

МУКИ КОММУНИКАЦИИ

В.Л. Махлин

ДВА НАЧАЛА СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. В контексте тех трудностей, перед которыми зачастую оказывается историко-философское исследование и преподавание в постсоветской ситуации, в данной статье ставится – с опорой на понятие «событие» – проблема «современной» философии, «парадигмы» которой так или иначе продолжают и поныне, но истоки имеют в прошлом. В этом смысле – таков тезис автора – у современной философии два магистральных действенно-исторических «начала» одно в XIX, другое в XX веке, анализу которых и посвящена статья. Методологически данное исследование опирается на многочисленные западноевропейские (преимущественно немецкие) историко-философские работы и вместе с ними ориентируется на определённые философские направления XX в. (в особенности на философскую герменевтику), которые позволили существенно по-новому взглянуть как на современность, так и на прошлое философии.

Проведённый анализ позволяет установить моменты смысловой непрерывности современной философской мысли, которая по сей день оказывается внутри двух революций в способе мышления: один такой «перелом в мышлении» ведёт от позднего Шеллинга, через Маркса, Кьеркегора и других оппонентов Гегеля 1840-х гг., к Ницше и Дильтею, а другой перелом в мышлении связан с ещё более радикальным «бунтом философа против философии», именно против отождествления бытия и мышления и попытках (Гуссерля, Хайдеггера и других мыслителей смены философско-гуманитарной парадигмы в 1910-1920-х гг.) по-новому поставить исконную проблему «первой философии» в XX веке.

Ключевые слова: философия, Шеллинг, Кьеркегор, Хайдеггер, событие, мышление, революция, действительность, герменевтика, современность.

Abstract. In the context of difficulties, which faces the historical-philosophical research and teaching in post-Soviet situation, this article poses – based in the notion of “event” – the problem of the “modern” philosophy, “paradigm” that in one or another way continue today, but takes its origins in the past. In this regard, the author’s thesis states that the modern philosophy has two main active-historical “beginnings” – one in the XIX century, the other one in the XX century, to the analysis of which this article is dedicated. Methodologically, this research is based on the multiple Western European (primarily German) historical-philosophical works, as well as is oriented upon the certain philosophical directions of the XX century (especially philosophical hermeneutics), which allows having a significantly new perspective upon modernity alongside the past of the philosophy. The conducted analysis establishes the moments of conceptual continuity of the modern philosophical thoughts, which to the present time finds itself inside the two revolutions in the way of thinking: one such “transformation in thinking” leads from the late Schelling, through Marx, Kierkegaard, and other opponent of Hegel in 1840’s, to Nietzsche and Dilthey; and the other transformation in thinking is associated with even more radical “revolt of a philosopher against philosophy”, namely against identification of the being and thinking and attempts (of Husserl, Heidegger, and other thinkers of the shift in philosophical-humanitarian paradigm in the 1910-1920’s) to have a new perception of the initiate problem of the “first philosophy” in the XX century.

Key words: Modernity, Hermeneutics, Reality, Revolution, Thinking, Event, Heidegger, Kierkegaard, Schelling, Philosophy.

Для историка современной философии полезным масштабом ориентации и путём приближения к предмету исследования, как представляется, может служить понятие *события*, заинтересовавшее философов и учёных-гуманитариев в последнее время [3; 6; 16; 17; 19]. Это понятие, на самом деле, пришло в большую философию не сегодня, а ещё в начале про-

шлого столетия, причём – из «донаучной» *повседневности*; оно позволило передать рациональным языком и сделать значимой такую реальность, которая, с одной стороны, выходит за пределы индивидуального сознания, а с другой стороны, не поддаётся чисто объектному, завершающему определению. Как феномен общественно-исторического опыта мира жизни, «событие» не столько

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГГФ, проект № 16-03-00687а «Герменевтика классическая и современная».

проявление пресловутого «духа времени», сколько симптом социокультурной атмосферы, «воздуха духа»; это то, *внутри чего* пребывают, поступают и мыслят сами субъекты со своим не чисто субъективным, не автономным сознанием и мышлением. Но если так, то правомерно поставить вопрос: какую философию считать «современной», каким событием или событиями она определяется? В предлагаемой статье я попытаюсь приблизиться к ответу на этот вопрос.

1. Современная философия является «современной» в более дальней и более близкой к нам ретроспективе; проще говоря, у нее, *два «начала»*, две точки отсчёта в реальном историческом времени, два решающих события. Первое начало относится, в основном, к 1840-м гг., второе – к концу 1910-х и, округлённо, к 1920-м гг.; первое давно и прочно вошло в советское историко-философское сознание, правда, в одностороннем и догматизированном виде; второе, наоборот, более или менее известно в разнообразных своих проявлениях, но остаётся не вполне ещё осознанным и осмысленным в своём целом, как «событие» именно. Речь идёт, в сущности, о двух философских революциях, двух «сменах парадигмы» в истории современного мышления; о них, правда, мы не узнаём из знаменитой книги Т. Куна «Структура научных революций» (1962), хотя куновское понятие смены парадигмы продуктивно и для наук социально-исторического опыта мира жизни, чаще называемых «гуманитарными», и для опирающейся на них гуманитарной эпистемологии.

Ведь и так называемые опытные науки, как и опирающаяся на них естественнонаучная эпистемология, тоже не автономны, тоже на свой лад зависимы от *исторического времени*, от социокультурного контекста, т.е. от «*онтологически-событийного*» (по терминологии молодого М.М. Бахтина) мира жизни, в котором мы живём, создаём, мыслим и поступаем. Вопреки до сих пор широко распространённому предрассудку, мышление, сознание, «дух» актуальны не «в себе», но «вне» себя, «в-мире», как сказал бы М. Хайдеггер, и это «в» как бы размыкает границы так называемого «внутреннего мира» (знаменитая немецкая *Innerlichkeit*) в том особом измерении жизненного мира, которое современная философия и «науки о духе» (гуманитарные дисциплины) связывают с понятием *историчности* (*Geschichtlichkeit*). А это понятие, со своей стороны, возвращает нас к нашей проблеме «начал» «современности» и тех революций в понимании социально-исторического

опыта, из которых собственно и возникла современная философия.

2. Первая *современная* революция в европейской философии пришлось на тот исторический момент, когда после смерти Гегеля казалось, что в его лице философия в основном завершена. «Гегель, – писала сто лет спустя немецко-американский мыслитель Ханна Арендт (1906-1975), – с неслыханной до него полнотой проанализировал феномены природы и истории, объединив их в грандиозное философское единство, в свете которого невозможно было с уверенностью утверждать, является ли действительность домостроительством или тюрьмой» [22, с. 164].

Действительность (нем. *Wirklichkeit*) – запомним это слово-лозунг 1840-х гг. – могла представиться «тюрьмой», коль скоро обнаружилось, что так называемая классическая немецкая философия с Гегелем в конце и во главе выдаёт за реальность – за то, по-гегелевски выражаясь, «что есть» (*was ist*), – такую систему обобщений, из которой современность и будущее фактически исключены; т.е. они, как в тюрьму, заключены в некоторую идеально-смысловую конструкцию и в ней «сняты» в качестве *как бы* познанного. Но также и прошлое (как не замедлила обнаружить в особенности немецкая «историческая школа» XIX в.) было в значительной мере принесено в жертву спекулятивной метафизике Гегеля. Первая современная философская революция была предвосхищением второй постольку, поскольку уже в девятнадцатом столетии, говоря словами той же Х. Арендт, начался «бунт философов против философии», а именно – против *отождествления бытия и мышления* (от Парменида до Гегеля) [22, с. 164].

Вот почему, надо полагать, почти все так называемые «повороты» в европейской философии XX в. восходят к тому «революционному перелому в мышлении XIX века», которому посвятил свою самую известную книгу Карл Лёвит (1897-1973) (как и Х. Арендт, ученик М. Хайдеггера) [13]. Второй подзаголовок этой его книги – «Маркс и Кьеркегор» – важен, помимо прочего, постольку, поскольку советский век сделал невозможным союз «и», как бы окарикатурив название книги самого Кьеркегора «Или – или» (1843). Ибо революционным был не только «бунт» атеиста Маркса, его радикальное обращение к «внешней» действительности – против *научного идеализма* классической философии и против «буржуазного общества» в целом; революционным был и «бунт» христианина Кьеркегора, его обращение к «внутренней» действительности – против *религиозного идеализма*,

против обмирщенной церкви, против «христианского общества» в целом. В том и другом случае одна и та же социально-историческая действительность (то, «что есть») открывалась с разных сторон, как бы исключавших одна другую: у Маркса действительность представляла как объективная истина «отчуждённых» общественных отношений труда, собственности, политики; у Кьеркегора – как «экзистенциальная» истина христианина, ищущего Бога и спасения души в обезбоженном мире и пытающегося заново «крестить» как философское, так и религиозное мышление, освободив то и другое от власти теоретического всеобщего, ассоциировавшегося с «абсолютным философом в Берлине» (Гегелем) – ради истины бытия конкретного человека – «Единственного».

3. И всё же подлинный инициатор «революционного перелома в мышлении XIX века» – как это вполне обнаружилось уже в следующем столетии – не Маркс и не Кьеркегор; им оказался «поздний» Шеллинг. В молодости приятель и единомышленник Гегеля, Шеллинг разошёлся с ним в первое десятилетие века, а в последующие два десятилетия, в период почти повсеместного господства гегелевской философии, произвёл фундаментальную ревизию западноевропейской философской традиции в целом, в особенности рационалистической традиции Нового времени от Декарта до Гегеля [20; 21]. Преподавая в Мюнхенском университете и, казалось, навсегда оттеснённый на периферию философского движения «абсолютным философом в Берлине», Шеллинг выработал новую философскую программу, в соответствии с которой вся предшествовавшая философия до Гегеля включительно объявлялась «негативной», поскольку она была ориентирована на познание *только общезначимо-идеального смысла* вещей (“das Was”), вследствие чего упущенным оказалось конкретное *бытие* мира, человека и Бога – «просто бытие» (das Dass). В этом смысле именно поздний Шеллинг, замысливший в XIX в. новую, «позитивную» философию, можно сказать, *начал* – на путеводной нити понятия «действительность» – «онтологический поворот», который обычно относят к философской революции XX в.; причём это «начало» получило публично-символическое и отчасти даже политическое выражение. Имеются в виду знаменитые публичные лекции Шеллинга о «философии Откровения», читанные им в Берлине в 1841-1842 гг., на которых, как известно, присутствовали Кьеркегор, М. Бакунин, Энгельс, Ранке, Тренделенбург и многие другие впоследствии известные мыслители, учёные и деятели XIX в. (см. в этой связи об-

стоятельно документированную реконструкцию непосредственной рецепции Берлинских лекций Шеллинга, осуществлённую известным немецким философом М. Франком [26, с. 9-84].

Уместно отметить здесь прямое (М. Бакунин) и опосредованное (В. Белинский) влияние тех лекций Шеллинга на русскую духовно-идеологическую культуру XIX в., в которой, как известно, движение современной мысли передавалось публично не столько через философию, сколько через литературу и литературную критику. В России 1840-х гг., когда философия вообще была изгнана из университетов, происходил не менее радикальный, чем в Европе, как бы параллельный философской революции поворот – от романтической литературы и гегельянства, от «голубого неба» к «кухонной действительности» и реалистическому роману. Не случайно К. Лёвит в упомянутой книге цитирует – по немецкому переводу книги Д.И. Чижевского «Гегель в России» (1939) [18, с. 159-161] – характерные высказывания Белинского и других русских гегельянцев [13, с. 275-276], для которых слово «действительность» стало, как сегодня сказали бы, знаковым (пафосным) не менее чем у Кьеркегора или Маркса под влиянием Берлинских лекций Шеллинга начала 1840-х гг., хотя и совсем по-другому. Дело даже не столько во «влияниях», сколько в некоторой общей духовно-идеологической атмосфере после завершения эпохи идеалистической классики после смерти Гегеля, Гёте, а у нас – Пушкина.

История рецепции философии Шеллинга – поучительный пример того, что наследие великого мыслителя не остаётся только тем, чем оно «было» в своё время и потом, в своих так называемых результатах перешло в учебники. Классическая философия потому и «классическая», что она не может утратить свою «революционность», т.е. не может перестать быть актуально-современным событием мысли, *за пределами своего времени*. Оттого и бинарная оппозиция: «революционная наука»/«нормальная наука», предложенная Т. Куном для естественнонаучной философии науки, как кажется, мало что даёт для понимания не исторически понятой *истории философии* с её, по терминологии упоминавшегося Э. Гуссерля, «абсолютной историчностью» [11, с. 327], релятивирующей границы мышления между прошлым, современностью и будущим. «Экзистенциально-философский поворот Шеллинга против “рациональной” философии Гегеля» (К. Лёвит) в XX в. предстал в новом свете и при этом – с различных, даже альтернативных идеологических позиций: то – как новое, хотя и проблематичное, начало фило-

софии [13, с. 240, 243], то – как у марксиста Г. Лукача и в марксистской традиции по преимуществу – в качестве истории реакционного, «иррационалистического» мышления «от Шеллинга до Гитлера» [24], причём в советской философии опять-таки не было выбора, и переоткрытие (позднего) Шеллинга, в сущности, только ещё предстоит отечественной историко-философской современности хотя бы с опозданием на столетие.

4. Второе «начало» современной философии относится к «столетнему десятилетию» 1914-1923 гг., по выражению русского писателя Е.И. Замятина [12, с. 101] (сравни [2, с. 44-45]), когда, как сказано в прологе романа Т. Манна «Волшебная гора» (1924), «началось столь многое, что потом оно уже и не переставало начинаться» [14, с. 8]. Это – замечательная формулировка парадигматического события становления новой – постбуржуазной и постхристианской – цивилизации Конца Нового времени в прошлом столетии. Труднее определить то, что «началось ... и потом уже не переставало начинаться», в философии прошлого столетия.

В 1920-е гг. в Германии говорили о «новом мышлении» (*das neue Denken*) [15; 9, с. 86-87], которое в следующие десятилетия не переставало начинаться и обновляться у наследников классической немецкой философии и у их восприимчивых в Европе и в мире. Но сегодня, в новом столетии, ни прежние слова-лозунги, ни многочисленные философские направления, давно занявшие подобающее им место в учебниках, ни прежние идеологические противоречия и схватки XX в. уже не могут пролить свет на интересующее нас здесь событие, т.е., употребляя известное выражение Канта, на новую «революцию в способе мышления». Ведь такая революция, с одной стороны, не вполне понятна только из себя самой, а с другой стороны, она может быть непонятна также и извне, т.е. за пределами своей первоначальной актуальности и рецепции. Следовательно, здесь нужна такая дистанция, такая, по-бахтински, «внеаходимость» событию, которая позволила бы подойти к событию мысли одновременно изнутри и извне его, притом в динамике становления и последствий данного события.

Уместно заметить здесь, что в постсоветском контексте основная историко-философская проблема подхода ко второму началу современной философии, на мой взгляд, заключается в том, что это решающее, магистральное событие в философии XX в. в отечественной философско-гуманитарной мысли нормально не состоялось, не утвердилось и не получило развития, как событие именно, ни в научно-материалистическом (советском), ни в ре-

лигиозно-идеалистическом (дореволюционном и эмигрантском) мировоззрении и мечтательстве «о главном». Не случайно новейшие российские учебно-методические обзоры и разработки по истории современной философии зачастую обрываются на Гегеле, Фейербахе или Шопенгауэре (Маркса надо забыть, как страшный сон: то, что было всем, должно стать ничем), а «научная» история философии вполне последовательно заканчивается на неокантианстве, т.е. до события второго начала современной философии – события, в котором на, ненаучно выражаясь, «не стояло»: революция 1917 г. сделала невозможной как раз революцию в понимании исторического опыта, новую, «эйнштейновскую» модель мира, но не в естественнонаучном, а в гуманитарном мышлении, в философии исторического опыта и в гуманитарной эпистемологии. В результате имеем не актуальное развитие отечественной мысли (условием возможности которого всегда был продуктивный контакт с западной философией и наукой), а скорее то, что С.С. Аверинцев назвал однажды «анахроническим провинциализмом» [1, с. 10]. По большому счёту истории винить наших современников не приходится, но приходится констатировать, что во множестве публикаций постсоветских десятилетий разрыв с современной историей мышления, происшедший в советский век, не столько преодолевается, сколько усиливается. С позиций «анахронического провинциализма», конечно, невозможно даже подступить ко второму, а отчасти и к первому «началу» современной философии.

То, что объединяет оба интересующих нас парадигматических «начала» мышления, западноевропейские историки философии иногда обозначают термином «постидеалистическое мышление» (*das nachidealistische Denken*), имея в виду, конечно, не переход от «идеализма» к «материализму» (ещё менее – «от марксизма к идеализму»), но существенно иное событие мышления. Что же это за событие?

5. При всём разнообразии философских и научно-гуманитарных направлений XX века, как представляется, можно установить некоторый общий знаменатель оснований новой «революции в способе мышления». Наиболее точную и сжатую формулировку «второго начала» современной философии находим в обращении «К русским читателям» упоминавшегося выше инициатора современной философской герменевтики (ещё одного ученика М. Хайдеггера в 1920-е гг.) Ганса-Георга Гадамера (1900-2002). Автор «Истины и метода» (1960) подчёркивает в этом своём опоздавшем

почти на весь советский век обращения, что его собственный путь в философии понятен только в контексте того фронтального перелома в мышлении, который инициировали Гуссерль и Хайдеггер, а продолжили «те, кто учился у них»; *событие* это Гадамер определяет как «переход от мира науки к миру жизни» [8, с. 7]. Эта ёмкая формулировка требует комментария.

Гадамер имеет в виду, что этот «переход» происходил в *самом научно-философском познании*; дело шло не о наступлении «иррационализма», а о расширении понятия рациональности, которое больше не совпадало с традиционной парадигмой рационализма, с естественнонаучно-конструктивистскими понятиями «теории» и «метода», характерными для научного разума Нового времени. Иначе говоря, «переход от мира науки к миру жизни» заключался не в отходе от мира науки, а о перевороте в понимании самой науки: пересмотру подлежало представление об *автономной науке* и «чистом» мышлении, т.е. опять-таки дело шло о критике рационализма, но не «против» разума, а «за». Понятие «действительность» приобрело более глубокие измерения за счёт понятий «бытие», «событие», «мир жизни», которые в своей значимости и разумности перерастали традиционные *обобщения*; мышление как бы впервые поворачивалось «к самим вещам», преодолевая ограничения психологизма и так называемого гносеологического сознания.

«Новое мышление» начало то, что «потом уже и не переставало начинаться», а именно: произошёл «переход от мира науки к миру жизни», связанный с именами таких мыслителей первой половины прошлого столетия, как Гуссерль, Хайдеггер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюсси, М. Бубер, Г. Марсель, Х. Плеснер, Г. Миш, Р. Гвардини, в России – М.М. Бахтин. Но фактически это «начало», как сказано выше, было продолжением и развитием постидеалистического поворота к «бытию», к «позитивной философии», так что К. Левит в упоминавшейся книге мог констатировать: «Проблема бытия в движении, направленном против Гегеля, уже у Шеллинга достигла того пункта, в котором она вновь была принята к рассмотрению Хайдеггером» [13, с. 243]. Новая революция в способе мышления поставила под вопрос и ограничивала в своей значимости не науку, но сциентизм, не разум, но «теоретизм» и «методологический солипсизм», свойственные рационализму Нового времени, не ограничив, а, напротив, раздвинув пределы *рациональности*. Сознание и мышление, «когитальный» разум оказались не автономными сущностями, но мотивированными и причастными чему-то большому, чем они сами, но не столько «бессознатель-

ному» в смысле психоаналитической традиции, сколько «само собой разумеющемуся» – имплицитной рациональности прошлого и современности, на которую опирается и суждение, и поступок вполне осознанно, хотя и не «рефлексивно».

После двух мировых войн, в ситуации духовно-исторического трезвения и прозрения, по словам упомянутого немецкого философа и теолога итальянского происхождения Романо Гвардини (1885-1968), «мятежная вера в автономию», мотивировавшая духовно-идеологическую культуру Нового времени, оказалась «слепой» [10, с. 151]. Таким образом, в современном философском и научно-гуманитарном мышлении принцип автономии – в философии, науке, теологии – должен был поистине «умереть и возродиться» в новом принципе *самоопределения через взаимопределение*, своего рода социокультурном аналоге эйнштейновской «относительности» как новой модели *единства мира*.

6. Новый «бунт философов против философии» привёл к новой революции в философии постольку, поскольку снова и по-новому происходило открытие (вернее, *переоткрытие*) того, «что есть». Ибо в сфере общественно-исторического опыта мира жизни всякий раз по-новому открывают не столько то, чего никогда прежде не было, сколько то, что как-то всегда уже было в природе человека и общества. Философская революция XX в., исходя из своей современности, позволила по-новому увидеть и (пере)открыть, казалось бы, давно известные миры мысли, ближайшим образом – миры истории философии от Платона и Аристотеля до Шеллинга и Гегеля (не говоря уже о Кьеркегоре, Ницше или досократиках). Имея в виду переворот в мышлении, осуществлённый его учителем М. Хайдеггером (1889-1976), Гадамер писал в своей главной книге, что «целиком перевернута была сама идея обоснования» [7, с. 308].

«Перевернутая предпосылка» – это значит: перевернут был *картезианский исходный пункт* философского и научно-теоретического мышления Нового времени – *cogito ergo sum* («я мыслю, следовательно, я есть/существую»); «когитальный» разум оказался не бесконечным в своей свободе, но *продуктивно-конечным в своей конкретной историчности*, в своём «вот-здесь-и-теперь» (“*Dasein*” Хайдеггера; ср. с понятием «хронотоп» у А.А. Ухтомского, и М.М. Бахтина). При этом классическая формулировка Декарта остаётся в силе, но радикально меняется, восполняется, «поворачивается»: моё, мыслящего, мышление (“*cogito*”) оказывается *внутри существования – внутри “sum”*. Центр тяжести теоретико-познавательного обоснования пере-

мещается из сферы «чистого» мышления в сферу «бытия», притом конкретно-исторического бытия, в котором мышление и сознание не отрицаются, не «стираются», но оказываются тем, что на языке философского проекта молодого М.М. Бахтина, называется «участным мышлением» и «участным сознанием», актуальными не в своей якобы внутренней автономии, а, напротив, в разомкнутости своего движения изнутри вовне, в горизонте своей «исторической фактичности» [3, с. 12, 29] (сравни с понятием «герменевтической фактичности» у раннего М. Хайдеггера). Предмет общественно-исторического опыта мира жизни – будь то философское или художественное произведение, отдельный человек или отдельная «концепция» – в своей исторической фактичности оказывается больше, богаче того, что и как мы его мыслили и понимали прежде, в границах традиционных понятий, представлений, обобщений и т.п. «Перевоначивание», о котором писал Гадамер, оттеснило на периферию научно-философского мышления оппозиции «субъект/объект», «материальное/идеальное», «временное/вечное» и т.п., характерные для философской традиции, радикализованной в Новое время. При этом оказалось, что бытие и вправду определяет сознание и мышление, но явно в ином смысле, чем утверждает марксистская традиция. Моё «я сам» или «я мыслю» *больше* моей «самости» не в негативном, а в позитивном смысле; я опираюсь и отвечаю на какую-то «другость» во мне же самом, но также и вне меня.

7. В отличие от первого, второе «начало» современной философии стояло под знаком не столько «историзма», сколько «абсолютной историчности», т.е. принципиальной незавершённости, «открытости» всех смыслов в истории бытия и научно-философского мышления. Но и этот поворот был уже намечен всё тем же поздним Шеллингом в его труднопереводимом понятии *das Unvordenkliche* (в переводе Е. Борисова – «предшествующее мышлению»). Это словечко, как кажется, передаёт самую суть происшедшей в прошлом столетии философской «смены парадигмы». Бытийно-историческая толща *истории в нас* – совокупность предпосылок, предвосхищений, предрассудков, – пронизывающая наше «я мыслю», бесконечно пре-

вышают возможности всякого индивидуального сознания, всякого «конечного» разума – но не разума вообще. Вот как говорит об этом один из важных инициаторов «второго начала» современной философии немецко-американский мыслитель Ойген Розеншток-Хюсси (1888-1973), полемизируя с «помрачением разума в идеализме» как научного, так и религиозного толка: «Ведь в этом сама сущность сознания – включаться слишком поздно. – <...> История имеет своей темой предшествующее мышлению (*das Unvordenkliche*) – то, следовательно, *представление чего* мне самому недоступно» [25, с. 205]. Это не отрицание возможностей сознания и мышления; напротив, научно-философский разум, ограничивая свою автономию, безгранично расширяет области того, «что есть», трезво оценивая при этом свои собственные возможности и свою несоизмеримость с абсолютным или, если угодно, божественным. В этом смысле современная философия по-новому учит древнему, исконному – благоговению и смирению перед реальностью, бесконечно превышающей всё, что мы в состоянии осознать, помыслить и предпринять.

* * *

В какой мере мышление, наука, разум *отвечают за последствия* своих собственных достижений и способны к продуктивной самокритике?

Два «начала» современной философии, о которых шла речь, подводят, как кажется, к ответу на этот по-новому актуальный в XXI в. вопрос и, пожалуй, наводят на мысль о каком-то «другом начале», в котором нуждается научно-философское мышление перед лицом (относительно) новых вызовов (относительно) новой современности [5]. Для нас, сегодняшних пытающихся по-новому мыслить и понимать мир и себя самих в новой исторической ситуации после советского века и конца Нового времени, приходится начинать снова «по прописям», но, конечно, уже не так, как российская философия училась по европейским источникам в начале XIX в. Во всяком случае, путь к «другому началу» философского и научно-гуманитарного мышления, как представляется, ведёт через обращение и осмысление двух ближайших к нам «начал» в истории современной философии, основания и проблематику которых мы здесь пытались прояснить.

Список литературы:

1. Аверинцев С.С. Скворещиц вольный гражданин. Вячеслав Иванов: Путь поэта между мирами. СПб.: Алетейя, 2002. 167 с.
2. Адорно Т.В. Философия новой музыки (1949). М.: Логос, 2001. 352 с.
3. Бадью Ф. Философия и событие. М.: ИОИ, 2013. 190 с.
4. Бахтин М.М. К философии поступка (1921/22) // Бахтин М.М. Собр. соч.: в 6 т. М.: Языки славянской культуры, 2003. 327 с.

5. Библихин В.В. Другое начало // Библихин В.В. Другое начало. СПб.: Наука, 2003. С. 332-347.
6. Библихин В.В. Слово и событие / Под ред. О.Е. Лебедевой. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2010. 416 с.
7. Гадамер Х.-Г. Истина и метод (1960). М.: Прогресс, 1988. 495 с.
8. Гадамер Г.-Г. К русским читателям // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 7-8.
9. Гадамер Г.-Г. Неспособность к разговору // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М.: Искусство, 1991. С. 82-92.
10. Гвардини Р. Конец нового времени (1950) // Вопросы философии. 1990. № 4. С. 127-163.
11. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философия (1936) // Культурология. XX век. М.: Юрист, 1995. С. 297-330.
12. Замятин Е.И. О сегодняшнем и современном (1924) // Замятин Е.И. Я боюсь: Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М.: Наследие, 1999. С. 101-112.
13. Лёвит К. От Гегеля к Ницше: Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор (1941). СПб.: Владимир Даль, 2002. 672 с.
14. Манн Т. Волшебная гора (1924) // Манн Т. Собр. соч.: в 10 т. Т. 3. М.: Худ. лит., 1959. 696 с.
15. Розенцвейг Ф. Новое мышление: Несколько дополнительных замечаний к «Звезде спасения» (1925) // Философия культуры / Под ред. С.Я. Левит. М.: ИНИОН, 1998. С. 7-27.
16. Событие и событийность / Под ред. В. Марковича и В. Шмида. М.: Изд-во Кулагиной – Intrada, 2010. 297 с.
17. Фактичность и событие мысли / Под ред. Т. Щитцовой и В. Фурса. Вильнюс: ЕГУ, 2009. 280 с.
18. Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 411 с.
19. Щитцова Т.В. Событие в философии Бахтина. Минск: Логвинов, 2002. 297 с.
20. Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (1827) // Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: в 2-х т. Т. 2. М.: Мысль, 1989. С. 387-560.
21. Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения: в 2 т. СПб.: Наука, 2000, 2002. Т. 1 – 699 с. Т. 2 – 480 с.
22. Arendt H. What is Existential Philosophy? (1946) // Arendt H. Essays in Understanding. New York, 2005. P. 163-187.
23. Gadamer H.-G. Hermeneutik und ontologische Differenz // Ders. Gesammelte Werke. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 58-70.
24. Lukács G. Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin, 1955. 692 S.
25. Rosenstock-Huessy E. Unvordenklich // Ders. Die Sprache des Menschengeschlechts. Heidelberg, 1964. S. 201-207.
26. Schelling. Philosophie der Offenbarung 1841/42 / Hrsg. und eingel. Von Manfred Frank. 3. Aufl. Frankfurt a. M., 1993. 594 p.

References (transliterated):

1. Averintsev S.S. Skvoreshnits vol'nyi grazhdanin. Vyacheslav Ivanov: Put' poeta mezhdru mirami. SPb.: Aleteiya, 2002. 167 s.
2. Adorno T.V. Filosofiya novoi muzyki (1949). M.: Logos, 2001. 352 s.
3. Bad'yu F. Filosofiya i sobytie. M.: IOI, 2013. 190 s.
4. Bakhtin M.M. K filosofii postupka (1921/22) // Bakhtin M.M. Sobr. soch.: v 6 t. M.: Yazyki slavyanskoi kul'tury, 2003. 327 s.
5. Bibikhin V.V. Drugoe nachalo // Bibikhin V.V. Drugoe nachalo. SPb.: Nauka, 2003. S. 332-347.
6. Bibikhin V.V. Slovo i sobytie / Pod red. O.E. Lebedevoi. M.: Russkii fond sodeistviya obrazovaniyu i nauke, 2010. 416 s.
7. Gadamer Kh.-G. Istina i metod (1960). M.: Progress, 1988. 495 s.
8. Gadamer G.-G. K russkim chitatel'nyam // Gadamer G.-G. Aktual'nost' prekrasnogo. M.: Iskusstvo, 1991. S. 7-8.
9. Gadamer G.-G. Nesposobnost' k razgovoru // Gadamer G.-G. Aktual'nost' prekrasnogo. M.: Iskusstvo, 1991. S. 82-92.
10. Gvardini R. Konets novogo vremeni (1950) // Voprosy filosofii. 1990. № 4. S. 127-163.
11. Gusserl' E. Krizis evropeiskogo chelovechestva i filosofiya (1936) // Kul'turologiya. XX vek. M.: Yurist, 1995. S. 297-330.
12. Zamyatin E.I. O segodnyashnem i sovremennom (1924) // Zamyatin E.I. Ya boyus': Literaturnaya kritika. Publitsistika. Vospominaniya. M.: Nasledie, 1999. S. 101-112.
13. Lëvit K. Ot Gegelya k Nitshe: Revolyutsionnyi perelom v myshlenii XIX veka. Marks i K'erkegor (1941). SPb.: Vladimir Dal', 2002. 672 s.
14. Mann T. Volshebnaya gora (1924) // Mann T. Sobr. soch.: v 10 t. T. 3. M.: Khud. lit., 1959. 696 s.
15. Rozentsveig F. Novoe myshlenie: Neskol'ko dopolnitel'nykh zamechaniy k «Zvezde spaseniya» (1925) // Filosofiya kul'tury / Pod red. S.Ya. Levit. M.: INION, 1998. S. 7-27.
16. Sobytie i sobytiinost' / Pod red. V. Markovicha i V. Shmida. M.: Izd-vo Kulaginoi – Intrada, 2010. 297 s.
17. Faktichnost' i sobytie mysli / Pod red. T. Shchittsovoi i V. Fursa. Vil'nyus: EGU, 2009. 280 s.
18. Chizhevskii D.I. Gegel' v Rossii. SPb.: Nauka, 2007. 411 s.
19. Shchittsova T.V. Sobytie v filosofii Bakhtina. Minsk: Logvinov, 2002. 297 s.
20. Shelling F.V.I. K istorii novoi filosofii (1827) // Shelling F.V.I. Soch.: v 2 t. T. 2. M.: Mysl', 1989. S. 387-560.
21. Shelling F.V.I. Filosofiya otkroveniia: v 2 t. SPb.: Nauka, 2000, 2002. T. 1 – 699 s. T. 2 – 480 s.
22. Arendt H. What is Existential Philosophy? (1946) // Arendt H. Essays in Understanding. New York, 2005. P. 163-187.
23. Gadamer H.-G. Hermeneutik und ontologische Differenz // Ders. Gesammelte Werke. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 58-70.
24. Lukács G. Die Zerstörung der Vernunft: Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler. Berlin, 1955. 692 S.
25. Rosenstock-Huessy E. Unvordenklich // Ders. Die Sprache des Menschengeschlechts. Heidelberg, 1964. S. 201-207.
26. Schelling. Philosophie der Offenbarung 1841/42 / Hrsg. und eingel. Von Manfred Frank. 3. Aufl. Frankfurt a. M., 1993. 594 p.