

К.А. Павлов-Пинус

КРОСС-КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ НАЦИОНАЛЬНАЯ САМОБЫТНОСТЬ*

Павлов-Пинус Константин Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: pavlov-koal@ya.ru

Целью данной статьи является рассмотрение вопроса о соотношении национального уровня философской мысли с соответствующим мировым уровнем. Критерии успешности анализируются в контексте понятий кросс-культурных сетей, «европейскости» и перевода. Автором обсуждается тезис, согласно которому мировая культурная значимость определяется не столько силой воздействия на чужие культуры, сколько способностью формировать на национальной почве умение слышать, различать и понимать мировое разнообразие инокультурных событий и транслировать это умение последующим поколениям. Теоретическое основание понимания «мировости» коренится в культурной специфике трактовки понятия всеобщности, благодаря чему оказывается правомерным говорить о логике (данной) культуры, а силу ее философско-логических средств понимать как меру мировой значимости. Последнее обстоятельство иллюстрируется выводами Э. Гуссерля и Г.В.Ф. Гегеля относительно мировой значимости европейской культуры, согласно которым европейский образ жизни и мысли, определенным образом истолкованный, является логически неизбежным итоговым общим знаменателем мировой истории. Основанием такого рода вывода является концептуальное, а не «географическое» понимание «европейскости». С философско-концептуальной точки зрения «европейскость» следует понимать как место встречи и особую форму сосуществования национальных культур, чем, по сути дела, и является «европейская культура» как в историческом плане, так и в смысле современного состояния сообществ, участвующих в ее формировании. При таком понимании проблема «перевода» приобретает ключевое значение, поскольку именно перевод оказывается онтологически значимой процедурой, лежащей в условиях возможности образования «мировых контекстов» во всей их исторической динамичности.

Ключевые слова: перевод, европейскость, мировой контекст, кросс-культурные сети, логика культуры

* Расширенная и переработанная версия доклада «Философия как перевод и историчность как открытость», прочитанного 12 декабря 2013 г. в РГГУ на XIX Международной конференции по проблемам теории и методологии историко-философских и культурологических исследований «Русская философская мысль XX века в контексте мировой философии».

О контекстах теоретизирования: мировом, национальном и европейском

Тема соотношения отечественной мысли с контекстом мирового философствования довольно часто поднимается в российских философских кругах. Думается, что и самый этот факт, и способ постановки подобной проблемы уже являются поводом для размышления. Не исключено, что таким образом сказывается высокая степень неуверенности российских философов в самих себе и своем деле, что, в свою очередь, говорит об отсутствии внутренних критериев успешности философской работы, которые могли бы разделяться большинством русскоязычного философского сообщества. Порой даже складывается впечатление, что на практике основным критерием значимости исследовательской работы оказывается либо признание за рубежом, либо наличие широкого публичного интереса. Такое невозможно себе представить в отношении оценки работы, например, российских математиков – до всяких похвал из заграницы и тем более помимо какой-либо публичной реакции они точно знают, что хорошо, а что посредственно.

Конечно, оба утверждения верны не безусловно. Скажем, значимый математический результат попадает в историю математики только после его утверждения всеми самыми авторитетными специалистами, существующими на данный момент в мире. С философией, разумеется, дела обстоят еще сложнее в силу ее гуманитарного своеобразия. Именно поэтому хотелось бы несколько подробнее обсудить ряд важных моментов. Что же такое «мировые контексты», в которых совершается философствование, как и зачем нужно (и всегда ли нужно) в них вписываться? Каковы критерии успешности тех интеллектуальных и культурных предприятий, которые глубинным образом укоренены в национальных языках? Какова «логика измерения» чужого своим и своего – чужим? Начнем с некоторых наблюдений.

Свою известную работу «Тожественное и иное» Винсент Декомб предваряет семистраничным введением, озаглавленным «Философия во Франции», прямо направленным на то, чтобы указать на неустранимую условность и размытость словосочетания «французская философия». По слову Декомба, французская философия середины XX века представляет собой взлет и конкурентную борьбу двух основных философских поколений: поколения 1930-х, выросшего на основе комментаторской работы и радикального осмысления Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера (т. н. поколения «трех Н» – Hegel, Husserl, Heidegger), и поколения 1960-х, сделавшего своим теоретическим и идейным ориентиром трех других немецкоязычных мыслителей – Маркса, Ницше и Фрейда. Из этой борьбы «немцев» с «немцами» – средствами французского языка и соответствующего культурного инструментария – выросла вполне самостоятельная и самобытная национальная философия, известная ныне в мировом контексте в качестве «современной французской». Напрашивается, стало быть, вопрос: может быть, мировой уровень философствования и его первоисточки надо искать в другом месте, например у немцев, раз уж благодаря им у других народов возникает возможность создания собственной философии?

Заглянем в книгу Витторио Хёсле «Краткая история немецкой философии». Книга открывается предложением-вопросом: «Существует ли история немецкой философии?»¹. Дело не в том, подчеркивает Хёсле, что можно поставить под сомнение существование отдельно взятых крупных фигур, а в

¹ Höhle V. Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. München, 2013. S. 8.

том, что нет очевидных оснований считать, что известные немецкие формы философствования могут быть связаны в некую замкнутую, автономную целостность, детерминированную исключительно внутренней проблематикой и чисто немецкой же логикой ее развития. Хёсле утверждает, что так считать однозначно неверно и что история философии обретает свою целостность только в форме (как минимум) общеевропейской истории мысли, целиком сплетенной из взаимных влияний и кросс-культурных дискуссий.

Некоторые российские исследователи и вовсе настаивают на очевидности такого понимания европейской культурной истории. Н.С. Автономова в книге «Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров» пишет: «Каждая из нынешних развитых европейских философий (и европейских языков) складывалась в процессе проработки концептуального опыта другого – перевода священных текстов, классических философских текстов, расшифровки и истолкования – как условий непосредственного, соседского и более глубокого, духовного и культурного взаимодействия... То, что все современные европейские философии складывались под влиянием друг друга и в результате огромной переводческой, комментаторской и истолковательской работы – самоочевидно»².

Примеры такого рода можно множить, но дело, разумеется, не в их количестве, а в тех выводах, которые отсюда следует извлечь. Первым делом можно заметить, что Россия отнюдь не оригинальна в этих своих исканиях и сомнениях по поводу самобытности русскоязычной философии. По всей видимости, озадаченность генеалогией и археологией собственных культурных достижений имманентно присуща европейской культуре, начиная еще со времен греческих. Ведь здесь – и это будет еще один пример – можно вспомнить и явную исследовательскую активность самих греков в отношении происхождения своих наук и ремесел, вследствие чего подобную озадаченность вообще можно было бы считать «парадигмальной» для философского самопонимания. Анализ мифических домыслов (созданных, между прочим, частично самими же греками) и правдоподобных гипотез, связанных с интересом греков к вопросу происхождения и легитимации своих достижений, можно найти, например, в работах Л.Я. Жмудя³.

Сделаем еще одно наблюдение, почти тривиальное и как будто беспроblemное. Основным претендентом на роль «мирового контекста», мерками которого хотела бы мерить свои достижения российская мысль, является контекст истории европейской мысли (частью и продолжением которой без особых натяжек можно назвать историю североамериканской мысли). Причем именно западноевропейской, поскольку именно там, на «Западе» и в «Америке», сосредоточены наиболее престижные (с точки зрения интеллектуальных акцентов, расставляемых российскими учеными) научно-исследовательские центры. Оставим в стороне «само собой разумеемость» этой точки зрения и постараемся усмотреть меру истинности (и, соответственно, меру условности и неточности) этого утверждения. Для этого нам придется проделать работу по расшифровке понятия «европейскости» и «западности».

Разумеется, «Европа» и «мир» – это не одно и то же, если Европу и мир мыслить чисто географически. Однако тут есть одна важная хитрость «мирового» (европейского?) разума: дело в том, что «мировость» мирового контекста философствования следует понимать скорее феноменологически, а не

² Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М.; СПб., 2014. С. 428.

³ См.: Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Л., 1990.

географически, т. е. в терминах горизонтов, открывающих пространство разворачивания *европейской культуры*, из которой определенным образом виден мир-как-целое. И не просто «виден», а схвачен ей, охвачен или даже захвачен. Эта культурологическая хитрость европейского разума отнюдь не безобидна. К ее далеко идущим социально-политическим последствиям можно отнести тот факт, что Гегель, а вслед за ним и Гуссерль, видели в «европейскости», ни много ни мало, итоговый общий знаменатель мировой истории, финальное состояние мирового процесса⁴. А это уже сообщает нам нечто существенное о связи философских концептов, специфически отражающих целостность такой абстрактной вещи, как «бытие» (понятого по-европейски), с культурными и социальными реалиями, напрямую устремленными в политическое измерение человеческого общежития.

Итак, если заимствовать идею «европейскости» из логики формирования историко-культурных концептов, а не из географии или современной геополитики, смысл этого понятия ощутимо меняется. Но такого рода изменение в значительной степени неизбежно. В данном случае обоснованием *возможности* сужения понятия мирового контекста до «европейского» является то неоспоримое обстоятельство, что мир-как-целое – подчеркну еще раз – никогда не есть «сам по себе» и никогда не дан в таком натурализованном виде. Целостность мира всегда дана в какой-то определенной дискурсивной (концептуальной) перспективе. И, скажем, географическая перспектива является лишь одной из таких дискурсивных перспектив, смысловых ресурсов которой совершенно недостаточно для того, чтобы тематизировать мир как целое во всем его разнообразии. Обратим теперь внимание: эти же самые рассуждения являются обоснованием того обстоятельства, что мир-как-целое можно видеть по-разному. Особость европейского видения «мира» говорит о том, что у этого взгляда существуют конкурирующие альтернативы, и это ни в коем случае нельзя упускать из виду.

Но даже если мы постараемся учесть все эти уточнения и сомнения, основной вопрос останется открытым и примет следующую форму. Каков способ существования этого «мирового», понятого «по-европейски», философского контекста? Что значит быть вписанным в него? И почему все-таки именно «по-европейски»? Не связано ли это, например, с тем, что «быть вписанным в контекст китайской культуры» и «быть вписанным в контекст европейской культуры» – это две совершенно разные установки, несущие в себе пропасть различия исходных мотиваций, критериев успешности и т. п.? Имеет ли смысл слышать во всех этих явных и неявных поворотах мысли, в частности, призыв к необходимости обоснования того или иного культурного выбора?

Начнем с того, как, на наш взгляд, *не* следует понимать контекст философствования, задаваемый «европейской культурой». Думается, во-первых, что нет никакого устойчивого во времени и уж тем более надвременного контекста, заранее наполненного неким *содержанием*, задающего нечто вроде эталонного мирового уровня (как если бы он однажды был задан и содержательно наполнен греками или, скажем, римлянами). Безусловно, имеются общепризнанные – образцовые – философские тексты, в которых этот контекст так или иначе сказывается; вопрос только в том, что отнюдь не ясно, *как* «измерять» этими образцами философичности современные формы фило-

⁴ Такая точка зрения характерна не только в перспективном, но и в ретроспективном взгляде на исторические процессы, о чем упоминает К. Ясперс в книге «Истоки истории и ее цель»: «Всемирная история была историей Запада», – говорит он, со ссылкой на немецкого историка Л. фон Ранке (*Ясперс К. Смысл и назначение истории*. М., 1991. С. 30).

софствования (как непосредственно не ясно, почему именно эти, а не другие тексты считать образцовыми). Очевидно, что ни анализ и комментирование образцовых текстов, ни, тем более, простое изложение «мыслей автора» еще не делают речь комментатора философской; далеко не всякое, даже и вполне добротное историко-философское исследование автоматически становится еще и *собственно философским* (а тем более равновеликим оригиналу в философском отношении). А в чем тогда тут дело? Если не «содержание» и не «суть учений» образцовых философских текстов, то что же именно формирует высоту уровня софствования и, соответственно, задает определенность «мировому» контексту?

Одной фразой на этот вопрос не ответить, здесь требуется постепенное углубление в проблему. В первую очередь стоит заметить, что, говоря о контексте или пространстве софствования, главным образом имеют в виду ситуации особого рода вопрошания, уходящие корнями в греческую культуру софистов и философов, когда те или иные проблемы, ставшие своими-для-одних, опознаются как проблемы, становящиеся своими-для-других, благодаря чему начинают формироваться межпоколенческие, кросс-культурные и проч. сети соответствующих исследовательских практик, нацеленных на формирование новых форм понимания и самопонимания. Как же тогда следует мыслить «встроенность» в эти кросс-культурные сети? Часто можно услышать ответ, что встраивание в этот контекст имеет форму подключения к диалогу, и во многом это верно. Однако «диалог» можно понимать очень по-разному. Понимая, например, диалог как беседу, как действительное обсуждение, происходящее в реальном времени, нам пришлось бы включить в рассмотрение и все разнообразие тех исторически случайных обстоятельств, которые всегда сопутствуют – а чаще даже препятствуют – такого рода событиям встречи (второстепенные, в конечном итоге, коммуникативные удачи и неудачи, психологические особенности тех персонажей, которые оказались вовлеченными в ситуацию кросс-культурного диалога, веяния капризов интеллектуальной моды, мнения временных и порой случайных властителей дум, и т. п.). Однако включение в «диалог» можно понять и более основательно, т. е. философско-логически, в горизонте аналитики смысловых (логических, метафизических и языковых) первооснов сталкивающихся метафизических миров. Стало быть, в первую очередь, здесь нужно говорить об особенностях переноса, перевода (той или иной) философской проблематики на почву «родного» (домашнего, индивидуального) языка и в контекст соответствующих домашних миров. А перевод всегда предполагает определенную трансформацию, переосмысление или даже радикальное как-бы-заново осмысление исследуемой проблематики, что и происходит тогда, когда речь заходит о кросс-культурных приключениях философских идей. Осуществление такого вот перевода, на мой взгляд, куда важнее, чем «обратная связь», т. е. чем достижение того уровня софствования, когда имеет место *непосредственное* обратное влияние на источник заимствования.

Разумеется, культурную значимость можно оценивать в терминах обратного влияния и рассматривать ее в плане сиюминутных реакций и (быть может, очень кратковременных) благожелательных оценок современных представителей «мировых» экспертных сообществ. А можно вновь попытаться сосредоточиться на гораздо менее явных, но более фундаментальных аспектах культурной значимости, на аспектах тех глубинных трансформаций, которые *может* произвести некое (ино)культурное событие в логической архитектонике метафизических миров, потенциально открытых для подобной

встречи. В исторической действительности такого рода «встреч» *может и не* произойти, эта возможность может оказаться не актуализированной вследствие случайных исторических обстоятельств. Значит ли это, что мы не можем говорить о транскультурной значимости того или иного «домашнего» культурного события? Почему-то этот тезис вызывает сильное недоверие.

Думается, ни констатации наличия (или отсутствия) непосредственных, фактически фиксируемых в истории событий «обратного воздействия», ни диалоги между реальными историческими персонажами, представляющими свою эпоху, свою культуру, не могут выступать единственно верным критерием мировой значимости того или иного «домашнего культурного события». Национальные культуры способны нести собственную, внутреннюю логику своей значимости.

В этом месте сразу же можно предвосхитить очевидное возражение карикатурного характера: но тогда в пределе, в качестве логического курьеза можно утверждать, что любая туземная культура автоматически значима в мировом масштабе (для этнологов, языковедов и прочих ученых представителей мирового сообщества) – только вот *она ничего не знает об этом*. Разве такого мирового влияния ждет от своих результатов отечественное ученое сообщество? Разумеется, нет. Но если уж использовать этот карикатурный пример, то на его же языке следовало бы сформулировать и соответствующее контрвозражение. Верным следовало бы считать как раз обратное утверждение, поменяв местами роль «туземцев» и «культур влияния». Да, туземцы могут не иметь ни малейшего понятия ни о том, что они являются предметом «всемирного» исследования ученых, ни о том, каковы будут (метафизические, логические, политические и т. п.) плоды *реального* столкновения с чужой культурой. Однако эти последствия должны уметь понимать сами носители тех культур, которых можно было бы назвать «культурами влияния» – их культурного ресурса должно хватать на то, чтобы они умели просчитывать этот момент «логически», т. е. в рамках соответствующей их образу мысли логики культуры. Туземцы не обязаны знать, скажем, что захоронения ядерных отходов на их территориях несет смертельную опасность – это *должны знать* представители «культур влияния». Подлинная значимость и сила национальных культур определяется скорее *логикой* кросс-культурных (потенциальных) воздействий, способной предвидеть свои собственные следствия, а вовсе не только голой эмпирикой культурных пересечений и геополитических столкновений, лишь ретроспективно дающих материал для своей оценки.

О международной рецепции и «мгновенных оценках»: все ли золото, что блестит?

Как правило, однако, говоря о вписанности в мировой контекст, имеют в виду именно ситуацию непосредственного «обратного воздействия» на соответствующие «культуры влияния». И такая постановка вопроса во многом кажется оправданной благодаря наличию блистательных примеров, обнаруживаемых на разнообразных национальных почвах. Выше уже приводились соответствующие примеры из истории немецкой и французской мысли. И если говорить о России, то богатейшим источником такого вот «обратного воздействия» остается период, берущий начало в середине XIX века и заканчивающийся первой третью XX в. Мы окунемся на минуту в это наше историческое прошлое с одной целью: чтобы уловить некий момент несова-

дения с нынешними ожиданиями «мировой» оценки того, что можно было бы назвать нашей философской историей. Именно поэтому, говоря об отечественном философствовании, будем иметь в виду далеко не только тех, кто принадлежал к когорте профессиональных философов или же сам идентифицировал себя как «философа». Главным образом речь пойдет о том совокупном эффекте философских рефлексий и теоретических исканий, благодаря которому к концу 20-х годов прошлого столетия Россия оказалась представленной на международной арене. В первую очередь следует иметь в виду ту громадную философско-теоретическую работу, которая велась в области социально-политических рефлексий, а также сфере искусств, где полным ходом шла радикальная философская ревизия основополагающих принципов (это относится и к кругу художников, и к союзу поэтов с теоретиками формализма, и к искусству театра и кино).

Примером международной рецепции этого периода русской культуры – причем в ключе ее философского самопонимания – может послужить книга французского исследователя Жерара Коньо, целиком посвященная этому времени. Одним из лейтмотивов этой книги является неустанное подчеркивание принципиальной философичности, пронизывающей все сферы тогдашней культуры. Размышляя о русском авангарде, он настаивает: «Творческая практика русского авангарда неотделима от его теоретических изысканий. Допустимо даже свести множество его теорий к единственной концептуальной потребности просеять формы через решето идей. Эта философская озабоченность кажется главной характеристикой поисков, связывавших производство эстетических ценностей с отношениями человека и мира и, следовательно, превосходивших внутренний смысл искусства, который сводился до тех пор к изобразительности и декоративности... Рождение русского авангарда совпадает с пробуждением интереса художников к теоретической мысли, то есть потребности самоопределения в том смысле, который нужен для перестройки мира. Это значит также, что теоретический дискурс был неотделим от необходимости освободиться от западного влияния (...исходившего прежде всего от полотен французских художников)... Русским запрещалось подражать, поэтому они могли лишь творить собственные правила, собственную систему. Интерес к духу мешал им воспроизводить букву. Они должны были обрести собственный язык»⁵. Акцент на самобытности, между прочим, был сделан потому, что в отличие от очень спорных попыток трактовать фигуру А. Кожева как пример российского влияния на мировую мысль (ибо не очень ясно, что в философии и миропонимании А. Кожева следует приписывать его российским корням), здесь мы с полным основанием имеем возможность говорить как о самобытности, так и о значительном межкультурном воздействии, причем именно в философском ключе. Продолжая тему своеобразия культурных процессов, Ж. Коньо говорит следующим образом: «Работа “замумников” над поэтическим словом, сведенным к его минимальным составляющим, шла по примеру живописи... но художники подчинялись спонтанной логике творческого акта, тогда как поэты строили новую философию культуры, которая с тех пор должна была питать теорию искусства»⁶.

Это пример рецепции российского философствования об искусстве и в рамках самого искусства. Контрольный вопрос: все ли современные русскоязычные философы сами готовы воспринимать эту часть культурного наследия как философскую? Думаю, что не всегда, так же как далеко не все

⁵ Коньо Ж. Искусство против масс. Эстетика и идеология модернизма. М., 2013. С. 106–107.

⁶ Там же. С. 111.

философы готовы рассматривать Галилея как первоклассного философа – поскольку он «традиционно» проходит под рубрикой «история науки», а не «история философии».

Нельзя пройти мимо темы международной значимости социально-политической мысли, звучавшей тогда на русском языке (и в соответствующих переводах на многие иностранные языки). Мысли, которая век назад понимала себя (и в России, и во всем мире) как самая значимая часть *философского* дела как такового. Последнее обстоятельство, возможно, наиболее ярко выразилось в афоризме Маркса о том, что философия отныне должна не столько объяснять мир, сколько действительно менять его. Заметим, кстати, что, по слову Н.И. Кареева⁷, именно Россия стала одной из первых стран, где отнеслись с полной серьезностью к идее создания социологии. Однако значимо, разумеется, не это, а именно специфическая слитность теоретических, социально-философских исканий с практиками освободительного движения, которая кульминировала в грандиозном эксперименте по построению общества нового типа, целиком сконструированного на «научной» основе. Сегодня, сто лет спустя, многие оценки зарубежных мыслителей могут вызывать недоверие и даже непонимание⁸. Как бы то ни было – если уж говорить о казусах интеллектуального влияния России на мировое сообщество – теоретические разработки социально-политических деятелей начала XX в., словно бы экспериментально подтвержденные октябрьским переворотом, создали в свое время в мире такой философско-политический образ России и задали в глазах зарубежных интеллектуалов такую высокую планку нашей отечественной мысли, до которой впоследствии не суждено было подняться ни одному теоретическому социально-политическому течению, ни одной отечественной исследовательской программе. Более того, если октябрь семнадцатого года – в перспективе международной рецепции – словно бы подтверждал силу и правильность тогдашней социально-политической мысли, то провал этого эксперимента вкупе с аморфно-амбивалентным состоянием сегодняшней России словно бы подтверждают обратное – бессилие современных социально-теоретических исследований. Мы могли бы и сегодня стать интересными Западу благодаря тем жизненно важным выводам, которые можно было бы извлечь из нашего исторического провала. Однако те выводы, которые делают у нас, в лучшем случае ничем не отличаются от тех, которые извлекаются из нашей истории и без нашего участия. Немудрено поэтому, что в этом аспекте мы живем в тени нашего собственного прошлого, международная рецепция которого тогдашними современниками была очень бурная, от агрессивно-отрицательной до ослепительно-восторженной. Достаточно вспомнить, к примеру, работу К. Шмитта «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций» 1929-го года, где он говорит следующее: «Мы, в Центральной Европе, живем *sous l'œil des Russes* (под взглядом русских. – *примеч. пер.*). Вот уже столетие, благодаря своей психологической проницательности, они видят насквозь наши великие лозунги и наши институты; их витальность достаточно велика, чтобы овладеть как оружием нашими познанием и техникой; их мужество принять рационализм и то, что ему противоположно, их мощь правоверия в добре и зле не знает преград. Они реализовали ту связь социализма и славянства, о которой еще в 1848 году Д. Кортес проро-

⁷ См.: Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 286.

⁸ Впрочем, уже Г.Г. Шпет писал в 20-х годах: «Как я могу писать историю русской философии, которая если и существует, то не в виде науки, тогда как я признаю философию только как знание» (*Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии. М., 1989. С. 12).

чувствовал как о решающем событии следующего века... Русские поймали на слове европейский XIX век, они познали его сердцевину, и сделали самые радикальные выводы из его культурных предпосылок. Мы всё время живем под оком более радикального брата, который заставляет доводить до предела практические выводы...»⁹.

Это все были некоторые примеры непосредственного «обратного влияния» на мировую мысль, мировое мнение. Но внешние оценки вовсе не обязаны совпадать с внутренними культурными ожиданиями. (В качестве отвлекающего чтения после патетической выдержки из работы К. Шмитта можно было бы посоветовать перечитать «Очерки развития русской философии» Г.Г. Шпета, выдержку из которой мы приводили выше, см. сноску 8.) Нет априорных и самоочевидных причин считать зарубежную рецепцию чуть ли не главной мерой успешности интеллектуальной жизни народа, тем более, меркой его философских устремлений. Далеко не все то, что громко заявляет о себе в «мировом контексте», обладает должной глубиной. И наоборот, многие жемчужины, складывающиеся в недрах национальных культур (по самому своему смыслу не всегда способные жить «полной жизнью» за пределами породившего их языка и национального смыслового пространства), еще только ждут от нас понимания своей межкультурной значимости; значимости, которая не обязана иметь характер непосредственного, здесь и сейчас происходящего «внешнего» воздействия.

Вернемся теперь к теме «диалога» и «перевода», которые, как мы поняли, являются важными инструментами соотнесения домашних культур с мировыми контекстами философствования, да и всякого теоретизирования вообще. Есть подозрение, что логические структуры таких вот кросс-культурных переводов (трансляций и даже интервенций), с последующей логикой адаптации и обоснования этих освоенных на родной почве (ино)культурных достижений, имеют первостепенное отношение к тому, как можно было бы говорить о внутренних критериях успешности отечественного философствования, с оглядкой на которые как раз и можно было бы сверяться с мировым уровнем.

В этой связи, очевидно, назревает необходимость сказать несколько слов о переводческой деятельности, рассмотренной как целостный культурный пласт. Под переводом мы будем понимать не только перевод на «домашний язык» произведений художественной или философской культуры, но вообще всё то, что обеспечивает кросс-языковую мобильность в сфере идей, языка, концептов, отдельных терминов и прочих проявлений творческого духа человека. Высокая переводческая культура – это наиболее важный культурный показатель вообще. В качестве аргумента в пользу этого утверждения можно было бы предложить простой мысленный эксперимент. Вообразите себе национальную культуру, изобилующую эрудированными, мультиязычными полиглотами, знакомыми с оригиналами всех инокультурных достижений человеческой мысли, а потому не нуждающимися в развитии собственной переводческой традиции. Казалось бы, что в этом плохого? Думается, что если такой культурный феномен и возможен, то его можно было бы охарактеризовать следующим образом. Это был бы очень кратковременный феномен, отрезанный от межпоколенческих механизмов трансляции в силу своей неукоренности в национальном языке; это был бы период жизни национальной культуры, обделенный серьезным интересом к нему со стороны других культур в силу его принципиальной вторичности и несамобытности, поскольку

⁹ Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социол. обозрение. 2001. Т. 1. № 2. С. 48.

самобытность всегда является результатом «пропускания» инокультурного материала через своеобразие родного языка, «домашних» форм самопонимания. Если бы можно было убедительно показать основательность наших оценок подобного мысленного эксперимента, то это было бы весомым серьезным аргументом в пользу того, что переводческая культура имеет прямое отношение к теме *самобытности и внутренней самостоятельности* национальных культур, а не является чем-то внешним и случайным по отношению к ним. Не столько прямые и обратные транскультурные воздействия, сколько умение слышать и понимать голоса чужих культур определяют силу и «мировую» значимость домашней культуры.

С точки зрения наших рассуждений, своеобразие переводческой деятельности как специфического культурного феномена заключается в том, что любые значимые события в этой сфере практически никак не могут иметь непосредственного «обратного» воздействия на культуру первоисточника (в особенности, если речь идет об исторически отдаленных культурных эпохах). Качественность перевода – не в международной рецепции, а в той культурной работе, которую делает перевод «у себя дома». Если и есть какие-то основания говорить о внешнем влиянии этой деятельности, то тут явно нужно иметь в виду не прямое влияние, а опосредованное и заведомо отодвинутое по времени далеко в будущее.

Последнее обстоятельство можно проиллюстрировать рассуждениями М.К. Петрова на не менее злободневную для современной российской науки и философии тему: проблему наукометрической оценки качества научных трудов и, соответственно, вопрос повышения исследовательской эффективности. В фокус его критики попадает, как он говорит, «комплекс Архимеда», который обнаруживает себя в «естественном» желании иметь *мгновенную* оценку качества всего массива самых последних публикаций. Ведь и статистика, и очевидные здравомысленные наблюдения показывают, что лишь незначительная часть исследовательских работ достигают уровня существенной влиятельности и социальной значимости, в то время как чуть ли не 90 % работ уходит вообще в «пустоту». Напрашивается вопрос: «Зачем отвлекать значительные объемы человеческой деятельности в очевидно непроизводительную сферу? Не проще ли сократить пропускную способность этих каналов на 9/10, создав при редакциях квалифицированные фильтры, способные отсеять явно бесперспективные работы..?»¹⁰. Сам же Петров и отвечает: «Процедура мгновенной оценки, без которой нельзя рассортировать рукописи по полочкам значимости, так же легко, почти наглядно представляемая химера, как и Архимедова точка опоры для рычага, перевортывающего мир... Единственным способом стимулировать научную дисциплинарную деятельность был бы с научной точки зрения такой, который... стремился бы сократить лаг-задержку между поступлением рукописи в редакцию и ее публикацией, предоставляя времени и самой дисциплинарной общности разбираться, кто есть кто и что есть что в науке...»¹¹. Не будем приводить наукометрические и прочие аргументы Петрова (заинтересованный читатель сможет сам их изучить в цитируемой книге), а лишь заострим внимание на важной параллели – на бессмысленности и даже вредности требования мгновенной оценки качества научной и философской продукции, на сомнительности идеи непосредственного оценивания здесь и сейчас совершаемой работы, скажем, зарубежными коллегами.

¹⁰ Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М., 1991. С. 141.

¹¹ Там же.

Вернемся к теме перевода. Да, переводческие события не вводят отечественную мысль в мировой контекст, хотя и создают для этого существенно важные условия. Но они делают нечто иное: шаг за шагом они мировой контекст делают частью контекста отечественного. При всей понятности этого утверждения постараемся услышать его в нетривиальном ключе. Какой именно процесс запускается благодаря этой работе? «Домашняя», «отечественная» культура перестает быть просто частью этого мира. В результате этой работы целый мир начинает становиться частью своей собственной части. Попадая в поле внимания культурных авторефлексий, это обстоятельство пускает (или катализирует уже активированные) важные механизмы, которые Петров характеризует как существеннейшую черту «европейской культуры», заключающуюся в специфике ее «социального кодирования», благодаря которой этот социокод правомерно называть «универсально-понятийным». Эта особенность выражается в «постоянном тяготении нашего кодирования к универсалиям любой природы, и прежде всего к универсалиям общения, к категориальным потенциалам языков... Охотнее всего и с особым упорством европейцы “замыкались” на языковые универсалии, так что история разработки европейского социокода есть во многом история вовлечения языковых структур большой общности в процессы социального кодирования»¹².

Таким образом, «работа перевода» способствует далеко не только «широте взглядов» и поставке нового и нового культурного стройматериала. С философско-логической точки зрения существенным моментом этой работы оказывается открытие *проблематичности* такой вещи, как «взгляд на всё». Выясняется, 1) что «универсальное» надо изобретать, конструировать, оно не дано, и 2) что «всеобщее» является по-настоящему всеобщим, только если оказываются продуманными механизмы кодификации и трансляции тех знаний и умений, которые претендуют на статус всеобщности: без логически продуманной структуры «общения» не иметь нам и такой вещи, как «всеобщее»¹³. Вступая в область рефлексий о всеобщности, мы входим в область компетенции философской логики. Что это значит? Мы получаем возможность говорить о логической форме данной «культуры», постепенная проработка которой означает появление внутренних критериев основательности культурных достижений, а также осознание «предсказательной силы» собственной логики культуры, благодаря чему, в свою очередь, массив отечественных рефлексий о собственной судьбе получает философски обоснованный статус, а не просто статус «богом данного» мировоззрения.

«Европейскость» как форма историчности и форма культурного сосуществования

В этом месте, кстати, можно сформулировать еще одну догадку на тему о том, «почему на Западе нас не слышат». Потому что наш голос там – это просто голос очередного («русского» в данном случае) мировоззрения. Мировоззрения характеризуются тем, что они неведомым (для самих себя) образом, стихийно возникают и в значительной мере непредсказуемо участвуют в таком виде в общечеловеческой судьбе. Мировоззрения не нуждаются в прояснении своих логических оснований. Им достаточно простого

¹² Петров М.К. Язык. Знак. Культура. С. 149–150.

¹³ О том, как греки целенаправленно решали эту культурно-философскую задачу, см., например, рассуждения Петрова о Платоне (Там же. С. 199, 200, 203).

указания на свою фактичность, они живут силой самоутверждения, силой своей так-данности, а то и просто силой «силовых структур». Мировоззрения – это предмет исследования этнологов; философскому сообществу они неинтересны. Для того чтобы вступить в круг философов, нужно предъявить *логическую форму* своей культуры, своего понимания принципов общежития, своего образа мыслей (философам такого рода обстоятельства известны со времен платоновского «Теэтета»¹⁴). А с этим у нас как раз проблемы. Ныне у нас есть неоспоримо много мнений о Хайдеггере, о Марксе и о Карнапе, о современной науке, об эстетических и этических феноменах и еще много о чем, но «последние» основания *самого интереса* ко всему этому многообразию тем и проблем скрыты в хаосе разноголосицы. Логическая(ие) форма(ы) современной российской философии вообще не является предметом обширных философских обсуждений; логико-смысловые особенности русского языка почти не интересуют философов¹⁵. Логическая тематика ушла исключительно в формальную логику. Разумеется, в этом слышен отголосок и общемирового положения дел. Самые значительные школы философствования, феноменология и аналитика, каждая из которых начиналась со своих «Логических исследований», этих одноименных трудов Э. Гуссерля и Г. Фреге, давно уже ушли с поля логических дискуссий. Думается, что нарастающая бессистемность и анархия, царящая как в этих направлениях, так и в философии вообще, является прямым следствием утраты *философско-логической проблематики*.

Вернемся еще раз к теме «европейскости», которую, как видно, мы постепенно сближаем с проблемой логических особенностей ее форм историчности. В качестве рабочего соображения можно предложить такую аналогию: «европейскость» относится к содержанию национальных культур приблизительно так же, как «логические формы» доказательных рассуждений – к структурам человеческих интуиций. Чтобы наше сравнение не казалось уж слишком поверхностным, оглянемся на историю европейской культуры. Одну из наиболее ее удивительных черт можно было бы назвать двумя следующими словами: трансэпохальность и транснациональность. «Европейскость» – это способность инициировать определенные культурные возможности, фундированные в национальных сообществах (правда, возможность, чреватая вступлением новообращенной культуры на путь дальнейших культурных революций, отторжением и страхом перед которыми питаются фундаменталистские интуиции и консервативные формы национального самосознания). Действительно, общим местом считается происхождение современной культуры из культуры греческой. Однако к концу прошлой эры Греция становится глухой провинцией Рима; и всё же, несмотря на политический проигрыш, греческая культура захватывает римские умы и выходит победительницей. В дальнейшем этот цикл повторяется многократно и многообразно: Рим захватывается варварами, которые захватываются «греческой» (греко-романской) культурой, а потомки этих варваров теперь считают себя самыми культурными народами мира. Конечно, христианство здесь сыграло огромную роль. Но что такое христианство в культурологическом ключе? Этот тот извод иудейской религии, который поддался соблазну эллинизации, в результате чего христианство как своего рода «эллинизированное

¹⁴ См. об этом: Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 218–295 (Глава «Чтение “Теэтета”»).

¹⁵ См. об этом, например, Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М., 2010. С. 15–123.

иудейство» становится мировой религией, а собственно иудаизм остается религией «одного-единственного народа» (несмотря на то, что интенция на вселенскость, хотя и очень узко понятая, заложена также и в самом иудействе). Через плоды своей культурной работы – через глобализацию науки и техники, глобализирующий капитализм и с его товарами и услугами, через массовую культуру – «греческая» культура прокладывает себе путь к возможности стать подлинно планетарным явлением, провоцируя по ходу дела на возможность «эллинизации» всех, кто с ней соприкасается или просто оказывается рядом (и своих победителей, и побежденных, и посторонних).

Чтобы заострить этот ход мысли почти до парадокса, зададимся вопросом: кто является современными хранителями «греческой» культуры? Мы вынуждены бы были сказать – много кто, и преимущественно не сами греки. Это и те представители международной республики ученых, которые на своих кафедрах изучают греческий язык, реконструируют тончайшие особенности греческой культуры; это и американцы, и европейцы с их политическими институтами (уходящими корнями в греческий опыт национального общежития); это и те страны, системы образования которых переняли эстафету греческой пайдеи. Экстраполируя обозначенную тенденцию в будущее, можно набросать такую утопическую картину. Не исключено ведь тогда, что если современные европейские, американские и уж тем более российские политики потеряют контроль над нынешней ситуацией и внутренняя агрессивность этих народов, разнообразно проявлявшая себя в истории¹⁶, станет причиной их самоликвидации и ухода с «большой» мировой сцены, то подлинными европейцами и единственными хранителями европейской культуры станут, к примеру, Китай, Бразилия и Япония (уже сегодня одними из лучших исполнителей европейской музыки являются японцы и китайцы, не говоря уж о японских достижениях в области науки и техники). То, что произошло однажды с Грецией и Римом, может произойти с любой другой «европейской» страной. В свете этой перспективы еще раз вспомним прогнозы Гегеля и Гуссерля о том, что «европейскость» следует понимать как итоговый общий знаменатель мировой истории: это предвидение имеет смысл слышать с точностью до вышеназванных поправок и уточнений¹⁷.

Для контраста – чтобы еще резче отграничить «европейскость» как культурный концепт от прочих способов тематизации «европейскости» – вспомним ее недавнюю геополитическую траекторию, в частности ту чудовищную энергию, с которой изживали из себя «европейскость» самые что ни на есть европейские страны – гитлеровская Германия, Италия времен Муссолини (да и многие др.). И это изживание происходило при массовой поддержке со стороны германского, итальянского и прочих народов. Афоризм Геринга: «Когда я слышу слово культура, то у меня рука тянется к пистолету» – пришелся по вкусу огромному числу жителей планеты.

«Европейскость» – это не неотъемлемое свойство жителей Европы. Понимая «европейскость» как способность инициации определенных процедур смыслопорождения и жизненной организации, а также принимая во внимание масштаб «европеизации» современного мира, всё больше становится очевидной условность и даже некоторая неудачность этого названия. Возможно, чувствуя это, Ясперс и пришел к идее термина «осевое время». Чутьем к особенностям этого осевого времени, культивированием своеобразной логики

¹⁶ См. об этом, например: *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. СПб., 2007.

¹⁷ Основательный разбор некоторых аспектов этого проблемного поля можно найти, например, у того же К. Ясперса и М.К. Петрова.

бытия в осевом времени как раз и определяется, на наш взгляд, современная мера участия национальных культур в мировых процессах устроения человеческого общежития, равно как и мера их действительной самобытности.

Список литературы

- Автономова Н.С.* Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. 2-е изд. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2014. 503 с.
- Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.
- Декомб В.* Современная французская философия / Пер. с фр. М.М. Федоровой. М.: Весь Мир, 2000. 344 с.
- Жмудь Л.Я.* Пифагор и его школа. Л.: Наука, 1990. 192 с.
- Кареев Н.И.* Основы русской социологии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. 286 с.
- Коньо Ж.* Искусство против масс. Эстетика и идеология модернизма / Пер. с фр. А.Д. Бакулова. М.: Голос, 2013. 488 с.
- Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / Пер. с фр. А. Поповой. СПб.: ALEXANDRIA, 2007. 400 с.
- Петров М.К.* Язык. Знак. Культура. М.: Наука, 1991. 328 с.
- Смирнов А.В.* Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Яз. славян. культур, 2010. С. 15–123.
- Шмитт К.* Эпоха деполитизаций и нейтрализаций / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Социол. обозрение. 2001. Т. 1. № 2. С. 48–58.
- Шнем Г.Г.* Очерки развития русской философии. М.: Правда, 1989. 592 с.
- Ясперс К.* Назначение и смысл истории / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
- Hösle V.* Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. München: Verlag C.H. Beck, 2013. 320 S.

The life of philosophy as a cross-cultural phenomenon and its national character

Konstantin Pavlov-Pinus

PhD in philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: pavlov-koal@ya.ru

The aim of this paper is to inquire into the problem of correlation between the national philosophical thought and the international standards of philosophical research. The criteria of success in this field are examined in the context of cross-cultural networks, European identity and the problems of translation. The author argues that the degree to which a given cultural phenomenon can be regarded as being of universal importance is determined much more by its potential to form on a national level the ability to perceive, recognize and understand all the diversity of cultural events occurring elsewhere, and to translate this ability to later generations, than by any effect it could possibly exert on other cultures. The theoretical foundation of this idea of universality is to be found in the fact that the notion of universality is culture-dependent, so that one is entitled to speak about the 'logic' of a (given) culture and to regard the efficiency of its philosophical and logical instruments as the measure of its universal importance. This point is well illustrated by Husserl's and Hegel's conclusions about the universal importance of European culture, according to which the European way of living and thinking, once duly interpreted, manifests itself as the logically unavoidable outcome of world history. This sort of deduction can only be based on a conceptual, and by no means a geographical, understanding of 'Europeanism'. From

the philosophical and conceptual point of view, European identity must be understood as a meeting place and a particular form of coexistence of national cultures, and this essentially is what 'European culture' amounts to both historically and from the point of view of the contemporary condition of societies which participate in its formation.

Keywords: translation, European identity, cross-cultural networks, logic of culture

References

Ahutin, A. *Povorotnye vremena* [The Turning Times]. St.Petersburg: Nauka Publ., 2005. 743 pp. (In Russian)

Avtonomova, N. *Otkrytaja struktura: Jakobson – Bahtin – Lotman – Gasparov* [Open Structure: Jakobson – Bahtin – Lotman – Gasparov], 2nd ed. Moscow; St.Petersburg: Centr gumanitarnyh iniciativ Publ., 2014. 503 pp. (In Russian)

Conio, G. *Iskusstvo protiv mass. Jestetika i ideologija modernizma* [The Art Against the Masses. Aesthetics and Ideology of Modernism], trans. by A. Bakulov. Moscow: Golos Publ., 2013. 488 pp. (In Russian)

Dekomb, V. *Sovremennaja francuzskaja filosofija* [Modern French Philosophy], trans. by M. Fedorova. Moscow: Ves' Mir Publ., 2000. 344 pp. (In Russian)

Hösle, V. *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck, 2013. 320 S.

Jaspers, K. *Naznachenie i smysl istorii* [The Origin and Goal of History], trans. by M. Levina. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 527 pp. (In Russian)

Kareev, N. *Osnovy russkoj sociologii* [The Basics of Russian Sociology]. St.Petersburg: Ivan Limbah Publ., 1996. 286 pp. (In Russian)

Le Goff, J. *Rozhdenie Evropy* [The Birth of Europe], trans. by A. Popova. St.Petersburg: ALEXANDRIA Publ., 2007. 400 pp. (In Russian)

Petrov, M. *Jazyk. Znak. Kul'tura* [Language. Sign. Culture]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 328 p. (In Russian)

Shmitt, K. "Jepoha depolitizacij i nejtralizacij" [Age of Denaturalization and Neutralization], trans. by A. Filippov, *Sociologicheskoe obozrenie*, 2001, vol 1, no 2, pp. 48–58. (In Russian)

Shpet, G. *Ocherki razvitija russkoj filosofii* [Notes on Development of Russian Philosophy]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 592 pp. (In Russian)

Smirnov, A. "Smyslopolaganie i inakovost' kul'tur" [Senseformation and Difference of Cultures], *Rossija i musul'manskij mir: inakovost' kak problema* [Russia and Muslim World: Difference as a Problem], ed. by A. Smirnov. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur Publ., 2010, pp. 15–123. (In Russian)

Zhmud, L. *Pifagor i ego shkola* [Pythagoras and His School]. Leningrad: Nauka Publ., 1990. 192 pp. (In Russian)