

## АЛЕКСАНДР ВИКТОРОВИЧ МИХАЙЛОВ: ШТРИХИ К ФИЛОСОФСКОЙ ХАРАКТЕРИСТИКЕ

Замечательный филолог-германист Александр Викторович Михайлов (1938–1995) наследует лучшие черты немецкой культурной традиции – основательность мысли, стремление к охвату живой целостности сущего, склонность к крупномасштабным задачам. Этими чертами он напоминает такого новатора в области гуманитарной мысли, как Вильгельм Дильтей, о котором Михайлов говорил как «о вечном академическом труженике в суровом стиле второй половины XIX в., наделенном огромной производительностью и творящем научные тексты по глубокой потребности природы»<sup>1</sup>. На суперобложку последнего вышедшего тома русского издания собрания сочинений немецкого мыслителя вынесено такое слово о нем Михайлова: «Дильтей, – говорит он, – выступает отдаленным предтечей традиции к синтезу историко-культурного знания, тяги к складыванию такой философски осмысляемой историко-культурной науки, которая являла бы культурную жизнь эпохи во всем многообразии ее связей»<sup>2</sup>. Удивительно, но эти слова во многом могут быть отнесены и к самому сказавшему их ученому. И мы видим в них не только содержательный резонанс михайловского видения истории культуры с позицией немецкого историка, но и в известной мере параллелизм их личностно-творческих типов. Органическое сочетание научной строгости с универсалистским пафосом романтиков, явленное в поисках Дильтея, поновому и по-русски в могучих масштабах воссоздано было в наши годы в трудах А.В.Михайлова. Только за последние десять лет было издано шесть его книг общим объемом в 255,5 печатных листов, причем с очень небольшим процентом дублирования в них отдельных работ. Значение творчества Михайлова для философских исследований истории и культуры трудно переоценить. Мы бы хотели начать работу по его теоретическому осмыслению наброском некоторых штрихов к характеристике философского мировоззрения этого выдающегося филолога.

### Философия проселка

Нет ничего сильнее кротости, смиренномудрия и скромности. Сила нередко страшит, пугает, заставляя делать ей угодное. А вот сила кротости покоряет нас красотой своей и уже поэтому ресурс ее возможностей неисчерпаем. Обсуждая трудности перевода немецкого слова *Heiterkeit*, важного для понимания хайдеггеровского «Проселка» («*Feldweg*», 1949), Михайлов замечает: «Мудрое знание оставило позади себя суету мира и, распознав ее, поднялось над ней, отнюдь ее не чураясь и не страшась. Оно ведает: смысл целого, смысл мира, утвержденный в нем и на каждом шагу нарушаемый лад превыше и сильнее всего; мощнее всего превышающая все отдельное

<sup>1</sup> Михайлов А.В. Дильтей как литературовед и эстетик // Дильтей В. Собр. соч. Т. IV: Герменевтика и теория литературы. М., 2001. С. 499.

<sup>2</sup> Михайлов А.В. Избранное. Историческая поэтика и герменевтика. СПб., 2006. С. 243.

сила кротости, царящая в мире. Такое мудрое ведение хотя бы отдаленно родственно святости – пусть даже и изнутри всего мирского»<sup>3</sup>. Хайдеггеровская *Heiterkeit*, ставшая у его русского переводчика «светлой радостью ведения», вошла в родство со святостью, пусть и отдаленное. Но не отдаленность родственных связей нам здесь важно подчеркнуть, а, напротив, сам факт схождения мысли немецкого философа с мыслью его французского коллеги по экзистенциалистскому «цеху» и оппонента, Габриэля Марселя, сказавшего, что святость – лучшее введение в философскую онтологию.

Поздний Хайдеггер, проникновенно переведенный и истолкованный Михайловым, это уже, хочется сказать, не ищущий самых революционных новаций в своей дисциплине философ, а мудрый человек, вылетевший как бабочка из куколки своего дисциплинарного «любомудрия». Философия как любовь к мудрости в таких миниатюрах, как «Проселок», приобретает черты полноценной мудрости – светлого ведения, исполненного тихой радости быть. Только умудренный долгими раздумьями и трагическим опытом жизни человек мог написать такой текст, и только такой человек, как А.В.Михайлов, мог его так глубоко понять в его интенсивной простоте, так конгениально передав по-русски. Конечно, зерна мудрости светились в текстах немецкого мыслителя и раньше, вроде подводных незримых валунов определяя динамику видимых потоков его мысли. Но здесь, в «Проселке», эти крупинки чудесно сплотились, раскрыв свое определяющее мысль и слово присутствие.

«Все духовно-значительное, как убеждает нас Хайдеггер, – говорит Михайлов, – заложено в простом и совершается в простоте»<sup>4</sup>.

В родстве со всем, что есть уверяясь  
И знаясь с будущим в быту,  
Нельзя к концу не впасть, как в ересь,  
В неслыханную простоту<sup>5</sup>.

Пастернак, а до него Рильке прошли этот путь, ставший, в конце концов, путем и Хайдеггера и Михайлова. Дисциплинарное многословие, трудность остановиться на лаконичном результирующем образе – все это, пожалуй, и у Хайдеггера и у его русского переводчика осталось в их профессиональной работе. Но при этом возникли не только ясность и краткость, как сестра таланта, но и настоящая мудрость, что дается очень немногим.

В собственную философию русского историка культуры мы можем, думается, включить и «философию проселка», как Михайлов сам обозначил философию автора «Бытия и времени». Самое *непременное* – это слово было одним из самых его любимых – таит и открывает в себе обыкновенная полевая дорога. Абстрактные философемы немецкого идеализма здесь преобразованы в конкретные живые «существа», каковым прежде всего выступает сам проселок. При этом мистическое и сакральное в бытии обнаруживается буквально под ногой мыслящего путника, идущего по своим делам полевой дорогой, дорогой своих дедов и отцов. Неоплатоническая триада пребывания-ухода-возвращения пришла здесь к своему термину. И неслучайно, как отмечает Михайлов, в этом тексте названо только одно историческое имя – Мейстера Экхарта, апофатическая мистика которого нашла здесь свое подобие. Мифофилософия бытия, образующая соединительную ткань всей мысли Хайдеггера, сконденсировалась в ясных образах и словах

<sup>3</sup> Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XXX.

<sup>4</sup> Там же. С. XXIV.

<sup>5</sup> Пастернак Б. Избранное: В 2 т. Т. 1: Стихотворения и поэмы. М., 1985. С. 310.

настолько же лирико-автобиографических, насколько и философских. Михайлов подчеркивает, что Хайдеггер, рассказывая о «кроткой власти проселочной дороги, которая сможет быть долговечней гигантских сил атомной энергии», вспоминает о своем юношеском увлечении австрийским писателем Адальбертом Штифтером, проникновенным певцом кротости и тихости, неприметности и неприменности. В свои поздние годы немецкий философ, как пишет его русский толкователь, вспомнит о нем как о поэте, как никто другой умевшем высветить великое в малом, несказанное в сказанном. Столь же органического слияния слова и мысли, поэзии и философии, которое нам предъявлено текстом хайдеггеровского «Проселка», трудно найти в истории мировой культуры. И если мы и найдем другие образцы подобного содружества, то они нам укажут на самые вершинные имена (например, на Платона). Философия Хайдеггера уже поэтому не могла не привлечь к себе внимание литературоведа-филолога с философскими интересами. Ведь его подход, говорит Михайлов, «отмечен филологизмом высшего порядка»<sup>6</sup>, означающим, что «вся любовь к мудрости направлена на Слово, на его жизнь и на его самостоятельную силу».

Представляя читателю философию Хайдеггера как философию проселка, Михайлов передает нам свое главное впечатление от его мысли, служащее ему своего рода эталоном для понимания философской работы как таковой. Определить философичность мысли по формальным признакам приютившего ее жанра словесности невозможно. Вот, например, в «Проселке» мысль философа вдруг испытывает нужду в лирическом тоне – и его автор послушно следует ее зову. А вот потребовалось личное воспоминание – и этот тип слова тоже оказывается вполне совместимым с философской мыслью. Разнообразие пригодных для философии словесных жанров пределов нет. «Мысль живет своей жизнью, – говорит Михайлов, – и давайте обратим внимание на то, что мысль вдруг выступила у нас как самостоятельная, дееспособная личность... Не мысль принадлежит философу, а философ – мысли»<sup>7</sup>. Словесное поведение философа диктуется самой мыслью и *ничем другим*. Личность мыслящего растворена в живой сверхличности мысли, по отношению к которой он выполняет роль инструмента.

Реконструируя хайдеггеровскую философию проселка, Михайлов признается, что видит в ней истину бытия. Почему? Потому что эта философия согласуется с нашим актуальным опытом. Действительно, сельская дорога живет и «дышит», а вот шоссе *функционирует*: «Практическая цель, – говорит Михайлов о наших сегодняшних автобанах, – берет верх над “бытием-в-себе”, плановость сооружения вытесняет все природное, технический расчет – живое становление, рост. Так это было бы по Хайдеггеру; так это и есть»<sup>8</sup>. Мысль немецкого философа напрямую соотносится с неспециализированным опытом его читателя и оказывается им подтверждаемой. Входить в мир своего личного опыта и им поверять воспринимаемые мысли – неперенное условие настоящей философской мысли. Ведь нам сегодня ясно, что большинство современных “философов” являются текстологами, комментаторами, т. е. в лучшем случае знатоками философских текстов, но отнюдь не настоящими философами именно потому, что они не вводят свой личный актуальный *опыт* внутрь своей работы, ограничиваясь лишь своим специальным опытом текстологов.

<sup>6</sup> Михайлов А.В. Вместо введения. С. XLI.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Там же. С. XVII.

Германоязычный мир не может пожаловаться на недостаток философов высокого класса. Но для Михайлова «свет клином сошелся» все же на Хайдеггере. Гуссерль так не задел его души, как этот его ученик. Почему? На мой взгляд, по двум причинам. Во-первых, основоположник феноменологии сохраняет привычки математического ума, опирающегося на логику и конструирование понятий, ведущееся, как и положено строгой науке, с помощью латинизированного лингвистического ресурса. Если Хайдеггер погружается в корнесловия греческого языка как изначального языка философии и по ним, толкуя их все же скорее как философ, чем как филолог, ориентирует свою мысль, то его учитель действует как логик-конструктор. Во-вторых, аисторизм Гуссерля не мог быть близок стремящемуся к освоению исторического прошлого Михайлову. В своей небольшой заметке о Гуссерле он связывает его аисторизм с австрийской философской традицией, в основе которой лежит, как он считает, интерес к логико-структурным аспектам реальности<sup>9</sup>. На наш взгляд, своим невниманием к истории австрийская традиция проводила болезненно важную для нее разделительную черту, отделяющую ее от лингвистически и географически ей близкой немецкой мысли. Михайлова же тема историчности знания и культуры, слов и мыслей интересовала прежде всего. Поэтому его и привлекали такие фигуры, как Дильтей и Хайдеггер.

Образ философа Михайлов выкраивает по контурам хайдеггеровской мысли, толкуемой им на примере его «Проселка». Философ тот, кто пытается «схватить, осознать и выразить словесно... нечто коренное и основополагающее, что присуще миру и бытию»<sup>10</sup>. Немецкий язык соединяет в одном корнесловье «корни» и «основания», «почву» и «фундаменты» (в слове Grund). И Хайдеггер и Михайлов принимают такую питаемую особенностью немецкого языка установку мышления. Но при этом не отдают себе отчета в несоизмеримости рукотворного «фундамента» как закладываемого нами основания для нужной нам конструкции, с одной стороны, и нерукотворных органических «корней» самих «вещей», – с другой. «Корни» ведь не «закладываются», не полагаются – их находят, открывают, признают, о них свидетельствуют, но они выявляют себя сами своим собственным ростом. А вот фундаменты закладываются человеком, и в физическом мире (от «фюсис»), в мире природы их нет. Полагание основания или фундирование – важнейшая операция *конструирования*, чем германская мысль прежде всего и знаменита, особенно начиная с Канта, и что вызвало такую страстную оппозицию ей со стороны, скажем, Владимира Эрна с его стремлением к «онтологизму». К «онтологизму» устремлен и Хайдеггер. Но указанная особенность языка приводит к двусмысленности в его философствовании. Действительно, ноуменальное – «корневидно», а не «фундаментально», а онтология, конечно же, должна соотноситься прежде всего с ноуменально бытийным. Новоевропейская философия накренила мысль в сторону субъекта и конструирования, в сторону эпистемологическую, уводя от онтологической ее настроенности. Смещение того и другого, органики и механики и ведет среди прочего к той «странности» хайдеггеровского языка, чтобы не сказать неудобопонятности, которая препятствовала восприятию мысли немецкого философа. И его учеников, пожалуй, скорее настигают нежелательные эффекты такой недопроясненности, чем самого мэтра. Хотя Михайлов и не рефлексировал над

<sup>9</sup> Об аисторичности философского мировоззрения Гуссерля как ученика Brentano в контексте австрийской традиции см.: Михайлов А.В. Феноменология и ее роль в современной философии (О Гуссерле) // Михайлов А.В. Избранное: Феноменология австрийской культуры. М.–СПб., 2009. С. 267.

<sup>10</sup> Михайлов А. В. Вместо введения. С. XIV.

указанной двусмысленностью немецкоязычной речи о «главном», каковой мыслится обычно философия, однако по сути дела его мысль опиралась на органическое видение мира. Поэтому его речь насыщена скорее органоморфными выражениями, чем жаргоном конструктора, закладывающего «основание» и возводящего на нем задуманное здание.

### «Историзация нашего знания»

Философское кредо А.В.Михайлова можно, на мой взгляд, представить в следующем определении реальности: реальность – это самостановящееся через действие на себя и через свое самопознание становление. Самопознание, протекающее с помощью слов, «встроено» в такое становление, будучи связано с ним столь же самостановящейся сетью прямых и обратных связей. То же самое следует сказать и о действии становления на себя, или его самодействии. Самопознание есть один из самых важных видов такого самодействия. Михайлов почти не употребляет слова «становление», столь близкого Ницше. Он говорит об «истории», о познающей себя истории, самопознание которой в нее вплетено. Всегда творимая незавершенная реальность как самостановление имеет, однако, некий сверхгоризонт, который Михайлов обозначает как Слово, обладающее поразительной «крепостью», или силой самостояния. Признание в таком видении реальности, которое следует считать совершенно имманентным, наличия еще некоего сверхгоризонта (на «сверх» в его статусе намекает уже прописная буква – Слово) можно расценить как присутствие в философском мировоззрении Михайлова христианской культурной традиции. Но, оставаясь на почве философии, мы должны будем признать, что данная традиция все же не определяет мира михайловской мысли: крепость Слова здесь надо скорее читать как гераклитовский Логос. Нетрудно увидеть в таком мировоззрении близкий аналог взгляда на мир, глубоко и всесторонне развитого Гегелем как завершителем немецкой классической философии. Отличие же от Гегеля здесь в том, что речь у Михайлова идет не об абсолютном духе, а об истории, напоминающей алхимического Уробороса, – она соотносится лишь с собой и за счет этого развивается, никогда не получая своего завершения. Тема эсхатологии в подобной философии истории отсутствует. Замена «абсолютного духа» на «историю» вызвана тем, что Михайлов глубоко усвоил историзм Дильтея и герменевтику Гадамера, за которой проступает и третья, важнейшая для михайловской философии фигура, – Мартин Хайдеггер.

Эта философия есть философия *всеединства*. Все связано со всем, все есть одно, все зависит от всего и т. п. Слово «связь» как «взаимосвязь» – это дильтеевский термин *Zusammenhang*, **выражающий его интуицию исторического целого**. История, ставшая абсолютным субъектом и абсолютным объектом, может быть описана и как подвижная связанность всего со всем, которая сама себя познает, воздействует на себя и таким образом постоянно самоизменяется. Абсолютная же тотальность (целое) ускользает от фиксации нашим сознанием в силу отсутствия, как я уже сказал, эсхатологической интуиции. Философия эта, как и у Уайтхеда, есть философия *процесса*.

*Человек* в такой философии не может если и не исчезать, как у Фуко, то по крайней мере «стушевываться». Персоналистический пафос и упор на собственный мир человека как человека здесь не прослушивается как доминанта. Хотя нельзя сказать, что человека как тематического центра мысли здесь

совсем нет, что мы имеем дело с совершенно антиперсоналистическим философским мировидением. Но раз упор сделан на саморазвивающуюся и поэтому незавершенную тотальность-процесс, то человек не может не затеняться в качестве онтологического центра. «Язык», «история» – вот такой центр как субъект самодостаточности, самостояния-самодвижения. Михайлов говорит о «самоволии» слов, о наличии у них своей собственной, независимой от человека воли, которую человек, «пользующийся» языком, просто обязан выполнять. Поэтому мы можем уточнить: Гегель у Михайлова подправлен не только Дильтеем-Гадамером-Хайдеггером, но и филологией, вознесенной на метафизический Олимп. Роль Хайдеггера в этой картине реальности, которую можно считать нашей гипотетической реконструкцией михайловской невысказанной напрямую философии, невозможно переоценить. И отход человека в некоторую тень прямо отсылает к позиции Хайдеггера, выраженной им со всей силой в «Письме о гуманизме»: по-философски основательно говорить о человеке и личности можно лишь в свете *Seinesfrage*, который задает себе само бытие устами человека, озабоченного этим вопрошанием как самым главным в себе, в своем собственном становлении собой. Если философский мастер из Месскирха последним словом философии называет бытие – самораскрывающееся и в равной степени самоскрывающееся, – то в силу сущностной темпоральности бытия оно выступает как его *история*, что означает предельное сближение (если не отождествление) бытия и становления, а возникающее при этом противоречие не тематизируется<sup>11</sup>.

Но имя Гегеля в определении историко-философских оснований такого философского мировидения никак не следует затенять позднейшими, пусть и важными, именами. Ведь и сам Гадамер, много лет взвешивавший философские «веса» Гегеля и Кьеркегора, в конце концов решил, что прав все же Гегель, и без идеи объективного духа нам ничего не понять в истории и культуре. А гегелевские тональности звучат у Хайдеггера, пожалуй, еще с большей силой. Чтобы убедиться в этом, достаточно прочесть его лекции, изданные под названием «*Der Satz vom Grund*»<sup>12</sup>. Так что могучая мысль Гегеля продолжает интенсивно воздействовать на современную мысль, особенно на немецких философов.

Гегель субстантивировал мысль, понятие. А Михайлов субстантивирует слово. Слово, говоря его словами, самовольно в своей самостоятельности<sup>13</sup>, стоит «на страже самого себя»<sup>14</sup>. Филолог, ставший мыслителем в духе Михайлова, – это выведыватель «подводных частей» слов, прежде всего важнейших из них, называемых «ключевыми словами культуры». Смысловое своеобразие слова искажается человеком, устремленным к господству над миром. В интересах господства он отсекает «подводные» пласты смыслов, оставляя только практически полезный ему узкий, терминированный в знании смысл. Но все равно – не человек правит словом, а слово правит человеком и всем, что есть, было и будет. Слово, говорит Михайлов, находится «в сущности над человеком и над сознанием: они в его распоряжении. Оно их направляет, пока человек думает и предполагает»<sup>15</sup>. Михайловское философ-

<sup>11</sup> Речь идет о неотмыслимости от становления бытия, об неотделимости абсолютной текучести от абсолютной устойчивости. Говоря историко-философски, ницшевский дифирамб абсолютному становлению как радикальный антиплатонизм не выдерживает критической рефлексии, выявляющей необходимость соотношения предела и беспредельного, в которой, по Платону, приоритет по праву остается за пределом.

<sup>12</sup> Русский перевод: Положение об основании. М., 2000.

<sup>13</sup> Михайлов А.В. Обратный перевод. М., 2000. С. 495.

<sup>14</sup> Там же. С. 493.

<sup>15</sup> Там же. С. 494.

ствование, столь близкое, казалось бы, к хайдеггеровскому, тем не менее не лишено самостоятельности и оригинальности, хотя и зависит от немецкого мыслителя. Если Хайдеггер философствует от имени Бытия, давая понять своим слушателям и читателям, что он – его философский пророк в пустыне его забвения, то Михайлов философствует как словесник *par excellence*. Что это значит? Прежде всего это означает, что он философствует с точки зрения слова. Слово «бытие», конечно, не уходит из его словаря. Но все же отступает перед словом «слово». Фундаментальная онтология немецкого философа становится у него фундаментальной филологией и герменевтикой: реальность – это герменевтическое самостановление, в котором слово толкует себя, история осмысляет себя, чтобы стать исторической. Человек же обслуживает самостановление *исторической* истории слов. Абсолютной системой координат здесь выступает именно слово – в пространстве его самовольного самостояния свой смысл получают и человек, и мир, и история, и культура. Многие «вещи» существуют только для нас, только в рамках какой-то практически значимой ситуации. Но смыслы, правящие всем, существуют «с точки зрения слова». Например, это мы говорим, что такое-то выражение есть метафора: с точки зрения же самого слова оно вовсе не метафора, а просто стоящее на своем месте слово. История есть выведывание неизведанного. И в этом исторически свершаемом «выведывании неизведанного» слова упрямо, самовольно занимают те места, где им по их собственным меркам и надлежит стоять. А потом, *post factum*, мы оцениваем их как в несобственном, метафорическом смысле употребленные.

Режим жизни языка в истории культуры – вот что привлекает Михайлова. Его основные операциональные выражения – «языки культуры», «культурный язык» и т.п. Какие смыслы передаются ими? Как в них выступает феномен языка? Язык в них мыслится как объективная духовность или духовная объективность, причем присутствие «духа» в «объективности» означает способность языка быть *субъектом*. «Язык культуры» дружественно открыт для соседнего «культурного языка»: «Культурный язык, – говорит Михайлов, – не должен позволять себе не замечать того существенного, что делается в других культурных языках»<sup>16</sup>. За точку отсчета в теоретизировании здесь принимается не личность в ее духовной драме, а надличностная культура в ее собственной историчности, в частности, в ее межкультурном взаимодействии. Стилль мысли Гегеля, а еще больше – Хайдеггера из-за его повышенной «филологичности» корреспондирует с такой позицией.

Михайлов – «прослушиватель» слов, послушник слова, служитель логоса, а не бытия, хотя и разлучать эти слова (логос и бытие), он, видимо, не стал бы. Но из философской песни слова не выкинешь – там, где у Хайдеггера стоит бытие, там же, в той же самой заглавной позиции Михайлов уверенно и без сомнений ставит *слово*. Слово себя вопрошает и само же себе на свой вопрос отвечает. А человек, как мы уже сказали, при этом несколько ступенькается, отходит на задний план, в тень слова, выступая «неумышленным соумышленником» мыслящего себя логоса-мышления. Экзистенциально-персоналистическое мышление, поддерживаемое христианской культурной традицией, выступает альтернативой такому философствованию, хотя точки соприкосновения между ними, бесспорно, есть.

Герменевтический поворот истории, мыслимый Михайловым исходя из истории слова как правителя всего, описывается им как то, что становится на наших глазах, существуя еще в неполной осуществленности, но уже в

<sup>16</sup> Михайлов А.В. Обратный перевод. М., 2000. С. 494.

достаточно мощных тенденциях. Этот поворот он называет «историзацией нашего знания», нашей истории. Мы привыкли говорить о Красной книге биологических видов. А в проекте-утопии историзации истории, набрасываемом Михайловым, перед нами предстает как жизненно необходимая цель спасение всех забытых культур, языков, слов в некоей герменевтически-филологической плероме. Недоступные смыслы – забытые смыслы. Кстати, революция в информатике позволяет надеяться, что и этот стоящий в повестке дня поворот истории к себе самой сможет воплотиться, так как у нас есть теперь компактные носители и другие средства для его материализации.

Историзация, по Михайлову, протекает и «самотеком», и осознанно. Сегодняшняя «глобализация» – ведь это тоже симптом историзации, когда сближаются культурные миры, лингвистические материка и происходит их агломерация (но, увы, пока вовсе не органический их синтез). Все дисциплины стали теперь носить исторические костюмы. Так философия сегодня – это по преимуществу история философии, хотим ли мы того или не хотим. Таков «тренд», такова, видимо, воля самих слов (или самого бытия, если мы больше привыкли к Хайдеггеру, чем к Михайлову). Против этого сам Михайлов ничуть не возражает, не протестует, как это склонен делать экзистенциально настроенный философ. Историзация знания во всех его видах и формах, идущая самотеком, принимается Михайловым как послание, от самих слов и самой истории (бытия) идущее. Вот Ницше – тот остро ставил вопрос о смысле истории, говоря даже о «вреде истории для жизни». Михайлов же подобного сомнения в возможной чрезмерности историзации сознания не допускает. Напротив, в тотальной и неотвратимо наступающей историзации он видит не просто тенденцию и особенность нашей эпохи, но ее зрелость и силу. Правда, увы, говорит Михайлов, от реально осуществленной историзации мы еще очень далеки, будучи по-прежнему гораздо лучше умеющими ориентироваться на местности, чем во времени, в истории. А ведь истина не подобна внешнему предмету, имеющему место (в смысле пространственного вместилища). Истина – свершение. По Хайдеггеру, она есть разверзание бытия, его обнаружение. Свершение несокрытости – вот *событие* истины. А мы историю еще плохо «освоили», если ее вообще можно освоить, как мы осваиваем пространство. «Не только пространство вселенной, – говорит Михайлов, – но и развернутость истории» должна войти в наш мир. Развертывание свернутой в себе истории, ее выход из состояния в-себе-бытия в состояние для-себя-бытия – вот этот процесс и есть ее историзация. Скрытые смыслы слов должны для этого быть раскрыты. Гуманитарное познание выступает как служба такой историзации. В ней Михайлов видит «культурно-историческую задачу небывалого масштаба, решать которую суждено современному человечеству»<sup>17</sup>, так как бытие в истории осознается человеком с опасным для него запаздыванием по сравнению с аналогичным осознанием пространственного измерения реальности.

В проекте «приручить» силы исторического времени наподобие освоения сил, действующих в космическом пространстве, слышатся отзвуки некоей технорациоутопии, вроде бы странные для Михайлова. Правда, если вспомнить о марксоподобных мелодиях хайдеггеровского «Бытия и времени» и о лифшицевских реминесценциях в некоторых работах Михайлова о романтизме, памятуя при этом и о гегелевских истоках самой марксистской философии, то это не будет так уж шокировать. Нам без глобальных утопий трудно. Независимо от своих содержаний они сплачивают людей, как-то

<sup>17</sup> Михайлов А.В. Вместо введения. С. XXVII.

светят в пути, хотя все же искусственным свечением, часто являясь просто симулякром света. Но ничего фальшивого у Михайлова мы при этом не заметили. Все у него – трудный поиск, движение мысли в глубине культуры, а не на ее поверхности.

В связи с высказанной оценкой отношения Михайлова к Хайдеггеру нужно сделать одно уточнение. Если критика немецкого философа у русского филолога и отсутствует, то сдержанное сомнение в безусловной правильности взглядов Хайдеггера на технику мы все же у него обнаружили. Михайлов в отличие от Хайдеггера допускает многообразие неложных позиций по этому вопросу, в то время как сам немецкий мыслитель «мог представлять себе науку и технику... лишь как роковое отпадение от бытия, от мышления бытия»<sup>18</sup>. Михайлов имеет в виду прежде всего концепции В.И.Вернадского и о. Павла Флоренского, онтологическая ориентация мысли которых пронизывала и мир науки с техникой вместе. Причину такого своеобразия русских мыслителей он видел в том, что на почве восточного христианства «полнота осмысления бытия не была утрачена до конца», в то время как в соседнем мире западной традиции, как говорит сам немецкий философ, «корни наук в их бытийном основании отмерли»<sup>19</sup>. Но этот ход мысли, к сожалению, у Михайлова остался неразвернутым. На ноте глубокого внутреннего резонанса он, как ему свойственно, вдумчиво погружается в мир хайдеггеровской мысли, который не только осваивается, но и усваивается им. Однако такое «чтение» немецкого мыслителя, как мы уже сказали, не лишает творческой оригинальности подхода Михайлова к миру истории и культуры. Здесь он совершенно самостоятельный автор. А вот в чисто философские предприятия он пускался редко, сознавая себя больше филологом, чем философом. Великолепные партитурны немецкой философской традиции, включая и Хайдеггера, зазвучали у него в своеобразной тональности, определяемой прежде всего русской культурной традицией, представителем которой он был. При этом его собственная философия **ex professo эксплицирована им не была. Как теоретик гуманитарной культуры Михайлов, конечно же, философствует, но все же не в дисциплинарном смысле этого слова. Его мысль строит свои проекты и миры, не будучи полностью ангажированной ни в какое философское учение.**

### Логоцентрическая структура мировоззрения А.В.Михайлова

Мир – это *гармония развернутого* в пространстве и времени. Поэтому мир философской мысли Михайлова – это соединение в едином целом пониманий пространственности и темпоральности свершаемого. В качестве первого выступает философия проселка (в ней больше присутствия немецкого мыслителя, чем Михайлова). А в качестве второго – философия историзации истории, ее герменевтического выведывания-выведения-наружу из забытости в бытие и значимое присутствие (здесь больше Михайлова, чем Хайдеггера). Таким образом, михайловское философское мировоззрение видится нам диптихом, стыкующим эти «створки». И если мы употребили слово «мир», то нельзя здесь забыть о его хайдеггеровском (и михайловском тоже) смысле: «мир» – это раскрытость, развернутая явленность многого в слаженном единстве (причем в ее соотношении с «землей» как началом, напротив, сокрытости, молчания и тишины). Изведенность (в мире и миром данная) всегда присутствует на фоне неизведенности (обозначаемой

<sup>18</sup> Михайлов А.В. Вместо введения. С. XXVII.

<sup>19</sup> Там же.

метафорой-сверхметафорой «земли»). Два лика всеединства различимы в этих створках – всеединство, реализованное пространственно как вечный путь в виде сельской дороги («проселка»), и всеединство, реализуемое во времени через «историзацию знания» как раскрытие «неизведанных» смыслов слов (культур, языков). Как в греческом языке, толкуемом Хайдеггером (к нему присоединяется Михайлов), слово наделено непосредственной силой истины, так и в мире проселка идущий по нему по своим делам человек (крестьянин или поэт) бытийствует в истине бытия – в его открытости. Все здесь стало кроткой силой самого бытия, все «вещи» обрели свой «дом» – и прежде всего сам язык и человек.

И все же утверждение о том, что структуру философского мировоззрения Михайлова можно представить как такой диптих, нуждается если и не в корректировке, то в уточнении. Почему? Потому что символ проселка – просто символ мира, где человек может слышать голос бытия, шепот молчащих слов, где он, иными словами, может жить полноценно, обретя свое место в мире. «Проселок», иными словами, «условие... такого пространства, в котором человек находит свое подлинное место и свой смысл»<sup>20</sup>. Поскольку мы в нашей жизни творчески живы, постольку мы уже идем по такому «проселку» (он тогда приобретает метафорическое звучание), так как условие духовного измерения нашего труда достигнуто и возможен поэтому сам этот труд – каким бы он ни был в своем явлении. Островком вечности в беспредельности самостановящегося становления выглядит этот момент бытия – пребывания на своем месте, «chez soi», как сказал бы Марсель. Структурный изоморфизм между хайдеггеровской темой «проселка» и марселевской темой «chez soi» очевиден.

Философские «снимки» реальности можно делать в разных режимах мысли и сознания. Реальность как самостановящееся становление со встроенными в него подвижными системами самодействия и самопонимания – это один ее «снимок», дающий вид панорамический, с высоты. А можно сделать и микроснимок «остановки» в этом процессе при отключенном «шуме цивилизации», и тогда мы будем развивать тему «возвращения» к себе, тему «проселка» как пребывания «у себя дома». Михайлов как раз и делает такие разнородные снимки, соединение которых позволяет объемно представить его философское мировоззрение.

«Не философ правит словом, но слово правит им» – говорит Михайлов. Эта успевшая стать, как и все в мире высказываний, банальностью мысль (в устах Михайлова она вовсе не такова, ибо он показывает ее настоящую, а значит, таинственную жизнь), вызывает несогласие с нею, если она с таким нажимом проводится (что имеет место в работах Михайлова). Наличия правильных, верных смыслов в этом высказывании отрицать нельзя. Их много и они важны. Но и безоговорочно согласиться с таким суждением вряд ли можно. Само слово «слово» поразительно многозначно, и эта многозначность обнаруживается так, как мы, вроде бы даже зная о ней, не ожидали. Такое наблюдение, казалось бы, в пользу высказанного Михайловым тезиса, полностью согласиться с которым я не могу. Однако феноменология выражения мысли в слове показывает нам, что мыслящий не может мыслить, не контролируя свою речь, свое слово (смысл быть доступным контролю со стороны человека тоже присутствует в семантике слова «слово»). Нужные слова возникают не сразу. А это означает, что слова, близкие к нужному смыслу, но все же «в яблочко» не попадающие, выбраковываются, и человек ищет другие, лучшие. Нужный смысл ведь ищется, будучи только разве что пред-

<sup>20</sup> Михайлов А.В. Вместо введения. С. XXI.

дан, при-открыт, но никак не открыт прямо и полно (как правило, по крайней мере). Напряженная мысль человека подбирает «меткие» слова – это ведь не меньшая банальность, чем «самостояние самовольных слов». Почему же я заговорил о работе философа, если подобная подборка слов присуща роду *Homo sapiens*? Да потому, что философ промышляет свой опыт рефлексивно *par excellence*, чего все же «человек с улицы», пожалуй, не делает или не обязан делать. А философ обязан давать строгий отчет в употребляемых им словах. Конечно, *post factum* можно сказать, что скрытое слово (логос, некий смысл) ведет философа в таком подборе нужных слов, то есть опять-таки само слово регулирует свое вербальное самовыражение. Но этот ход мысли, ведущий к замыканию слова на нем самом, мысли на мысли не может быть признан, выражаясь михайловским языком, «непременным» (сейчас бы сказали «легитимным»). Почему? Потому, видимо, что этому препятствует чувство собственного онтологического достоинства человека. Все дело в том, какой культурный горизонт является нашим оперативным творческим горизонтом – греко-языческий или христианский. Филологизирующий идеализм все же остается идеализмом как самоутверждением мысли в ее роли абсолютного начала, не могущим обходиться без отстранения человека с позиции его онтологического достоинства. Однако философствовать можно не только *исключительно* на греко-языческой культурной почве, с основанной на ней традицией всеединства как познающего себя космического логоса, но и на почве христианского Откровения с возникшей на ней традицией мысли, в которой греческое понятие логоса было кардинальным образом переосмыслено. Но, по Михайлову, логос Евангелия от Иоанна «тоже есть греческий логос»<sup>21</sup>. Однако внутримировой самодержавно правящий смысл – это одно, а сверхмировой, предвечный образ мира и воплощенное Слово, что «было у Бога» и было Им самим, – это другое, хотя таинственная связь одно и другого, конечно же, есть.

Спор нескончаемый Афин и Иерусалима? Пусть так. Важно, чтобы он был продуктивен. Как в душе Фауста живы были «две души», так и у настоящего философа живут обе эти культурные традиции. А это значит, что он не может не искать их «опосредования», то есть соединения установки на всеединство с экзистенциально-персоналистической ориентацией мысли. И поэтому так значителен философский опыт Хайдеггера, этого «грека» и «экзистенциалиста» одновременно, хотя, на мой взгляд, первое у него перевешивает второе, как и у его русского толкователя.

### А.В.Михайлов как теоретик гуманитарной культуры

Высказанный в работе 1991 г. программно звучащий тезис об «историзации нашего знания» Михайлов затем лишь заостряет, соединяя воедино свою философию истории и свое понимание задач гуманитарного познания. При этом он говорит не от себя лично, а от лица «мы-сегодня» как сверхличности современного культурного сознания. Гуманитарную мысль он видит пришедшей к трудной ситуации распутья: «Позволим ли мы быть *самим собой* всему бывшему до нас» или же нет – that is the question!<sup>22</sup>. Для него, мыслителя космического стиля в гуманитарной сфере, мир истории и культуры видится квазигеологически – как поле действия мощных сверхличных сил,

<sup>21</sup> Михайлов А.В. Обратный перевод. С. 493.

<sup>22</sup> Михайлов А.В. Актуальные проблемы современной теории литературы // Контекст – 1993. М., 1996. С. 8.

по отношению к которым отдельный человек, в том числе историк или литературовед, предстает как их возможный проводник в свершаемое. Главной из этих сил выступает сила, оживляющая все бывшее в нас и для нас как наше *свое*, временная удаленность которого от нас оказывается при этом уже несущественной, ибо – временной. Это и есть покорение-освоение исторического времени, аналогичное освоению пространства. Все исторически *другое* эта сила превращает в *наше*. Ее Михайлов называет «силой *радикальной историзации* нашего сознания».

Михайлов видит историю гуманитарного знания не так, как обычно ее видит науковед, говорящий об ученых и научных школах, действующих в определенном познавательном и социоисторическом контексте. Он ее видит подобно тому, как геолог видит структуру земных пластов, то есть не только масштабно, панорамно и цельно, но и как нечто всецело объективное и самодействующее, по отношению к чему отдельная личность может быть только проводником этих сил. Вот и речь его для нас, обычных историков, науковедов и философов, звучит необычно. Ведь, согласно ей, не мы истолковываем историческую реальность с помощью нашего концепта-конструкта в виде такой «силы», а она сама как субъект истории заставляет нас ее проводить в жизнь. Сила эта, говорит Михайлов, «упрямо растолковывает нам» то-то и то-то о нас самих и, усвоив эту “речь” реальности, мы «поэтому ко всему когда-либо бывшему начинаем относиться с презумпцией *потенциальной понятности*»<sup>23</sup>. От такого «крутого» гегелизма мы уже отвыкли, привыкнув считать себя не «винтиками» машин «объективного духа» или «объективной материи», а самостоятельными субъектами исторического деланья. Имя Гегеля здесь упомянуто не всуе: Михайлов говорит, что эту силу можно обозначить как «мышление истории (два родительных!)»<sup>24</sup>. Сочетание родительного субъекта и родительного объекта и дает «субъект-субстанцию», то есть самодействующее целое, без чего нет философии *всеединства*, в стратегии которой, как мы сказали, работает Михайлов. История получает тем самым статус самодвижущегося единства. А Гегель, которому такое мирозерцание ближе всего, при этом дополняется и корректируется философской герменевтикой Дильтея и Гадамера. Язык, история, культура – все это самодвижущиеся объективные реальности, столь же властные над духом человека, сколь и законы природы – над его телом. Истину в этой позиции, конечно, надо признать, но – не полную, не метафизическую. Гуманитарное познание, поскольку оно хочет быть теоретизирующим, видимо, неизбежно приходит к подобному аперсонализму, против которого с неменьшим на то правом восстает экзистенциально-персоналистическая мысль. Так было в случае с Гегелем и Кьеркегором. Так происходит и в наши дни. Спор этих начал философского сознания не решается в одной схватке, а всегда питает творческое напряжение мысли, напоминая нам о нашей двукорневой культурной генеалогии.

Однако в своем герменевтико-историзирующем теоретизировании Михайлов был экзистенциально философствующим филологом. Я имею в виду слияние личности с мыслью, когда мысль становится, можно сказать, живым существом, неотделимым от мыслящего лица. Полнота и сила захваченности всего человека мыслью, когда личный опыт и есть в основе своей опыт жизни самой мысли – в этом я не могу не видеть того, что называю экзистенциальным тонусом мысли. Но, разумеется, персоналистически-

<sup>23</sup> Михайлов А.В. Актуальные проблемы современной теории литературы. С. 8.

<sup>24</sup> Там же. С. 11.

экзистенциальный стиль мышления предполагает и другое – выход личного опыта в метафизическое измерение и превращение его при этом в универсально значимое событие в формах лично окрашенного слова. Дурной субъективизм – жуткая опасность для этого типа мысли, как мертвый объективизм – для его оппонента. Плыть между такими «геркулесовыми столбами» трудно. Но большие «пловцы» стараются, и у них это получается. Михайлов – один из них, культуровед по-настоящему большого стиля.

Александр Викторович Михайлов был германистом Божьей милостью. А наука для немецкого национального сознания – не только предмет гордости, но и ценность, наделенная абсолютным моральным авторитетом. В современной науке, говорит Хайдеггер, «работают без помпы и лишнего шума, и в том образцовость науки для существования нашей нации»<sup>25</sup>. С пафосом произносимые слова «наука», «знание», «культура», «история» говорят о почитании «объективного духа», по отношению к которому все эти слова – его имена. Слов «антропология» и «гуманизм» Хайдеггер не любил, теоретически свою нелюбовь обосновывая. Философия Гегеля, ему глубоко близкая, сумела соединить систематизм мысли с историзмом. Дильтей усвоил эту тенденцию в новых исторических и интеллектуальных условиях. Но его проект обоснования гуманитарного познания не получил законченной систематической формы, несмотря на все его нечеловеческие усилия ее достичь. В результате, однако, возникла философская герменевтика, развитая Гадамером, учившимся у Хайдеггера. Назовем эти имена для того, чтобы еще раз напомнить базовый ландшафт той традиции, которой суждено было стать и философской традицией Михайлова. Рыцарем науки и уже поэтому партизаном объективного духа он стал с юных лет, когда увлекся Вагнером, что и привело его в страну высокой германистики. Поэтому превращение гуманитарных отраслей знания в сплошь историзированные области ведения его ничуть не страшило – работать с гуманитарностью как с объективностью он привык, что называется, с младых ногтей. Мыслить историческими «пластами» ему было не привыкать – он плавал в них совершенно свободно, как рыба в воде. Язык объективирующего знания, каковым в первую очередь выступает язык естествознания, был ему поэтому внутренне близок.

К конкретности гуманитарной мысли можно идти, как нам представляется, двумя основными путями – или научно постигая гуманитарную реальность во всем объеме ее историчности, или постигая ее художественно-личностным ее проживанием и выражением. Можно смотреть на гуманитарное поле культуры сквозь призму историзирующей науки, а можно его воспринимать через «магический кристалл» творческого акта с присущей ему художественной выразительностью. Поясним второй путь одним примером. Литературно-критические работы Бориса Пастернака – это не наука о литературе, а сама литература, не наука о творчестве, а само творчество. Оба этих подхода редко реализуются в своих чистых формах – ведь и к гуманитарным наукам Пастернак тоже как-то причастен. Но свое познание историко-культурной реальности он выражал художественно, по трудно формулируемым законам искусства: дух научной дисциплины не определял его литературно-критические опыты.

А.В.Михайлов имел другое призвание. Он был ученым и не мог не зависеть от дисциплинарных канонов, от норм и привычек академической работы. Однако творческий потенциал его личности был столь могучим, что он преодолевал дисциплинарные рамки так, что, даже вроде бы оставаясь в

<sup>25</sup> Хайдеггер М. Исследовательская работа Вильгельма Дильтея и борьба за историческое мировоззрение. Десять кассельских докладов // Два текста о Вильгельме Дильтее. М., 1995. С. 143. Перевод А.В.Михайлова.

их пределах, демонстрировал в своем исследовании художественные приемы мысли. Вспоминается одна его работа об эстетических идеях немецких романтиков, сочетающая условности и требования научного исследования с художественными приемами мысли и письма<sup>26</sup>. Академические условности той эпохи, когда создавалась эта работа, можно выразить двумя моментами: во-первых, желательным или даже обязательным цитированием классиков марксизма, и во-вторых, принятыми в научном сообществе нормами рациональности. Цель его работы – раскрыть для читателей антологии романтической мысли, которую она предваряет в качестве предисловия, суть романтизма, животворящее его начало, его дух. И А.В.Михайлов идет по этому устоявшемуся в тогдашней культуре пути. Для того, чтобы снять плотно приставшее к романтикам клеймо «реакционности», он, как стирающую резинку, использует «мягкое» чтение работ упомянутых классиков. Такой прием – вполне в духе интеллектуалов-шестидесятников, среди которых мы должны числить и Михайлова. Но проработка категориально сжатых определений романтизма как явления и как менталитета – это уже настоящая научная работа. И та и другая задача могут стать со временем не слишком интересными, тогда как *художественный ход мысли время не старит*. Действительно, заговорив о «сильной стороне» романтизма, вместо рассуждений или дефиниций филолог показывает нам самих романтиков вживе, приводя текст Веневитинова «Утро. Полдень. Вечер и Ночь» (1825). И в нужном месте мы слышим подлинное романтическое слово, причем говорящее с нами на нашем родном языке. И читатель сразу же несравненно глубже схватывает суть романтизма через переживание самого этого явления, чем знакомясь с его обычным литературоведческим описанием.

Другой подобный ход в той же работе – цитирование «Волшебной лозы» Эйхендорфа в запоминающемся переводе А.Герасимовой:

Мир всего лишь заколдован:  
В каждой вещи спит струна,  
Разбуди волшебным словом –  
Будет музыка слышна.

Здесь снова: слова самих романтиков больше знают о тайне своих значений, чем столь привычный для нас научный их анализ. К авторам хороших академических работ присушиваться, конечно, надо, но сначала лучше вчитаться в эти и подобные строки самих романтиков. В словах Эйхендорфа, переданных Герасимовой, можно увидеть разные смыслы, важные и для понимания романтизма, и просто для понимания «природы вещей». Например, за ними мне видится содружество Числа и Слова. Действительно, мир заколдован («объективирован») числом, раз вещь понята как «спящая *струна*». Но вот на сцену выступает слово со своим собственным волшебством и будит заснувшую вещь-число, которая со своей мелодией включается в хор мироздания. Музыка, соединяя два столпа мироздания – число и слово, – предстает как универсальная духовная стихия связывания. И эта тема – пожалуй, одна из главных в удивительно романтически-музыкальном по своей интонации творчестве А.В. Михайлова.

Наш вывод: когда в свой предмет раскрывает настоящий ученый, то есть с поэтической стрункой в душе, то и академическое слово приобретает силу и убедительность. И мы не можем не прислушаться тогда и к дефиниции

<sup>26</sup> *Михайлов А. В.* Эстетические идеи немецкого романтизма // Эстетика немецких романтиков. М., 1987.

романтизма, данной Михайловым: романтизм – это не школа, не теоретическая концепция, не направление и т.п., а «драматическое соотношение языков культуры в рубежную эпоху».

Тема романтизма настолько важна для понимания и личности и творчества А.В. Михайлова, что ее мне не хочется оставить на уже сказанном. Как можно представить себе романтизм, продумывая работы о нем, написанные Михайловым? Романтизм – это *неохотно* совершаемый переход от мифо-религиозной и морально-риторической установки культурного сознания к его секуляризированному состоянию, характеризующемуся подчеркнутой «тягой к посюсторонности». Плавность преемственности и резкость разрыва – динамические черты романтизма. В эпоху господства морально-риторической парадигмы человек ощущал необходимость соотносить свое существование с миром фиксированных в традиции смыслов.

Этот михайловский тезис мне хочется слегка уточнить: всегда существовала не просто одна-единственная традиция, но множество традиций. Так, например, господствовавшую в античности и позже мощную традицию платонизма дополняла оппонирующая ей традиция атомизма. Полной монотонности на «небе смыслов» в истории не было: если и не открытость, то приоткрытость и потому подвижность и незавершенность мира смыслов существовала всегда. Поэтому и периодизирующая культурную историю идея морально-риторического сознания, воплощающего принцип «готового слова», является, на мой взгляд, эффективной, но рабочей гипотезой, релевантной методологической схемой, не исключающей и другие основания для периодизации истории. Например, у Фуко было другое построение культурной истории, хотя и у него «локализация» одного важного ее перелома совпадает с той, о которой говорят авторы, выдвинувшие идею риторической культурной эпохи (Михайлов и Аверинцев). Но язык описания этого «слома» эпох у Фуко другой (понятия эпистемы, специфический историко-научный материал и т. п.), что, впрочем, не означает отсутствия переключек между этими концепциями культурной истории. Но мне представляется более важным другое. Культурные смыслы никогда не «берутся» как готовые к употреблению «вещи». Человек всегда с усилием пробивает к ним путь, пусть и пользуясь поначалу набитыми цивилизационными тропами (в обоих смыслах сразу). Фиксированность смыслов, на мой взгляд, соответствует прежде всего классицистскому типу сознания. В отличие от классициста реалист, рисуя образ человека, в той или иной пропорции смешивает краски. Чехова нередко представляют как давшего в качестве созданной им художественной действительности нечто безапелляционно *серое*. Но серое – символ смешения белого и черного, доброго и злого. У реального человека, хочет сказать нам Чехов, эти противоположности смешаны, соединены. Вместо чистых тонов мы здесь присутствуем в мире «полутонов».

В романтическом культурном сознании «заданность смыслов» уже сильно расшатана. Показателен роман Л. Тика «Странствия Франца Штернбальда» (1798), оказавший воздействие и на развитие романтической прозы и предвосхищающий в известном смысле реалистический роман. Характерная для него риторическая манера передачи духовных исканий героя уйдет из литературы, но останется сама эта сюжетообразующая фигура поисков (например, у Л. Толстого). Поэтому действительно романтизм – это переход, переход по преимуществу, когда «готовность слова» в пику ей дополняется поиском и слова и смысла. Не приемля риторической заданности смыслов и слов, романтики, однако, не в силах ее радикально отбросить.

Сомышление филолога и философа – вот к чему всегда стремился Михайлов. К «мышлению совместно с философом», как он это называл. Философом он был сам, хотя и не в смысле академического специалиста. Поэтому такое сомышление было в его собственной работе, но он стремился и к кооперации с теми, кого считал философом. Конечно, Хайдеггер был для него не только образцом филологической чуткости к языку, но и высочайшим мастером философии. И с ним он прежде всего вел свою беседу, скорее следуя за ним, чем возражая, потому что видел в нем осуществление подобного творческого союза. Интерес его к Ницше тоже во многом проистекал из того же самого источника – классик-филолог, оставивший университетскую кафедру ради вольного философствования на грани с поэзией и литературой и потому наделенный особой языковой чувствительностью.

Как философствующий филолог Михайлов интересовался словом, способным намекать на невыразимый в слове абсолюте. Когда он говорил о знании, то всегда обращал внимание на превосходящее его незнание. «Ведающее неведенье», эта формула кардинала Николая из Кузы, была в его духе. Говоря о явлении Хайдеггера как союзе философии и поэзии, он подчеркивал, что философия немецкого мыслителя – это, однако, все же не поэзия. Но, добавлял при этом, и не иное поэзии, если под иным по отношению к ней понимать, например, науку, юриспруденцию или университетскую философию традиционного типа. Поэтому он говорил о хайдеггеровской мысли как об ином иного поэзии. В этом выражении звучит мотив возврата к началу, к не-иному как к тому же самому, но с некоторым его преобразованием. Этот оборот мысли, конечно, напоминает гегелевское «снятие». Вот и мысль Хайдеггера можно было бы, по Михайлову (домысливая за него), обозначить как «снятую» поэзию и «снятую» философию одновременно (под философией в этом случае понимается академическая специальность, лишенная подобной связи с языком и поэзией). Силу подобной диалектики он признавал как способную помочь помыслить иначе немислимый абсолюте.

«Философия – это всегда осмысление проблем, для которых у нас нет готовых слов; поэтому, – добавляет Михайлов, – это всегда слово, которое находится на пути, а не в окончании пути»<sup>27</sup>. Трудно не присоединиться к этим словам, хотя в них философия и названа «словом». Все в культуре для Михайлова – слово. Подыскивающее себя само слово, озабоченное поиском истины, – вот философия, по Михайлову. Здесь опять мы видим персонификацию «нечеловеческого» – в данном случае «слова». Но так ли уж «нечеловечно» слово? Ведь в традиции нашей европейской культуры воплощенное Слово – это Богочеловек, то есть человек в его абсолютной божественности. Как бы ни понимался Михайловым греческий логос-слово, трактуемый как космический смысл и порядок, однако новозаветное его переосмысление им не отрицается, хотя к нему он явно и не обращается как к предельной основе своего филологизирующего философствования, «вмонтированного» в его исследования культурной истории. Но в приведенной цитате нам важен акцент на неготовности слова в начале творческого «штурма» философской проблемы. В ходе развертывания этой атаки непременно должно расти и слово. Творчески продвигаться в философии – значит не «придумывать» некие гипотетически допускаемые дословесно существующие «идеи», способные адекватно выражать себя в готовом языке, в уже данном слове. Нет, действительное продвижение в философии – это явление новой мысли в *новом слове*. Готовыми словами, значит, и готовыми мыслями поверхностно играет обы-

<sup>27</sup> Михайлов А. В. Вместо введения. С. VII–VIII.

денный рассудок, у которого и вопросы и проблемы – тоже готовые. Самое большее, на что он способен, – это расставить готовые слова чуть по-иному, чем это делает его сосед, такой же поверхностный рассудок. Настоящий же философский дар сродни дару поэтическому – он открывает нам и новые вопросы, и новые предметы мысли, и новые слова, и жанры, в которых они живут. Дефинитивно точно сказать, что же такое философия, поэтому в принципе невозможно. Этого никто не знает и знать не может, чтобы он при этом сам ни говорил. Философия – призвание, зов, на который услышавший его откликается. И если у него при этом хватает сил идти, преодолевая все «готовности», в том числе дисциплинарные, то мы, когда этот путь в большей своей части будет пройден, можем сказать: вот по нему прошел философ. Внутренний зов творчества всегда непохож ни на какой другой. Нужны и решимость и удача, чтобы не завалить путь к нему внешними требованиями ученого философского «цеха». Мысль Хайдеггера, по слову Михайлова, была «вся целиком в языке», и поэтому он не мог не пойти за ним, как за своим собственным зовом.

Для философии польза филологического «присмотра» за словами очевидна. Вот один только тому пример. «Обусловливание» в немецком языке выражается словом, в основе которого лежит другое слово – «вещь» (*Bedingung* от *Ding*). **Русский же язык тот же, казалось бы, смысл передает с помощью другого корнесловья – через слова с корнем, происходящим от слова «слово» (условие, обусловливание).** Если мы принимаем тезис, что язык сам по себе «философствует», то приходим к констатации, что немецкий язык вникает в устройство мира со стороны *вещи*. Над вещью господствовать можно при условии (*Bedingung!*) наличия знания о ней. Знание – сила и тем самым основа господства над познанным. В германстве же наличие культа силы-могущества трудно отрицать. А с ним связан и культ науки, столь сильно – до карикатуры – развитый у этих народов. Русский же язык в отличие от немецкого обязывает мысль строить свое понимание мира, исходя из приоритета слова (вспомним наше «обусловливание»). Или силовое принуждение по отношению к вещам или порядок Слова в мире личностей – вот альтернатива германской и русской лингвомоделей мира. Действительно, мировоззрение людей выстраивает их язык. Кстати, австрийская картина мира, реконструируемая по Штифтеру, оказывается более близкой к русскому ментальному стилю, чем к немецкому – сила здесь мыслится как атрибут кротости, скромности, тихости.

Как мог А.В. Михайлов, еще в юные годы глубоко воспринявший немецкую романтическую культуру, не увлечься Хайдеггером? Все наши филологи-непозитивисты, столь много давшие нашей философии, увлекались им всерьез и основательно – А.В. Михайлов, В.В. Бибахин, в меньшей степени Т.В. Васильева. Но непозитивистов-филологов немного. Вырвавшийся на историческую сцену компьютер только увеличил ресурс аргументов позитивистов. А вот филологов, исповедующих онтологию слова, почти уже не осталось. Но именно такой филолог преимущественно способен к продуктивному сомышлению с философом. Михайлов в высшей степени был готов к такому союзу и сознательно устремлен к нему.

Язык как фактор мысли амбивалентен. В плену языка быть плохо – говорит Бергсон. И вслушиваясь в его аргументацию, мы соглашаемся с ним. В плену языка быть хорошо, – говорит Хайдеггер, – ибо язык – дом Бытия. И вникая в его послание, мы соглашаемся с ним, понимаем его мысль. Кто прав? Ни тот ни другой, или оба правы. Они ведь философствуют как

мыслители-творцы, и мысль каждого – целостный мир, своеобразный и несопоставимый с другим, который не менее целен и своеобразен. Язык многослоен. В нем есть поверхностные слои, облепляющие нас в состоянии обезличенности и рутины (*das Man*). Но слово – это и живые истоки «земли и неба», обитель мудрости и ключ жизни вечной. Михайлов понимал язык во всей поливалентности его существа. То, что износилось до прагматических «знаков» и что высказывается «как попало», он видел в противопоставленности «непременному» слову «глубины». Достижение такой словесно артикулируемой непременности он считал делом философии, да, пожалуй, и всего познания, которое в его представлении философия лишь стремится завершить, осветив его в целом.

В науке все должно быть обязательным. А вот «лирика» вроде бы являет нам образец субъективной необязательности. Но так ли это на самом деле? Михайлов как никто другой понимал, что у поэзии – своя непременность. Лирическое слово поэзии не может быть необязательным, доступным перемене. Непременность его – знак того, что оно слетает с «уст» самого мира, самого бытия. И такое слово на равных со словом науки входит в универсально значимое духовное наследие человека. Вот таким словом, где бы оно ни обнаруживалось, и интересовался Михайлов. Он во всем искал такие слова потому, что сам был изнутри пронизан их предчувствием, их «флюидами».

Тема связи слова и музыки была для Михайлова в высшей степени важной, особенно в последние годы жизни. «Занимаясь музыкой и языком, – пишут в своих воспоминаниях его родители, – Саша уже в юные годы почувствовал, что между ними существует какая-то тонкая взаимосвязь»<sup>28</sup>. Музыка скрыто присутствует в его творчестве, лишь иногда это непременное соотношение с ней явно всплывает под свет его мысли. Говоря о переводческой работе, он пишет: «Переводчик пытается настроить ключевые слова текста так, чтобы система их взаимоотношений напоминала систему отношений оригинала. Конечно, такая настройка все равно отстает от требований хорошей темперации – читателю вместе с переводчиком приходится играть в четыре руки на расстроенном инструменте»<sup>29</sup>. Глагол «настроить», спонтанно слетевший с пера, повел Михайлова сразу же в область музыкального дела. Возникшее сравнение поясняет мысль, давая понять нам, читателям, что для него мир музыки был своего рода камертоном в его филолого-философской работе.

Подведем итоги. Если спор филологии с философией рассматривается как конфликт слова и идеи, словесной формы и мысленного содержания, то можно сказать, что Михайлов занимал в нем позицию филолога, а не философа. Действительно, слово «идея» он по обыкновению нередко ставит в кавычки, а вот такие слова, как «слово», «язык», в кавычки никогда не обряжает. Отделять слово от смысла он не мог, но приоритет оставлял за словом. Подобное преимущество он резервирует за словом и в его сопоставлении с числом. Михайловская интуиция метафизического приоритета слова по отношению к числу задает объемлющий его ментальный универсум горизонт. Число при этом выступает как предел слова *внутри* всемирной логосферы. Позицию, стоящую за такой интуицией, можно обозначить как универсально-филологический логоцентризм. Но михайловский логоцентризм исходил не от непроблематизируемой интенции на некие всеобщие значимые рациональные смыслы, как это обычно имеет место в случае профессионального философа. Слово для Михайлова оказывалось родственным музыке и ха-

<sup>28</sup> Михайлов А. В. Музыка в истории культуры: Избр. ст. М., 1998. С. 256.

<sup>29</sup> Михайлов А. В. Вместо введения. С. XV.

рактировалось удивительным самостоянием в исторической жизни культуры. Философ исповедует постижимость некоего рационально выразимого смысла мира, или его логоса, рассматривая себя как приобщенного к нему. Михайлов же ценил слово *само по себе*, как духовную бесконечность живой самотворящейся истории, которую для него структурировали «ключевые слова культуры». И какие же порой потрясающие истории этих слов он нам подарил! Я имею в виду прежде всего его большой очерк культурной истории слова «нигилизм», который он спешно писал как раз в юбилейный для Ницше год в конце своей столь короткой жизни<sup>30</sup>. Методическое спрямление слова в научном термине, его окостенение в прагматически ориентированном языке как способе передачи информации – за всеми этими и подобными случаями «вырождения» слова Михайлов стремился выявить неповторимый и открытый духовный склад изначального слова как самостоятельной силы бытия, культуры, истории.

---

<sup>30</sup> Михайлов А. В. Из истории «нигилизма» // Михайлов А. В. Обратный перевод. С. 537–626.