мировоззрение, теория или мышление, но именно исторический “речевой поток”, речевое мышление, причем не в единственном, а во множественном числе» [3, с. 852]. Поэтому, начиная с Дильтея, «науки о духе» понимаются как дисциплины, предметом которых является исторический опыт в широком смысле слова (от религии до политики и экономики). Духовно-исторические исследования во всем и везде ищут личность, как Бахтин везде слышит живые голоса и видит скрытый образ автора [3, с. 852]. Дополним Махлина. Третье поколение школы «Анналов», заявившая историю ментальностей, видела за этим призыв вернуться к человеку, строить историческую антропологию, преодолевая архивность документов и академизм дисциплинарного подхода. «Новая историческая наука» вновь отправилась на поиски «живого человека» [11].

¹¹ Этот топ «точка Бога» фактически воспроизводится в разных версиях у М. Хайдеггера, Г.-Г. Гадамера и других, приписывающих Истории самостоятельную всемирную волю, в силу действия которой «в действительности не История принадлежит нам, а мы принадлежим Истории» [7, с. 335]. Гадамер имел в виду историзм самого исторического мышления, нашу принадлежность исторической традиции, преданию, благодаря чему сама история становится *действенной*: «Подлинное историческое мышление должно мыслить также и свою собственную историчность. Лишь в этом случае она перестанет гоняться за призраком исторического объекта как предмета прогрессирующего исследования и научится познавать в этом объекте свое другое, а тем самым познавать свое как другое. Истинный исторический предмет является вовсе не предметом, но единством своего и другого – отношение, в котором коренится действительность как истории, так и исторического понимания. Удовлетворяющая фактам герменевтика

В итоге у нас получается историческая топка, приведенная на рис. 1.

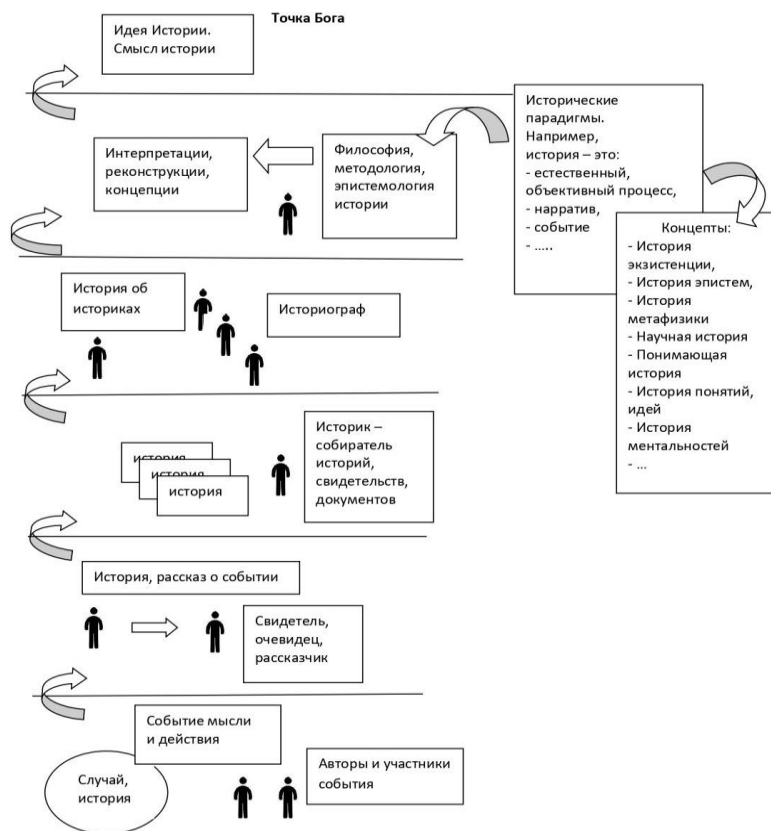


Рис. 1. Историческая топка

призвана выявить действительность истории в самом понимании. Речь идет о том, что я называю *«историей воздействий»*. Понимание по существу своему является действенно-историческим свершением» [7, с. 354–355]. Выделенное курсивом немецкое *Wirkungsgeschichte* Ф.Р.Анкерсмит перевел как «действенная история» [1, с. 301, с. 577]. Фактически вслед за Гадамером Анкерсмит признает, что об историке и его работах мы должны судить не в эпистемологических, а в онтологических терминах [1, с. 277]. В пределе это означает, что через историка должна заговорить сама История, то есть бытие, а историк становится его органом, выразителем, голосом. Этот далеко идущий вывод означает то, что историк становится поэтом, которого М. Хайдеггер рассматривал как орган бытия.

Итак, мы показали некоторую историческую топику, выделив в ней несколько позиций, в совокупности обозначающих пространство исторического. Они, как матрица, настраивают нашу оптику на конкретный материал по истории философии. Выделяем ли мы в ней собственно событийный ряд, или имеем дело с текстами, или занимаемся интерпретацией, или реконструируем событие, или выстраиваем метафизику целого¹². В таком случае не имеет смысл спорить, в чем заключается историзм истории философии. Он разный.

Упомянутый уже Р.Дж. Коллингвуд вообще считал, что предметом исторического знания является то, что воспроизводится в сознании историка [12, с. 288]. Предмет, изучаемый историком – это определенная мысль, а ее изучение связано с ее воспроизведением в сознании историка. Но чтобы это могло произойти, мысль историка должна быть вместилищем другой мысли [12, с. 291]. Для исторического знания в таком случае, полагает Р.Дж. Коллингвуд, предметом являются не объекты, не события, не тексты как таковые, а сам акт мышления другого, воспроизведенный в мышлении историка. Это означает, что историческое мышление всегда рефлексивно, ибо рефлексия – это мышление об акте мысли. Поэтому чтобы конкретный акт мысли (другого философа, например) стал предметом истории, ему необходимо быть не только актом мысли, но актом рефлексивной мысли [12, с. 294–295].

Эти замечания английского философа истории, как бы к ним ни относились, показывают, что нет истории ни чисто эмпирической, ни чисто теоретической, ни метафизической, ни событийной, ни материальной. Если что-то происходит и становится фактом истории, то происходит благодаря тому, что осознается автором происходящего и рефлексивно пропускается через мышление того, кто осмысляет происходящее. Историк в любом случае занимается не пересказом чужих мыслей и не рассказом прошедших событий, он занимается рефлексивным анализом того, что мыслит другой по поводу происходящего. И только тогда можно говорить, что действительно что-то произошло, стало фактом истории, если пропущено через акт рефлексии. Фактом может быть именно отслеженный, отрефлексированный момент события. Если что-то проходит мимо рефлексивной работы, если оно проходит мимо сознания историка, то значит его и не было.

¹² Р.Дж. Коллингвуд отмечал, что «философ в той мере, в какой он думает о субъективной стороне истории, является эпистемологом, а в той мере, в какой он думает о ее объективной стороне, – метафизиком» [12, с. 7].

Контекст vs апроприация

На фоне выше сказанного проследим то, как выстраиваются разные версии метода уже, собственно, на материале истории философии: какие направления и подходы обозначаются в разных историко-философских исследованиях¹³.

Например, на материале аналитической истории философии выделяются так называемые контекстуалистский и апроприационистский подходы.

Контекстуалисты полагают, что история философии должна находиться в пределах того языка и тех исторических реалий, в которых создавались соответствующие тексты [5, с. 10]. Контекстуалистов по большей части не интересуют современные дискуссии и современный дискурс, они стремятся реконструировать исторический контекст по принципу «как было на самом деле», что в принципе невозможно (см. выше историческую топику) [5, с. 12]. Но в таком случае, стремясь точь-в-точь реконструировать исторический контекст, контекстуалисты загоняют себя в жанр антикварно-музейной истории философии, помещая себя сугубо в тот контекст и занимаясь прежде всего толкованием текстов, написанных в прошлые эпохи. Но текст сам требует интерпретации, а контекст требует реконструкции, замечает М.Н. Вольф, один из авторов упомянутой работы.

Сторонники же присваивающего подхода (апроприационизма) полагают, что идеи прошлого следует переводить на современный язык и встраивать в современные дискуссии, то есть фактически присваивать [5, с. 10]. Они полагают, что история философии выступает источником для идей и аргументов в современной философии. Поэтому сохранение интеллектуального наследия заключается не в правильном историческом изложении идей того или иного философа, а в том, что его мысли могут послужить источником готовых решений для вечных проблем философии, актуализированных в современных условиях. Поэтому апроприационисты не нуждаются в реконструкции полной и достоверной картины прошлых контекстов.

М.Н. Вольф справедливо замечает, что в таком случае мы утрачиваем собственную мысль философа прошлого, выраженную на его языке, получая взамен либо выхолощенную логическую структуру, либо интерпретации и пересказ, которые будут очевидным искажением исходных мыслей [5, с. 10–11].

М.Н. Вольф добавляет, что философия предполагает работу прежде всего не с фактами (что это такое, здесь ответа пока нет, см. о

¹³ См. также обзорные статьи, посвященные этому вопросу: [9; 13; 15; 19].

событийности в исторической топике), а с аргументацией, которую используют философы. На это обращают внимание апроприационисты, полагая, что как таковых фактов (что было на самом деле) вообще-то нет и быть не может. Мы можем иметь дело только с нашим отношением, нашим толкованием и нашей аргументацией, которая зависит от нашего самоопределения в философии и от нашего понимания современных вызовов и современной философской повестки.

М.Н. Вольф, ссылаясь на других авторов (И.Ш. Зарка и др.) точно замечает, что в погоне за антиквариатом в духе идеологии сохранения и охранения контекстуалисты теряют главное – сам контекст. Они занимаются толкованием текстов, но очевидно, замечает Зарка, что смысл текста запрятан не в тексте, а в контексте, в котором он был создан. Вне исторического контекста этот текст обесмысливается (цит. по: [5, с. 18])¹⁴.

Итак, в пределе, присваивающий подход, фиксирует М.Н. Вольф, будучи проблемно-ориентированным, аисторическим подходом, «не отказывается от тщательного изучения текстов прошлого, но при этом смещает фокус исследования текстов на установление содержащихся в них готовых аргументов ..., чтобы использовать их ... для решения современных философских проблем. Он противопоставлен откровенно антикварному контекстуалистскому подходу, который исследует кон/тексты прошлого для своего собственного блага без учета нужд, задач и языка современной философии» [5, с. 20–21].

Со своей стороны замечу, что у обоих направлений остается непроясненной главная проблема – мы ниже остановимся на этом – *проблема времени*. Точнее, проблема пребывания человека во времени. Феномен исторического факта и исторического события упирается в эту проблему: что случилось, то есть что произошло, какое изменение в мире случилось после события, в силу чего мир стал другим? С разной степенью масштабности, в пределах жизни отдельного человека или в пределах жизни страны или мира. Но ответ на вопрос о событийности – это ответ на вопрос: что изменилось, то есть это вопрос о происшедшем во времени изменении, в силу которого человек изменился. И этот момент изменения и есть событийность. И. Кант написал свою «Критику чистого разума» и вбросил в мир, и мир изменился. З. Фрейд изобрел свой психоанализ и вбросил его в мир, и мир изменился. После «Трактата» Л. Витгенштейна мир стал другим. После перерождения М.М. Бахтина интеллектуальный мир стал говорить о карнавале и хронотопе, диалоге и полифонии. Язык мира стал другим.

¹⁴ Здесь, удивительное дело, И.Ш. Зарка перекликается с М.М. Бахтиным.

Этот поворот на время не может быть ухвачен ни как таковым контекстуализмом, ни как таковой апроприацией. Дело вообще не в этом. Время нельзя реконструировать, как его нельзя и присвоить. Реконструировать можно некий смысл, скрытый в написанном тексте, или можно переинтерпретировать на языке современной повестки. Но и то, и другое есть всего-навсего инструментальные действия и два разных отношения к фактически одному и тому же: либо ты реконструируешь текст, написанный ранее, и тебя интересует прежде всего тот исторический контекст, в котором этот текст был создан (и разные авторы проделывают это с разной степенью успешности в зависимости от таланта, подготовки, квалификации, старания и оснащенности), либо ты используешь идеи, изложенные в этом тексте, в современных дискуссиях и тебя интересует прежде всего современная философская (шире – культурная) повестка. Последнее также проделывается с разной степенью успешности.

Но эта разница ориентаций не отвечает на главный вопрос: а что произошло, господа? В чем событийность того момента, когда этот текст был порожден? Что случилось от того, что было вброшено это произведение тогда, и что в мире изменилось от этого? Что произошло с человеком, с автором, с читателем, произошел ли какой-то метаморфоз с ними и с миром?

Вроде попыткой построения такого подхода выступали стремления А.О. Лавджоя, идеи которого также обсуждаются в названной нами книге, написанной М.Н. Вольф вместе со своими коллегами. А.О. Лавджой полагал, что «цель историографического исследования выходит за границы познания прошлого, она гораздо более глобальна и заключается в том, чтобы “понять природу человека и его поведение”» [5, с. 37].

Стремясь преодолеть тупики и крайности названных подходов, М.Н. Вольф предлагает рассмотреть примеры, в которых показывается, что разные философы проделывают своим опытом подход, который М.Н. Вольф называет (вслед за Р. Рорти) «культурной политикой» или опытом практической философии [5, с. 211–227]. В этом подходе занятие историей философии (шире – философией) сочетается не только с практикой решения философских проблем, но и в целом с бытованием самой философии и ее местом в практиках решения современных социальных и культурных проблем. Не будем все пересказывать, это интересно описано в книге, но здесь главное заключается в том, что сам философ (здесь приведены кейсы Р. Рорти, Б. Кассен и М. Нуссбаум)¹⁵

¹⁵ Этот список можно продолжить. Философию как культурную политику активно практиковали такие разные философы, как Б. Рассел, Ж.-П. Сартр, М. Фуко, Ю. Хабермас,

выступают не столько толкователями текстов прошлого и не просто участниками собственно современных философских дискуссий, сколько активными игроками, встраивающими сам философский дискурс, его методологический ресурс в разные проекты и программы социокультурного развития. Например, М. Нуссбаум внесла свой вклад в разработку ИРЧП вместе с индийским коллегой А.К. Сеном. А Б. Кассен разработала уникальный проект словаря: «Европейский словарь философии: Лексикон непереводаемости».

Тем самым ставится вопрос гораздо шире, выводящий нас за пределы, собственно, и самой философии как академической науки и дисциплины: что есть история философии и что есть философия в своем практиковании, в своем делании сейчас и какую роль она может играть в решении насущных современных социокультурных проблем. Конкретнее: какую роль играет здесь сам философ, какую позицию он занимает? Это показывает, что философы так или иначе вынуждены выходить как за рамки контекстуализма, так и за рамки апроприации и становиться разработчиками и носителями новых социокультурных практик преобразования, улучшающих жизнь людей и приобщающих их не только к историческому наследию, но и помогающих как-то решать их проблемы, то есть находить место философских практик в культурной политике, делая эти философские практики фактором культурной политики¹⁶.

В широком смысле, полагаю, культурная политика – это деятельность, ответственная за создание мест, в которых происходит производство и распространение базовых смыслов, идей и ценностей, становящихся образцами и опорами, на которых держится инфраструктура духовного производства и крепится каркас культуры как сферы.

Ж.-Ф. Лиотар и многие другие (в России это Э.В. Ильенков, Г.П. Щедровицкий, Б.Г. Юдин и др.), которые были не только философами, но и активными общественными деятелями, участниками проектов социального переустройства. Необходимо учитывать, что они оставались при этом активными, действующими философами, включенными в культурную политику. Речь не идет о том, что человек бросает однажды философию и уходит в политику, в бизнес, в культурные практики, как, например, это сделал А. Кожёв, ставший известным европейским чиновником. Здесь важно понимать грань: именно сама философия как опыт, практика философствования становится одним из факторов культурной политики. Если философ бросает занятия философией и уходит в иную сферу, то это примеры другого рода.

¹⁶ В нашей стране есть этому многие примеры. Это проведение организационно-деятельностных игр под руководством Г.П. Щедровицкого; организация и проведение практик этических и гуманитарных экспертиз в лице Б.Г. Юдина и его коллег, а также создание И.Т. Фроловым и Б.Г. Юдиным «Института человека» и журнала «Человек»; разработка концепции развития личности, включая и уникальный эксперимент в Загорске, проведенный Э.В. Ильенковым и А.И. Мещеряковым и многие другие примеры.

Но тем самым мы опять приходим к тому, что спор о методе в истории философии напрямую зависит от самоопределения философа, от понимания им того, что есть для него философия: академическое занятие, культурная политика или социокультурная антропопрактика?

Пока в качестве гипотезы рискну предположить, что названные подходы, будь то контекстуализм или апроприационизм, названные Р. Рорти жанры, больше выглядят именно как ориентации, связанные с предпочтениями и вкусами историков философии, согласно которым они формируют свои философские списки. Но сама история философии, если она претендует на то, чтобы быть наукой, слабо вооружена методом работы, а авторы историй философии весьма редко артикулируют и редко выкладывают основания для своих историй. Вместо них на первый план выходят ценностные предпочтения, вкусы, пристрастия, личные биографии и учителя (вырос в такой среде, потому так и заговорил).

Понятно, что историк философии имеет полное право на свои предпочтения и пристрастия, но в таком случае мы всякий раз будем скатываться в крайности контекстуализма или апроприационизма: либо в антикварно-музейный жанр (руками не трогать!), либо в приватизацию чужого слова и чужой мысли, при которой от автора ничего не остается, только имя.

Архитектоника метода

Обсудив крайности подходов, их ограничения и тупики, обратимся ко второй части предмета: история философии – это история чего? Акцентируем то место в топике, в котором говорится о предметности истории. Зачастую в длинных курсах истории философии этот вопрос обсуждается слабо, точнее, он слабо артикулируется, не относится к самоопределению самого рассказчика этих академических историй.

Если строить историю как историю философских знаний, а под последними иметь в виду систему суждений и положений, концептов и учений, то история философии становится длинной вереницей-пересказом этих учений и концептов. А само философское знание здесь скорее носит характер учебного знания. Тогда мы получаем обычный школьный курс, философию в ее школьном понятии. Собственно, это и есть доксография. Именно к этому жанру возникает больше вопросов: зачем нужна история философии? Точнее, зачем нужна именно такая история философии?

Если история философии есть история жизни, трудов и дней конкретных философов, то история философии может быть представлена

в виде биографий, в которых эта жизнь представлена. Правда, здесь возникает вопрос: что включать в биографию философа и что нет, и где здесь собственно автор? Чем отличается такая биография от биографии, скажем, политического деятеля, ученого, актрисы, полководца? Тогда должен быть выстроен, собственно, биографический метод, который как метод до сих пор не выделен в истории философии, а представлен больше в виде прецедентов написания разных биографий, коих уже много.

Но самое сложное и трудно уловимое начинается тогда, когда предметом истории становится время. Точнее, человек во времени (см. выше). При таком выстраивании предмета уже не работает ни реконструкция, ни интерпретация, ни рассказы о философских учениях и концептах. Что значит почувствовать то время, человека в то время, его самого из него самого, как есть, мыслящего в то время и затем передать его мысль и его исток сейчас, в этом времени? При кажущемся искусственном ходе, направленном на сотворение этого автора, жившего в то время, пожалуй, это становится единственно возможным: сотворяя его, жившего в то время, ты имеешь шанс понять его в том времени и тем самым и почувствовать исток его мысли, рождающейся в то время, исток философского творения¹⁷.

В таком случае неизбежно самоопределение историка философии: что есть для него философия, что он сам хочет понять в ней как философ? Или он остается доксографом, пересказывающим чужие мнения¹⁸?

¹⁷ Ср. у М. Хайдеггера, его «Исток художественного творения». Здесь философ проделал замечательный опыт поиска онтологического истока художественного произведения. Но при реализации метода у М. Хайдеггера произошло самое непоправимое – у него исчез, собственно, сам автор творения. Он растворился как личность в глубинах бытия.

¹⁸ Р.Дж. Коллингвуд полагал, что историк не пересказывает чужие мнения и прошедшие события. Он ищет последовательность мысли, «вся история – история мысли ... Историк философии, читая Платона, пытается узнать, что думал Платон, когда он выразил свои мысли определенными словами. Единственный способ, каким это можно сделать, – продумывание платоновских мыслей самим историком» [12, с. 204–205]. Это предполагает мысленный перенос самого себя в ситуацию, в которой находился философ. «История мысли, а потому и вся история – воспроизведение мысли прошлого в собственном сознании историка» [12, с. 204–205]. Правда, Р.Дж. Коллингвуд искусственно разводит естественный процесс и процесс мышления, полагая, что «естественный процесс – процесс событий, а исторический процесс – процесс мыслей». Отметим это некорректное разведение как методологическую увлеченность умного историка. Р.Дж. Коллингвуд при этом понимал всю тонкость и сложность акта воспроизведения мысли другого. Он признавал, что мое воспроизведение мысли Платона не тождественно исходной мысли Платона. Если мое воспроизведение его мысли и его мысль не идентичны, то я не могу претендовать на знание его философии. С другой стороны, если они идентичны, то это означает фактически устранение моей собственной позиции. Поэтому

В этой связи мы приходим к выводу, что нет правильных и неправильных историй философии. Есть истории с ясно поставленными целями и задачами, с предъявленным самоопределением, и есть не вполне ясные версии пересказов чужих историй. В зависимости от того, что историк берет за основу своего рассказа, для создания своей истории получается разная история.

Много зависит от того, видит ли историк философии полную картину мира другого философа, о котором пишет, видит ли он картину своего героя или нет, хочет ли ее восстановить и стараться увязать части этого мира. Р. Рорти в этой связи выделял один из жанров историографии философии – историю духа (*Geistesgeschichte*). Последняя посвящена описанию целостности мира философа, описанию мира философа, истории мыслителя в широком смысле, во всем его объеме [22, с. 68].

Кстати, выделенные Р. Рорти жанры действительно трудно назвать разными методами, жестко отгороженными друг от друга. В реальности они переплетены и образуют из себя разные гибридные формы.

Если речь идет об исторической реконструкции, то историка больше интересует, собственно, то время и место, в котором творил его герой, и постижение самого феномена рождения мысли героя. Историк пытается проделать реконструкцию этого феномена мысли автора из нее самой и, как говорил М.М. Бахтин, «участно ее описать», с тем чтобы заговорить на его языке и через него – на языке того времени. В пределе, историк здесь от себя отказывается и пытается увидеть то время глазами своего героя, войти в него, как бы вернуть его, то время. Историк выстраивает ту самую понимающую философию (в духе В. Дильтея, предложившего понимающую психологию)¹⁹. В пределе, стоит задача восстановления места-времени, ситуации рождения мысли героя, его прецедента, рассмотрения его самого его же глазами, чтобы дать заговорить самому времени, преодолеть отстраненность

«мысли Платона и мои мысли отличаются друг от друга, но в их опосредованности тождественны» [12, с. 287–288].

¹⁹ Правда, как замечал М.М. Бахтин, это невозможно да и не нужно. Нет необходимости отказываться от себя, вставать целиком на сторону Другого. Необходимо понимать Другого, но оставаться на своем незаместимом месте, занимать свою точку зрения. Мое место, только мною занятое, незаместимо. Благодаря ему я обладаю избытком видения и я вижу то, чего не видит Другой о себе, но тот Другой видит то, чего я не могу видеть в себе. Понимание Другого не может быть сводимо к так называемому опыту вчувствования и попыткам встать на место Другого: «Принципиальное преимущество внахождения ... Нельзя понимать понимание как вчувствование и становление себя на чужое место (потеря своего места)» [4, с. 402–403]. Надо сказать, что еще не проделана работа, посвященная применению метода М.М. Бахтина в историко-философском исследовании. Она ждет своего часа (см. также [24]).

своего взгляда историка, для чего необходимо как бы поместить себя рядом со своим героем, в то время и начать дышать с ним одним воздухом, как бы идти с ним рядом, соразмеряя с ним свою походку, обретая близкое с ним дыхание, тем самым начиная видеть мир оттуда, с того места, из того времени. Если это не достигается, а редуцируется в толкование текстов, то мы получаем превращенную форму такой исторической реконструкции, антикварно-музейную, в которой сохраняются лишь артефакты, экспонаты, мертвые тексты, лежащие в музее мертвых муз, а историк стоит рядом, выполняя функцию охранника-блюстителя, не подпускающего никого к своим реликвиям и оставляющего за собой монопольное право понимать своего Автора так и только так, как заповедано было когда-то²⁰.

Это предел исторического в исторической реконструкции.

Если ставить предел рациональности (как пишет Р. Рорти о рациональной реконструкции), то мы уходим в радикально другую форму – помещаем своего героя-философа в свое время, обсуждаем его с точки зрения его вклада в современное время, в решение современных проблем, оцениваем философа с точки зрения его вклада в решение современных задач философии. Мы помещаем его в современный контекст, фактически сотворяем его, лепим, но скорее свой желаемый образ, предпочтительный для нас. Но тогда на первое место выходит не он, наш герой, а современный контекст и интересы реконструктора, заинтересованного больше в современном контексте, нежели в понимании своего героя из него самого, он на самом деле его не интересуется. Реконструктор интересуется современной ситуацией, а его герой-автор становится аргументом и сторонником в его дискуссиях с оппонентами.

Более того, таковых реконструкций будет столько, сколько реконструкторов. И в каждой реконструкции необходимо предъявлять свой словарь современного философского контекста и дискурса, который, разумеется, будет отличаться от словаря философа, идеи которого реконструируются.

Это предел рационального в рациональной реконструкции.

²⁰ Так поступают все «веды» и «любы», так называемые знатоки традиции толкования того или иного автора. Особенно ярко это видно в истории литературы (пушкиноведение, шекспироведение и др.). В истории философии это, возможно, не так сильно выражено в силу специфики предмета, все же, читателей А.С. Пушкина и У. Шекспира гораздо больше, нежели читателей И. Канта и М.М. Бахтина, но тем не менее уже накоплены определенные стереотипы «правильных» толкований таких авторов, как И. Канта, К. Маркса, М.М. Бахтина и других классиков, образы которых замутнены идеологическим флером и неписанными правилами толкования образа, идей, текстов.

Мы получаем принципиально разные пределы, порождающие свои превращенные формы (рис. 2).

Между этими пределами тонкая грань. И в первом, и во втором случаях есть риск потерять, собственно, самого героя-философа и либо превратить его в музейный экспонат и так и не восстановить исторический контекст, либо превратить его в своего собеседника-современника, каковым тот не может быть по определению, используя его в качестве орудия-аргумента в своей интеллектуальной битве²¹.

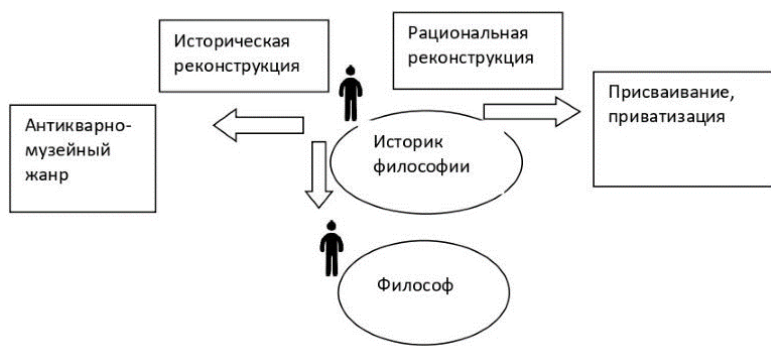


Рис. 2. Пределы реконструкции

Так или иначе, происходит утеря искомого Начала: а где, собственно, сам прецедент философствования? Ведь в истории фи-

²¹ Известны случаи использования идей И. Канта, Ф. Ницше, А. Шопенгауэра и многих других для ведения идеологической борьбы, в ходе которой эти философы задним числом обвинялись в том, что они поборники, провозвестники, носители и проч. разных идеологических платформ, таких как социализм, коммунизм, фашизм, национализм, расизм и проч. Кто-то (например, К. Маркс) сами этому способствовали, но в большинстве своем философы тут, как правило, ни при чем. Хотя грань здесь тонкая, но и существенная. Об этом хорошо сказал М.М. Бахтин: «Псевдо-собственность: мои идеи, мои мнения. Обращение с ними как с принадлежащим мне вещами. Я начинаю гордиться ими как моей оранжереей или конюшней. Они становятся инертными, и я сам становлюсь инертным по отношению к ним. Они начинают оказывать на меня тираническое влияние. Здесь рождается принцип фанатизма всякого рода. В этом состоит различие между идеологом, с одной стороны, и мыслителем и художником, с другой стороны. Идеолог один из самых страшных человеческих типов. Он бессознательно становится рабом своей умерщвленной части – и это рабство стремится неизбежно обратиться наружу тиранией. Напротив, мыслитель вечно настроен по отношению к этому отчуждению, к полному окаменению своей мысли, он находится в вечном состоянии творчества, все его мышление всегда и в любой момент снова поставлено под вопрос» [4, с. 391–392].

лософии главным предметом должен выступать этот самый прецедент, показанный тем или иным философом, важна не сама по себе реконструкция, не само по себе восстановление контекста или стремление как-то откликаться на современные вызовы. В истории философии все же главным должен оставаться сам прецедент философии, ее событие свершения. И если в истории философии этот прецедент философствования показывается, остается главным, если в истории философии мы начинаем слышать живые голоса философов, то философия живет.

Р. Рорти допускает здесь полную свободу: пусть будут самые разные альтернативные философские каноны. По его логике сама философия превращается в различные интеллектуальные занятия. В борьбе с доксографией он допускает полную свободу выбора историка философии. Мол, философ может полностью игнорировать историю философии, что приводит к абсурду, к тому, что иная философия, иной опыт философствования просто не берется в расчет, его будто и не существует. Западная философия напрочь не замечает российской философии. Это выглядит как эпатаж, вызов, полное пренебрежение самого факта возможности иной мысли, иного опыта, не похожего на представленный в западном дискурсе (см. выше). Мол, история философии пишется победителями, новая история философии сама выбирает себе свой новый канон [22, с. 99]. Но в таком случае снимается вопрос о возможности какой бы то ни было духовной традиции, что невозможно по определению. Поскольку духовная традиция представляет собой культурную опору, духовный хребет, на котором крепится вся культура. Убери традицию – и вся сфера духовной реальности рухнет, поскольку будет отдана множеству интерпретаций, не имеющих корней и истоков.

Итак, представим в целом пространство метода истории философии в его архитектонике, устройстве и составных частях (рис. 3).

К истоку

XX век принято называть веком поворотов. Г.-Г. Гадамер в свое время заметил, что немецкая философия в начале XX века «характеризуется решительным поворотом... Я имею в виду шаг, совершенный Гуссерлем и Хайдеггером, а также теми, кто учился у них ... это переход от мира науки к миру жизни ..., в наши дни мы ждем от философии жизненного мира всей широты жизненного опыта и его оправдания, прояснения и обогащения» [6, с. 7].

Это было связано с тем, говорит Г.-Г. Гадамер, что мир потерял ориентиры, нужны были новые идеи. В таком случае, если развивать идею Г.-Г. Гадамера, в ситуации дезориентации главное, что должна

делать философия – вновь обращаться к Истоку, к началу, и вновь обращаясь к Платону и Аристотелю, снова учиться мыслить: «...любое философское мышление есть дальнейшее продумывание изначального опыта мира». И тогда «Аристотель и Гегель, Кант и Хайдеггер, Уайтхед и Витгенштейн – примечания к Платону, участники бесконечного диалога» [6, с. 11–12]²².

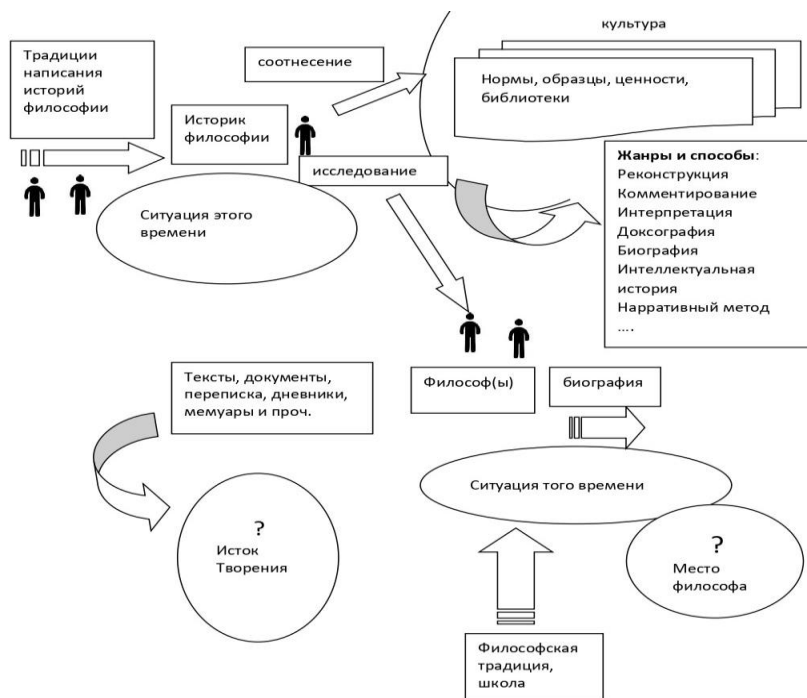


Рис. 3. Пространство Метода

Более предметно такое обращение к истоку воплощается в конкретную работу, которую Гадамер называет вновь обращением к базовым понятиям и их прояснению через восстановление *чувства языка*.

²² В.Л. Махлин, комментируя эту мысль Г.-Г. Гадамера, называет этот поворот сменной философско-гуманитарной парадигмы, носителями которой были такие мыслители, как Э. Гуссерль, М. Шелер, М. Хайдеггер, Х. Плеснер, Х. Ортега-и-Гассет, Ф. Эбнер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, М. Бубер, Г. Марсель, Г. Миш, Г. Липпс [18, с. 211]. Для носителей этой парадигмы был характерен переход, выход за пределы так называемого «рокового теоретизма» (М.М. Бахтин), гносеологизма, добавим, эмпиризма и натурализма, характерных для философии XIX века (см. также о поворотах [25]).

Нужно заново ощутить «языковую нужду», поскольку мысль пытается мыслить нечто такое, для чего нет языка, как это было в случае, например, с Парменидом, искавшим языковые формы выражения для осмысления бытия, сущего [6, с. 39].

Философия становится опытом обращения к родовым понятиям, о которых кто-то помыслил в своем истоке, и к нему приходится возвращаться вновь и вновь. История понятия в его истоке и возрождении становится опытом философии, ее предметом [6, с. 26–43].

Нам надо вновь обретать «способность к разговору», поскольку фактически это основной жанр философствования. Большой Разговор о Начале, беседа по душам, степенный, неторопливый разговор глаза в глаза, диалог напрямую, без посредников становится уходящей натугой, сетует Г.-Г. Гадамер. Философия призвана этот разговор возобновлять. В противном случае мы действительно уйдем в толкование текстов.

В.Л. Махлин фактически подхватывает, ловит слово Г.-Г. Гадамера и продолжает. Он замечает, что наступил конец метанарративов, точнее, метаимперативов, на которые опиралась и ориентировалась мировая интеллектуальная мысль [17, с. 51]. А в такие исторические моменты вновь актуализируются базовые, смысловые вопросы. Когда заканчивается власть (во всяком случае, они ставятся под вопрос) таких метаимперативов как «демократия», «свобода», «прогресс», «гуманизм», «труд», «личность» и др., когда тренды превращаются в бренды и все выставляется на продажу, тогда все наносное уходит и вновь рождается желание спросить, задать вопросы по существу о предельных смыслах и целях, а значит вновь возникает стремление обратиться к истокам.

В такой ситуации возрождается интерес к истории. Но не в учебно-антикварном смысле, а в самом родовом: что есть история и где ее начало. Возникает необходимость нового зачина, нового начала²³, необходимость обращения к первичному опыту мышления, к первичной ситуации философского разговора. Тогда возникает желание реальной работы с философией в ее истории.

Но тогда классическая философия перестает быть просто музейным архивом или учебным материалом, а становится новой воз-

²³ Это новое начало может реализовываться в разных вариантах. Например, в духе М. Хайдеггера, заявившего о новом начале (*der andere Anfang*) после провала нацистского соблазна, после «Бытия и времени», в поисковых текстах «Вклады в философию. От события». Или в сочинениях, написанных в таком же поисковом жанре, у М.М. Бахтина («К философии поступка») или попытка Л. Витгенштейна, заявившего в «Трактате» попытку мыслить то, что помыслить невозможно ввиду отсутствия на то языка.

возможностью совершать опыт мышления, стать вновь современной и тем самым снять с себя весь накопленный хлам, вынести из помещения истории старую мебель, освободить захламленный чулан, впустить свежий воздух. Сама история философии себя загромодила, обставила старым хламом, рухлядью, поместила исследователя в запасники, в архивы и склады, а надо вытащить из запасников запряженные шедевры и явить их миру, на свет божий, чтобы они вновь заговорили чистым, не прикрытым ничьей интерпретацией голосом, своим голосом.

Не овеществлять прошлое философии, а заново встретиться с ним в своей современности, предлагает В.Л. Махлин [17, с. 55], освободить архив мышления из его собственного плена, вскрыв в замурованных и затасканных многолетних закомментированных практиках новые смыслы, вскрыть неприкрытые базовые смыслы когда-то рожденных текстов. С тем, чтобы они заговорили вновь и явили нам живых собеседников по большому философскому Разговору.

Практическим воплощением такого поворота мышления является, по В.Л. Махлину, всего-навсего комментарий, старый, известный способ, отличный от более современной интерпретации.

Дело ведь в том, что, попав в выше названный поворот, переход от мира науки к миру жизни, мы, находясь в России, лишились языка, то есть мы не смогли участвовать долгое время в магистральном философском Разговоре. Переход к инонаучному языку остается для нас проблематичным. Мы заимствуем у немцев, французов либо у англосаксов не только естественный язык, но и само языковое мышление, способ говорения, рассуждения, будучи не в силах выработать свой²⁴.

В этой ситуации единственным жанром медленного осваивания практики говорения становится комментирование классического текста, медленное проникновение вглубь культурного текста, восстановление коренных смыслов, посредством чего совершается попытка понять то, что сказано было тогда, не стремясь интерпретировать и присваивать автора, но и не превращая свое понимание в слепое описание текста как артефакта.

²⁴ Примеров тому множество. То мы переводим, издаем и пересказываем всю мировую атлантическую традицию, беря за образцы способы рассуждения, методы мышления и самого говорения у Б. Рассела, У. Куайна и других аналитиков. То мы берем франкофонов и рассматриваем в качестве образцов Ж. Делеза, Ф. Гваттари и М. Фуко. То мы полагаем, что образцы философствования возможны лишь в немецком языке и начинаем рассуждать à la М. Хайдеггер. Будучи не в силах обрести собственную идентичность, отечественная философия либо делегирует свою функцию литературе, либо оправдывается и указывает на «философский пароход» и искусственное прерывание традиции. Но в любом случае отечественная философская мысль до сих пор находится в состоянии длящегося обретения собственной идентичности.

В этом опыте комментирования Другого как Другого философ-историк вынужден иметь дело не столько с текстом или контекстом, сколько с «затекстом», Истоком, Началом и вынужден, принужден вывести за скобки свои мыслительные предрассудки, привычки и предвосхищения, обратиться к тому, что предшествует мышлению и воплощенному им в тексте говорению. То есть к Истоку.

Следствием выше названной ситуации дезориентации выступает то, что мы все, находящиеся хронологически в начале XXI века, оказались в тени великих имен прошлого. Нам вновь предстоит восстанавливать исходные мысли Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, М.М. Бахтина, совершивших выше названный поворот, за которым стоят еще более ранние имена, за которыми еще более ранние и так – до античных авторов. Мы теперь в ситуации «после перерыва», после обвала, после конца разговора и вновь вынуждены учиться мыслить и говорить [18, с. 550 и др.].

Можно сказать, что современная ситуация – это эллинизм XIX–XX века, парафраз и пересказ того, что произошло тогда. Поэтому именно история философии, то есть история обращений к Истоку, может нам рассказать гораздо больше, чем мы сами себе, нынешние современники. Мы, в сущности, припадая к началу, питаемся им. Они, наши учителя, нас питают, а не наставляют, давая жизненную энергию и смысл.

После конца Разговора мы переживаем настолько радикальный «перепад опытов», что суперновое оборачивается варваризацией ценностей и традиций. А потому обращение через самоограничивающий комментирующий опыт к истоку дает шанс пройти через смерть и вновь родить, осуществить такое амбивалентное спасение, преодолевая «всебячивание» и беспредел присваивающих интерпретаций [18, с. 562].

После всего сказанного нам ничего не остается, кроме как открыть очередной (новый старый) философский текст и начинать его понимать, то есть начинать самим мыслить от первого лица. И история философии вновь становится философией. А философия становится историей философии, сама за собой смотрит и сама над собой надзирает. Они отзеркаливают друг друга, помогая выстраивать бесконечный рефлексивный праксис. И так до скончания века...

Литература

1. Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. М.: «Европа», 2007. 612 с.
2. Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 1. Философская эстетика. 1920-х годов. М: Русские словари; Языки славянской культуры, 2003. 958 с.

3. Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 3. Теория романа (1930–1960 гг.). М.: Языки славянских культур, 2012. 880 с.
4. Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского» 1963. Работы 1960-х–1970-х гг. М.: Русские словари; Языки славянской культуры, 2002. 780 с.
5. Берестов И. В., Вольф М. Н., Доманов О. А. Аналитическая история философии. Методы и исследования. Новосибирск: Офсет-ТМ, 2019. 242 с.
6. Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. 367 с.
7. Гадамер Г.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: «Прогресс», 1988. 704 с.
8. Зверде Э. ван дер Конец русской философии как русской? // Вопросы философии. 1998. № 2. С. 127–135.
9. Звиревич В.Т. Историография истории философии как вспомогательная историко-философская дисциплина. Лекция // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2012. № 4(109). С. 166–175.
10. История философии: Вызовы XX века / Отв. Ред. Н. В. Мотрошилова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 368 с.
11. История ментальностей, историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах. М.: РГГУ, 1996, 255 с.
12. Коллингвуд Р. Дж. Идея истории. Автобиография. М.: Наука, 1980. 486 с.
13. Лебедев С.П., Романенко Ю.М. История философии: история или философия? // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 21–29.
14. Лотман Ю. М. Сотворение Кармазина. М.: «Книга», 1987. 336 с.
15. Львов А. А. Историки философии в поиске оснований своей дисциплины: статус истории философии и историко-философская работа // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. 2017. Т. 3(69). № 4. С. 84–94.
16. Мамардашвили М. К. К проблеме метода истории философии (Критика исходных принципов историко-философской концепции К. Ясперса) // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М.: Изд. группа «Прогресс»; «Культура», 1992. С. 233–248.
17. Махлин В. Л. История философии как возможность философии // История философии: Вызовы XX века / Отв. Ред. Н. В. Мотрошилова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 51–56.
18. Махлин В. Л. Второе сознание: Подступы к гуманитарной эпистемологии. М.: Знак, 2009. 632 с.
19. Медведев Н. В. История философии как наука: проблемы и перспективы развития // Вестник Тамбовского государственного университета имени Г. Р. Державина. 2011. Вып. 1(93). С. 43–48.
20. Мотрошилова Н. В. Отечественная философия 50-80-х годов XX века и западная мысль. М.: Академический проект, 2012. 376 с.
21. На теневой стороне. Материалы к истории семинара М. А. Розова по эпистемологии и философии науки в Новосибирском Академгородке: сборник научных статей. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2004. 410 с.
22. Рорти Р. Историография философии: четыре жанра. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2017. 176 с.
23. Смирнов С.А. Онтологическая установка (к вопросу о смысле понятия) // Философия науки. 2020. № 2(85), С. 3–20.
24. Смирнов С. А. Метод М. М. Бахтина // Человек.RU. 2023. № 18. С. 280–323.
25. Смирнов С. А. Антропологический поворот: его смысл и уроки // Философия и культура. 2017. № 2. С. 23–35.
26. Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. Московские лекции и интервью. М.: ИФ РАН; АО «КАМ», 1995. 247 с.

27. Хагемайстер М. О восприятии неприятого. Русская мысль в европейском контексте. Интервью // Вопросы философии. 1995. № 11. С. 58–66.
28. Шмид В. Нарратология. М.: Языки славянской культуры, 2024. 304 с.
29. Bruner J. Life as Narrative // Social Research. 1987. № 54 (1). P. 11–32.

References

1. Ankersmit, F.R. (2007). Vozvyshennyj istoricheskij opyt [Sublime historical experience]. Moscow: «Evropa Publ.», 612.
2. Bakhtin, M.M. (2003). Sobranie sochinenii [Collected Works]. Vol. 1. Filosofskaya estetika 1920-h godov [Philosophical Esthetics]. Moscow: Russkie slovari; Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 958.
3. Bakhtin, M.M. (2012). Sobranie sochinenii [Collected Works]. Vol. 3. Teoriya romana (1930–1960 gg.) [Theory of Novel]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 880.
4. Bahtin, M.M. (2002). Sobranie sochinenii [Collective Works]. Vol. 6. «Problemy poetiki Dostoevskogo» [Problems of Poetics of Dostoevsky]. Moscow: Russkie slovari; Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 780.
5. Berestov, I.V., Vol'f, M.N., Domanov, O.A. (2019). Analiticheskaya istoriya filosofii. Metody i issledovaniya [Analytical History of Philosophy. Methods and Investigations]. Novosibirsk: Ofset-TM Publ., 242.
6. Gadamer, G.-G. (1991). Aktual'nost' prekrasnogo [The relevance of beauty]. Moscow: Iskustvo Publ., 367. (In Russ.).
7. Gadamer, G.-G. (1988). Istina i metod. Osnovy filosofskoi germenevтики [Truth and Method. Fundamentals of philosophical hermeneutics]. Moscow: «Progress Publ.», 704. (In Russ.).
8. Zveerde, Je. van der (1998). Konec russkoi filosofii kak russkoi? [The end of Russian philosophy as Russian]. Voprosy filosofii [Questions of Philosophy]. 2, 127–135. (In Russ.).
9. Zvirevich, V.T. (2012). Istoriografiya istorii filosofii kak vspomogatelnaya istoriko-filosofskaya disciplina. Lekciya [Historiography of the history of philosophy as an auxiliary historical and philosophical discipline. Lecture]. Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta [News of the Ural Federal University]. Seriya 3. Obshchestvennye nauki. 4(109), 166–175.
10. Istoriya filosofii: Vyzovy XX veka (2014). [The History of Philosophy. Challenges of XX century] / Ott. Red. N. V. Motroshilova. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya» Publ., 368.
11. Istoriya mentalnostei, istoricheskaya antropologiya. Zarubezhnye issledovaniya v obzorakh i referatakh (1996). [History of mentalities, historical anthropology. Foreign researches in reviews and abstracts]. Moscow: RGGU Publ., 255. (In Russ.).
12. Kollingvud, R.Dzh. (1980). Ideya istorii. Avtobiografiya [The Idea of History. Autobiography]. Moscow: Nauka Publ., 486. (In Russ.).
13. Lebedev, S.P., Romanenko, Yu.M. (2015). Istoriya filosofii: istoriya ili filosofiya? [The History of Philosophy: History or Philosophy?] Vestnik Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii [Bulletin of the Russian Christian Humanitarian Academy]. Vol. 16. Issue 4, 21–29.
14. Lotman, Yu.M. (1987). Sotvorenie Karamzina [Creation of Karamzin] Moscow: «Kniga Publ.», 336.
15. L'vov, A.A. (2017). Istoriiki filosofii v poiske osnovanii svoei discipliny: status istorii filosofii i istoriko-filosofskaya rabota [Historians of philosophy in search of the foundations of their discipline: the status of the history of philosophy and historical and philosophical work]. Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta imeni V. I. Vernadskogo. Filosofiya. Politologiya. Kul'turologiya [Scientific Notes of the Crimean Federal University named after V. I. Vernadsky. Philosophy. Political science. Culturology]. Vol. 3(69). 4, 84–94.
16. Mamardashvili, M.K. (1992). K probleme metoda istorii filosofii (Kritika iskhodnykh principov istoriko-filosofskoi koncepcii K. Jaspersa) [On the problem of the method of the history of philosophy (Criticism of the initial principles of the historical-philosophical

concept of K. Jaspers)] Mamardashvili M. K. Kak ya ponimayu filosofiyu. Moscow: Izd. grupa «Progress»; «Kultura» Publ., 233–248.

17. *Makhlin, V.L.* (2014). Istoriya filosofii kak vozmozhnost' filosofii [The History of Philosophy as Opportunity of Philosophy] Istoriya filosofii: Vyzovy XX veka. [The History of Philosophy: Challenges of XX century. Ed. N. V. Motroshilova. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitacija» Publ., 51–56.

18. *Makhlin, V. L.* (2009). Vtoroe soznanie: Podstupy k gumanitarnoj jepistemologii. [The Second Conscience. Towards to Humanitarian Epistemology]. Moscow: Znack Publ., 632.

19. *Medvedev, N.V.* (2011). Istoriya filosofii kak nauka: problemy i perspektivy razvitiya [The History of Philosophy as Science: Problems and Perspectives of Development]. Vestnik Tambovskogo gosudarstvennogo universiteta imeni G. R. Derzhavina [Bulletin of Tambov State University named G. R. Derzhavin]. Issue 1(93), 43–48.

20. *Motroshilova, N. V.* (2012). Otechestvennaya filosofiya 50-80-kh godov XX veka i zapadnaya mysl' [Russian Philosophy of the 50-80s of the twentieth century and Western thought]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 376.

21. *Na tenevoi storone* (2004). [On the shadow side]. Materialy k istorii seminarov M.A. Rozova po jepistemologii i filosofii nauki v Novosibirskom Akademgorodke: sbornik nauchnykh statei [The Materials to History of Seminar Rozov on Epistemology and Philosophy of Science]. Novosibirsk: Sibirskii khronograf Publ., 410.

22. *Rorti, R.* (2017). Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra [The Historiography of Philosophy: Forth Genre]. Moscow: «Kanon+» ROOI «Reabilitacija» Publ., 176. (In Russ.).

23. *Smirnov, S.A.* (2020). Ontologicheskaya ustanovka (k voprosu o smysle ponyatiya). [Ontological attitude (to the question of the meaning of the concept)]. Filosofiya nauki [Philosophy of Science]. 2(85), 3–20.

24. *Smirnov, S.A.* (2023). Metod M.M. Bahtina [Bakhtin's Method]. Chelovek.RU. [Chelovek.RU]. 18, 280–323.

25. *Smirnov, S.A.* (2017). Antropologicheskii povорот: ego smysl i uroki [The anthropological turn: its meaning and lessons]. Filosofiya i kul'tura [The Philosophy and Culture]. 2, 23–35.

26. *Habermas, Yu.* (1995) Demokratiya. Razum. Nравstvennost' [Democracy. Intelligence. Moral]. Moskovskie lekcii i interv'yu. Moscow: IF RAN; AO «KAMI» Publ., 247. (In Russ.).

27. *Hagemaister, M.* (1995). O vospriyatii neprinyatogo. Russkaya mysl' v evropeiskom kontekste. Interv'yu [About the perception of the unaccepted. Russian thought in the European context. Interview]. Voprosy filosofii [Question of Philosophy]. 11, 58–66. (In Russ.).

28. *Shmid, V.* Narratologiya [Narratology]. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ., 304. (In Russ.).

29. *Bruner, J.* (1987). Life as Narrative. Social Research. 54 (1), 11–32.

Информация об авторе

Смирнов Сергей Алевтинович – Институт философии и права СО РАН (630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8).
smirnoff1955@yandex.ru

Information about the author

Smirnov, Sergey Alevtinovich – Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (8, Nikolaev st., Novosibirsk, 630090, Russia).

Дата поступления: 12.07.2024