

ВИТАЛИЙ МАХЛИН

Между мессианством и институцией: М. И. Каган в ГАХН

В истории мысли, как и в истории искусства, всегда были люди, влияние и значение которых раскрываются не столько «в тексте», сколько «за текстом» — в переживаемом «общном» (по слову Г. Г. Шпета) опыте современности и современников, неизвестном или уже малопонятном последующим поколениям. В истории ГАХН — и шире, в истории последней научно-философской генерации, складывавшейся до, а искавшей свое место в жизни после 1917 года, — одним из таких почти неизвестных, но примечательных личностей и мыслителей был философ-неокантианец Матвей Исаевич Каган (1889–1937), действительный член Философской Отделения ГАХН (с февраля 1922 г.). Нижеследующее — попытка ответить на вопрос, почему этот вообще-то активный человек и глубокий мыслитель «не состоялся» в ГАХН, почему он отошел от этой организации задолго до ее ликвидации, а сменив гуманитарную институцию на негуманитарную (общеполезную и нейтральную идеологически), в сущности, забросил свои глобальные исследовательские начинания и уже почти не писал даже «в стол».

Гротескное общее место

М. И. Каган в этом отношении резко отличается не только от многих своих коллег по ГАХН, но и от двух своих приятелей из Невельского кружка или так называемой Невельской школы философии — Михаила Михайловича Бахтина (1895–1975) и Льва Васильевича Пумпянского (1891–1940)¹. Но дело в том, что в самом этом отличии Каган воспроиз-

¹ Подробнее см.: Николаев Н. И. Невельская школа философии (М. М. Бахтин, М. И. Каган, Л. В. Пумпянский) // М. М. Бахтин и философская культура XX века (проблемы бахтинологии) / Под ред. К. Г. Исупова. Часть вторая. СПб., 1991. С. 31–43.; Махлин В. Невельская школа // Русская философия: Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 359–365.

водит общую черту и общую судьбу исторически последней генерации мыслителей и ученых, преемственно выраставшей из предреволюционного мира русской жизни и мысли, — генерации *пореволюционной, но не советской*².

Все они, те «люди не нашего времени», по выражению Юдифи Матвеевны Каган, дочери М. И.³, были «непогибшими» — если это название сожженной автором «ненаучной» статьи М. М. Бахтина 1920-х годов «О непогибших»⁴ использовать как сигнатуру поколения. Но Бахтин и Пумпянский, как и большинство «гахновцев», более или менее состоялись в качестве *исследователей* — какой бы несвободной и неполной ни казалась им самим их официальная печатная продукция. Каган же был особым случаем: как инонаучный символ того, что «быть не могло», он выглядит исключением из правила, подтверждающим его на другом уровне смысла; это можно назвать «гротескным общим местом» духовной биографии одного отдельно взятого «непогибшего»⁵.

Выразительное свидетельство того, гротескным общим местом чего был М. И. Каган, — плач его коллеги-антипода и доброго знакомого по ГАХН А. Ф. Лосева в 1960 году, вскоре после похорон Б. Л. Пастернака; о чем вспоминала упомянутая Ю. М. Каган:

Лосева я знала давно и была совершенно поражена, увидав, что он с трудом сдерживает рыдания, плачет. Это был плач не только по Пастернаку, а и по себе, по всей ушедшей, как он думал навсегда, эпохе. Он в слезах повторял: «Какой был дух! Какой был дух на этой земле! И все погубили!» Я беспомощно пыталась его утешить, говоря, что нет, не все погублено, что есть молодые, которые <...>. Лосев отвечал мне, что я так говорю,

² Как пишет дочь В. П. Зубова, его сокурсники, учившиеся на философском отделении Московского университета (упраздненного весной 1921 г.), не совсем в шутку называли себя «последними русскими философами». См.: Зубова М. В. Предисловие // Зубов В. П. Избранные труды по истории философии и эстетики. М., 2004. С. 9. О духовно-историческом значении генерации, так сказать, «естественного зерна» в русской интеллектуальной истории XX века, — людях неофициально своего, но официально скорее чуждого им времени, см.: Махлин В. Л. Третий Ренессанс // Бахтинология: Исследования, переводы, публикации / Под ред. К. Г. Искупова. СПб., 1995. С. 132–154.

³ См.: Каган Ю. М. Люди не нашего времени // Бахтинский сборник: Выпуск II / Под ред. Д. Куонджича и В. Махлина. М.; Саранск, 1991. С. 87–98.

⁴ Об этой своей статье М. М. Бахтин вспомнил однажды в разговоре с С. Г. Бочаровым в 1970-е гг.; см.: Бочаров С. Г. Об одном разговоре и вокруг него (1992) // Бочаров С. Г. Сюжеты русской литературы. М., 1999. С. 492.

⁵ Понятие «гротескного общего места», как представляется, позволяет опосредовать «персональное» и «общее» в попытке понять не столько «роль», сколько реальное «место» личности в историческом опыте эпохи. (О лакунах в историко-культурных исследованиях между приватным и социальным аспектами исторического опыта, если я правильно понял, говорил в своем выступлении Г. Гусейнов.) Скажем, критика Л. Толстым Шекспира в конце XIX века выглядит казусом, исключением; но натуралистический характер этой критики, наоборот, воспроизводит господствовавший в то время эстетический вкус с почти карикатурной точностью и блеском.

потому что не могу даже представить себе, какой была духовная жизнь России в конце десятих – начале двадцатых годов.⁶

Тем более мы, сегодняшние, *представить себе* – не можем; зато у нас в «нулевые» годы появился новый «избыток видения», которого не было и не могло быть ни двадцать, ни сорок лет назад. Современность после конца Нового времени на свой «постидеологический» лад повторяет, не повторяя, опыт 1920-х годов, однажды уже ставший в России жестоким и продуктивным испытанием – не столько для тех, кого мы по инерции структуралистской эпохи называем людьми «двадцатых годов», сколько для духовной генерации «конца десятих – начала двадцатых годов». Там и тогда, как мне кажется, – основное «время и место» *разрыва* исторической преемственности в русской духовно-идеологической и научно-гуманитарной культуре вообще. Не «религиозный ренессанс» сам по себе, но запрос на обновление и искупление исторического прошлого в свете современности – *запрос на «модерн»*, частью которого был также и религиозный ренессанс, – вот где, по-видимому, открывается ключевая проблема и тайна «Кашеевой цепи» нашей гротескно материализовавшейся в прошлом столетии и «аукнувшейся» в последние годы духовной истории⁷.

Но тогда интересующее нас здесь гротескное общее место сначала должно быть увидено и представлено, согласно эвристическому противопоставлению Г. Г. Шпета, не как что-то «общее», но как «коллективное»⁸. *Коллективное* не в официально-риторических провозглашениях, но в опыте историчности той общности, к которой принадлежал и М. И. Каган, – опыте «экзистенциальном», но гротескно выходящем за пределы *одного* сознания и даже за пределы *одной* эпохи.

⁶ Каган Ю. М. Люди не нашего времени... С. 88. (Курсив здесь и ниже – мой. – В. М.)

⁷ Недавно Н. С. Автономова обратила внимание на тот факт, что Россия современная попала в «постмодерн» не пройдя нормально «модерна» (см.: Автономова Н. С. Познание и перевод. М., 2008. С. 441, 206). Неудачный русский перевод названия известной книги Ю. Хабермаса *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (см. в этой связи: Плотников Н. С. Критика российского разума // Исследования по истории русской мысли. 2006–2007 / Под ред. М. Колерова и Н. С. Плотникова. М., 2009. С. 181, прим. 8) – тоже своего рода гротескное общее место. Не говоря уж об экзотическом термине «дискурс», понятие *Moderne* остается непереводаемым в постсоветской ситуации постольку, поскольку легитимность слова «современность» (= «новое») и словосочетания «Новое время» (по сравнению с античностью и Средневековьем) – как бы утрачен одновременно с крахом гегельянски-марксистской историософии, в духе кафкианско-кремлевского финала «поэмы» Вен. Ерофеева «Москва – Петушки» (1969): «И с тех пор я не приходил в сознание и никогда не придю» (см.: Ерофеев В. Оставьте мою душу в покое. М., 1998. С. 136).

⁸ Критикуя традиционную западническую проекцию «Запада» в русском сознании, Шпет отмечал (в записной книжке от 12.1.1921): «Забыто, что Запад есть понятие коллективное, а не общее». Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. II. Материалы / Реконструкция Т. Щедриной. М., 2009. С. 304.

Счастливая позиция

Как апперцептивный или (по-бахтински) «диалогизирующий» фон, на котором индивидуальное явление может быть воспринято также и в своем *отличии* от этого фона, — конкретная историчность «последних философов» включает следующие фундаментальные *события* духовно-идеологической и научно-гуманитарной истории Конца Нового времени:

(1) «Децентрация» интеллектуальной и духовной элиты («интеллигенции») после 1914–1917 годов, в ситуации «восстания масс» и новой государственно-идеологической мифологии для масс. Отсюда крайне резкая (особенно в России) смена общественного климата: после эпохи символизма и либерализма — впадение в «новое детство», переживание себя «бывшими» — задолго до массовых репрессий⁹.

(2) Продуктивный кризис всех идеализаций «всеобщего» Нового времени, начиная с «сознания вообще»¹⁰. Следствие этого кризиса — радикальный поворот 1920-х годов к *социализации* (или «социологизации») всех смыслов и проблем, к постиндивидуалистическому, постмодерному «очеловечению науки», по выражению О. Мандельштама¹¹.

⁹ В «Охранной грамоте» (1929–1931) Б. Л. Пастернака читаем: «Когда все забылось. Когда протянулась и кончилась война и разразилась революция. Когда пространство, прежде бывшее родиной материи, заболело гангреной тыловых фикций и пошло личинными дырами отвлеченного несуществования. Когда *нас* развезло жидкою тундрой и душу обложил затяжной, дребезжащий, государственный дождик. Когда вода стала есть кость и *времени не стало чем мерить*. Когда после уже вкушенной самостоятельности пришлось от нее отказаться и по властному внушенью вещей власть в *новое детство*, задолго до старости». — Пастернак Б. Л. Собр. соч.: В пяти томах. Т. 4. М., 1991. С. 195–196. Ср. с романом К. Вагинова «Козлиная песнь» (греч. «трагедия») (1928), где ленинградский «круг Бахтина» 1920-х годов описан как собрание «покойников», а себя автор называет «гробовщиком» (см.: Вагинов К. Козлиная песнь: Романы. М., 1991. С. 13).

¹⁰ Отсюда — фронтальная реакция против «забвения бытия» как основной мотив так называемого онтологического поворота в философии XX века; ср. у М. М. Бахтина в книге о Достоевском (1929): «Единство сознания, подменяющее единство бытия, неизбежно превращается в единство *одного* (выделено в тексте. — В. М.) сознания; при этом совершенно безразлично, какую метафизическую форму оно принимает: „сознания вообще“ (Bewusstsein überhaupt), „абсолютного я“, „абсолютного духа“, „нормативного сознания“ и пр.». — Бахтин М. М. Собр. соч.: В шести томах. Т. 2. М., 2002. С. 60. Здесь сжатая критика «всей идеологической культуры нового времени» (там же. С. 59) превосходит «постмодерный» выход за пределы Нового времени и его метафизико-утопических идеализаций — трансформация, на Западе осознанная в основном уже после Второй мировой войны (см. в особенности: Гвардини Р. Конец нового времени (1950) // Вопросы философии. 1990. № 4).

¹¹ Мандельштам О. О природе слова (1922) // Мандельштам О. Слово и культура. М., 1987. С. 66 (из философов Мандельштам ссылается на Бергсона). Ср. из предисловия М. Шелера в его книге «Формы знания и общества» (1926): «Не человеческий „разум“, формальнейший по своей сущности, по-настоящему присущ определению „человек“, а то, что принято называть „организацией“, ее *субъективно-категориальное*

(3) Катастрофически-продуктивное (назовем это так) *трансцендирование исторического прошлого* (ближайшим образом — «девятнадцатого века») в ситуации радикально новой современности, порожденной, по выражению писателя Е. Замятина, «столетним десятилетием» 1914–1923 годов¹². Эмигрировавший в середине 1920-х гг. Г. П. Федотов назвал в этапной статье «Трагедия интеллигенции» (1926) эту новую ситуацию — «счастливой позицией»¹³. «Последние философы» выходили — не на советских, а на европейских путях — за пределы «метафизического барства» русской духовно-идеологической культуры от славянофилов до символистов, за пределы и субъективизма, и объективизма «девятнадцатого века»¹⁴.

(4) Критика понятия «сознания»¹⁵ и позитивный выход за пределы «самосознания». Чтобы почувствовать, насколько русская мысль

устройство. <...>. Согласно представляемому в этой книге воззрению, абсолютная историческая константа „человеческих“ форм разума и принципов разума, являющаяся наивной предпосылкой большинства всех предшествовавших теорий познания в качестве неизменного предмета исследования, — это идол»; см.: Scheler M. Die Wissensformen und die Gesellschaft. 2. Aufl. Bern; München, 1960. S. 9. Ср. с предисловием в книге А. Ф. Лосева «Диалектика художественной формы», датированным ноябрем 1926 г.: «Подлинная стихия живого искусства есть бытие *социальное* (разрядка в тексте. — В. М.), по сравнению с которым абстрактна не только логика, но и физика, физиология и психология. Для меня существует социология пространства и времени, социология космоса и всего бытия, не говоря уже о социологическом понимании истории». См.: Лосев А. Ф. Диалектика художественной формы. М., 1927. С. 5. Та же тенденция породила официально-неофициальные «социологические» книги и статьи, вышедшие из ленинградского кружка Бахтина 1920-х гг. и написанные в основном «марксистом», которого никогда не было и не будет; см.: М. М. Бахтин (под маской). М., 2000.

¹² Замятин Е. О сегодняшнем и современном (1924) // Замятин Е. Я боюсь: Литературная критика. Публицистика. Воспоминания. М., 1999. С. 101. Е. Замятин в этой, как и в других своих статьях, опубликованных в издававшемся Горьким единственном неподцензурном журнале «Русский современник» (закрытом в 1924 г.), тематизирует такие вещи, которые современный читатель, скорее, воспримет из сочинений Ж.-Ф. Лиотара и ему подобных. Русский писатель не «философствует», но говорит об опыте «современного», вобравшего в себя всю полноту истории в разрезе «сегодняшнего», — опыте постсовременности после «столетнего десятилетия», в которой, как и в повести М. М. Пришвина «Мирская чаша» (1922, опубл. целиком 1982), «столько *сегодня*, что прочтем мы ее только в каком-то не очень скором *завтра*» (там же. С. 90).

¹³ Федотов Г. П. Судьба и грехи России: В двух томах. Т. 1. СПб., 1991. С. 66. Совершенно аналогичен по своей амбивалентной умонастроенности (и социально-онтологической грамматике «мы!») первый из «Эстетических фрагментов» Г. Г. Шпета (датирован с подчеркнутой точностью январем 1922 г.): «*Мы* — первые низверженные — взносимся выше других, быть может, девятым и последним валом европейско-всемирной истории». См.: Шпет Г. Г. Искусство как вид знания: Избранные труды по философии культуры / Отв. редактор-составитель Т. Г. Щедрина. М., 2007. С. 184.

¹⁴ Ср.: «Европеизировать и гуманизировать двадцатое столетие, согреть его телеологическим теплом, — вот задача потерпевших крушение выходцев девятнадцатого века, волею судеб заброшенных на новый исторический материк». — См.: Мандельштам О. Деятнадцатый век (1922) // Мандельштам О. Слово и культура... С. 86.

¹⁵ См. об этом: Гадамер Г.-Г. Философские основания XX века (1962) // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 16.

1910–1920-х годов встала действительно «с веком наравне», достаточно напомнить здесь эвристические (хотя и неразвернутые) соображения Н. М. Бахтина в его статьях 1920-х – начала 1930-х годов, печатавшихся в эмигрантских журналах «Звено» и «Числа»¹⁶.

(5) «Кризис символизации»¹⁷ – утрата социокультурной общностью общего или общего языка разговора, «своей» аудитории, «своей» институции и т. п.¹⁸ Именно этот крах общностей и «общего» и, соответственно, утрата традиционным «логоцентризмом» своего основания и центра¹⁹, позволило, в сущности, заново открыть «фактическую» (по слову раннего М. Хайдеггера) реальность в ее множественности и дифференцированности²⁰.

(6) «Конец философии» – опыт, который в советский век был искажен и закрыт официальным мировоззрением («новой богословской школой», по выражению Г. П. Федотова). В действительности этот относительный «конец» отражал и преломлял общеевропейскую ситуа-

¹⁶ Так, в эссе «Относительность самосознания» (1925) самосознание названо «организованным миражом», отчужденным, во-первых, от «тела», во-вторых, от «духа», в-третьих, от «нашей личности», единство которой вопреки романтико-идеалистическому предрассудку Нового времени конституируется не изнутри, но «извне, как факт». См.: Бахтин Н. М. Философия как живой опыт. М., 2008. С. 127. Эти и подобные догадки (по-русски «брошенные» в обоих смыслах этого слова) продуктивнее сравнивать не столько с французской философией 1940–50-х гг. (Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понти), сколько с русской герменевтической феноменологией и эпистемологией «овнешнения» начала 1920-х годов, намеченной, с одной стороны – Г. Г. Шпетом (в 1-м выпуске «Эстетических фрагментов»), с другой стороны – М. М. Бахтиным (в «Авторе и герое в эстетической деятельности»). Подробнее об этом см.: Махлин В. Л. Тайна филологов // Густав Шпет и современная философия гуманитарного знания / Под ред. Т. Г. Щединой. М., 2006. С. 216–19 (раздел «Овнешнение»).

¹⁷ «Кризис символизации» обсуждался на занятиях упоминавшейся «Невельской школы» уже летом 1919, см. об этом: Николаев Н. И. М. М. Бахтин в Невеле в 1919 г. // Невельский сборник. Вып. 1. СПб., 1995. С. 96–101 В архиве Л. В. Пумпянского сохранилось пародийное название ненаписанной книги, иронически отсылающее к читаемому, но воспринимаемому все более критически и иронически В. С. Соловьеву: «Краткая повесть о том, как „Я“, не положив «я», не умело даже положить «не-я», стало самозванцем, и что из этого вышло. Повесть Алексея Оглоблева, 2-е издание, цена 7 р. 50 коп (по воен. вр.)». Цит. по: Николаев Н. И. Энциклопедия гипотез // Пумпянский Л. В. Классическая традиция. М., 2000. С. 13.

¹⁸ М. М. Бахтин писал М. И. Кагану в марте 1921 г. из Витебска: «Нечто похожее на академическую среду можно было найти только в столицах, но теперь и там ее нет. Так же печально дело обстоит с аудиторией; если Вам удалось составить хотя бы маленький кружок основательных слушателей, то большего в России при современных условиях и желать нельзя». См.: Невельская К. <Каган Ю. М. > М. М. Бахтин и М. И. Каган (По материалам семейного архива) // Память. 1981. № 4. С. 258.

¹⁹ В этом смысле Г. Шпет писал в 1-м выпуске «Эстетических фрагментов» об «иностранности разума» как продуктивном процессе самоотчуждения-самотрансцендирования рационализма.

²⁰ Ср. у Г. Шпета (в «Эстетических фрагментах») почти в духе Ж.-Ф. Лиотара (и со ссылкой на Ницше): «Долой синтезы, объединения, единства! Да здравствует разъединение, дифференциация, разброд!». – Шпет Г. Искусство как вид знания... С. 180.

цию кризиса «мировоззрения» — как персональной позиции и как научной позиции, ориентированной на традиционную «систему философии». Отныне философия становится тем больше систематической, чем меньше она озабочивается построением «системы»²¹. Философия отныне (скажем так: «после Шпенглера») становится скорее «исследованием», чем «метафизикой», и так называемая философия истории или «историософия» оказывается окончательно непродуктивной — ни в качестве научной позиции, ни в качестве религиозной и богословской позиции.

(7) Не первый и не последний «конец» философии был, однако, только частью более общей, назревшей в 1910–1920-е годы тенденции, которая, как кажется, позволяет по-настоящему осознать и оценить роль ГАХН в истории русской и западноевропейской научно-гуманитарной культуры XX века. Мы имеем в виду возникавшие тогда новые и продуктивные взаимоотношения между философией исторического опыта («исторической философией», по терминологии Г.Г.Шпета) и науками социально-исторического опыта, чаще называемыми «гуманитарными». В терминах книги Л. В. Пумпянского «К истории русского классицизма» (1924) этот последний пункт можно выразить так: «требования смежных наук» привели к «продуктивному кризису» само понятие теоретического обобщения — с одной стороны, и понятие исторического факта — с другой²². Обобщающее оказалось *меньше* обобщаемого в его фактичности, философски-мировоззренческие «сущности» и «идеологии» — *беднее* «феноменов» (о которых еще Гете говорил, что они — «сами теория»)²³. Соответственно, в центр методологических исканий философии и гуманитарных наук после «столетнего десятилетия» по-новому

²¹ Вспомним в этой связи постановку проблемы «наука versus мировоззрение» у Гуссерля (в статье «Философия как строгая наука», 1911), у раннего Витгенштейна (в «Трактате» 1918–21), у раннего К. Ясперса (в «Психологии мировоззрений», 1919), у раннего Хайдеггера (в его первом курсе лекций, 1919), у молодого М. Бахтина («К философии поступка», 1921–22). Во всех этих и подобных случаях объективным коррелятом критики (и самокритики) было неокантианство, по словам Гадамера, «погибшее в окопах позиционной войны» вместе с «эрой идеализма» и «гордым культурным сознанием либерального века», вместе с «либеральным благодушием, верившим в культуру». — См.: Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного... С. 9, 10–101.

²² Пумпянский Л. В. Классическая традиция... С. 33. Соответственно, М. М. Бахтин писал (1928) об одновременном кризисе идеалистической «философии культуры» и «гуманитарного позитивизма», которым он противопоставлял «философию снизу» (Гуссерль, Шелер, Гайгер, Бергсон, Зиммель): «„Воля к системе“ явно сменилась волей к овладению конкретным миром материально выраженных вещей и событий — однако не на позитивистической основе, без утраты их живого и осмысленного единства. См.: М. М. Бахтин (под маской). Цит. соч. С. 189.

²³ Показателен в этом отношении доклад А. Ф. Лосева «Филология и эстетика Константина Аксакова», состоявшийся в ГАХН 8 марта 1928 года. «Мировоззрительным и общественным оценкам», дореволюционным «аффектам и нервам» Лосев противопоставляет «свободное отношение», которое позволяет увидеть в К. Аксакове не идеолога, но «филолога по преимуществу», и оценить его «научное значе-

(в отталкивании от позитивизма²⁴) выдвигается проблема *исследования* — в отталкивании от того, что М. Бахтин называл «свободным русским мышлением», «нашими мыслителями-самодумами»²⁵, а Г. Шпет — просто «белибердями»²⁶.

Только на сжато охарактеризованном здесь апперцептивно-диалогизирующем фоне может быть адекватно понят и тот «*запрос на модерн*», о котором упоминалось в начале, — запрос, говоря словами Г. Г. Шпета, на «новое рождение», «ренессанс» в свете «пламени революции, очистительного пламени»²⁷, т. е. в свете современности, осознавшей свои права и задачи по ту сторону идеологических противостояний «девятнадцатого века», сгнившей и рухнувшей Первой империи²⁸. Тем самым, как кажется, открывается подступ к интересующему нас здесь вопросу, который можно теперь уточнить на языке еще неокантианском, но по мысли уже ином. Каким образом «общные» импульсы и императивы эпохи, глубоко сопереживавшиеся М. И. Каганом, привели в его случае к «необщему», но тем более многозначительному *конфликту в должествовании* — расколу между экзистенциально-повседневным «поступком» и философским «письмом», между языком мысли и опередившей «дискурс» действительностью, следствием чего и стал, по-видимому, добровольный уход из ГАХН?

- ние», которое, по мысли докладчика, является философским уже в другом смысле (в другой системе координат); см.: Славянофильство: Pro et contra. СПб., 2006. С. 870.
- 24 Ср.: Жирмунский В. М. Новейшие течения историко-литературной мысли в Германии (1927) // Жирмунский В. М. Из истории западноевропейских литератур. Л., 1981. С. 106–124.
- 25 Медведев П. Н. Формальный метод в литературоведении: Критическое введение в социологическую поэтику. Л., 1928. С. 78; то же: М. М. Бахтин (под маской). С. 235. С принципиального размежевания с религиозно-философской критикой и публицистикой дореволюционной эпохи, как известно, начинается и книга Бахтина о Достоевском (1929).
- 26 Шпет Г. Г. Искусство как вид знания... С. 1, 90. Ср. с записью Л. В. Пумпянского 1922 года: «Никто теперь не претендует *понимать* Пушкина, все бросились к *работе и изучению* его; все же „понимания“ считают себя *предварительными*» (цит. по комментарию С. Г. Бочарова к книге М. Бахтина о Достоевском 1929 г.; см.: Бахтин М. М. Собр. соч.: В шести томах. Т. 2. М., 2002. С. 435). Л. В. Пумпянский здесь противопоставляет «пониманиям» (концепциям) «работу и изучение», т. е. исследование как бы впервые открывшегося — в свете современности — предмета (в данном случае — главного русского литературного классика Нового времени).
- 27 Шпет Г. Г. Искусство как вид знания... С. 198. Ср.: «Ныне мы преображаемся, чтобы начать наконец — надо думать — *свой европейский Ренессанс*. <...> До сих пор мы только перенимали» (там же. С. 184).
- 28 Ср. в романизованной биографии М. М. Пришвина 1920-х годов «Кашеева цепь»: «Вспомните, друг, как учили нас в школе: одни звали вперед, другие манили назад, то и другое мы получали как единственный путь. Непостижимо, как мы спасались в этих условиях. Вспомните звено за звеном всю нашу русскую Кашееву цепь». — Пришвин М. М. Собр. соч.: В восьми томах. Т. 2. М., 1982. С. 378–379.

Осмысленное приятие

Матвей Каган родился в маленьком городе Невель в еврейской черте оседлости в семье кожевенника. Учился в хедере, потом в русской школе. Первое услышанное им русское слово – «убью», первые философские книги – народнические и марксистские. Входил в кружок РСДРП, был арестован, но попал под амнистию 1905 года. Сдал экстерном экзамены и уехал в Германию получать философское образование. Учился в Лейпциге, Берлине и Марбурге; сблизился с главной Марбургского неокантианства Германом Когеном (1842–1918); защитил в Марбурге докторскую диссертацию «История проблемы трансцендентальной апперцепции от Декарта до Канта»²⁹. На второй день после начала мировой войны Каган был интернирован, но вскоре освобожден по ходатайству своих философских учителей (Коген, Наторп, Кассирер). Коген нашел ему работу, но работа была против России, и Каган отказался; после этого отношения с Когеном стали прохладными; но учитель и ученик помирились, когда в России произошла революция. По словам М. И. Кагана, Г. Коген «принял начало Октябрьской революции за исполнение пророчества: „И будет в конце веков...“»³⁰.

Запомним этот хилястически-мессианский мотив: если в глазах многих западноевропейских интеллектуалов «пророчество» так или иначе сохраняло свой смысл на протяжении десятилетий, то для российских интеллигентов после 1917 года дореволюционные ожидания и императивы обернулись реальностью, причем такой, которая радикально меняла смысл идеологических упований и противостояний «девятнадцатого века», не отменяя, однако, и даже усиливая значимость тех или иных традиционных «идей»³¹.

Каган возвратился в Россию после Брестского мира³² – и поначалу, как сказали бы сегодня, испытал культурный шок. В автобиографических заметках, относящихся к середине 1920-х годов, читаем:

²⁹ Диссертация, по-видимому, не сохранилась, как не сохранилась и написанная в 1915–1916 годы по-немецки книга «Vom Gang der Geschichte» объемом 15 п. л. (см: Каган Ю. М. Люди не нашего времени... С. 93).

³⁰ Каган М. И. О ходе истории. М., 2004. С. 27. Все последующие ссылки на М. И. Кагана даются по этому изданию с указанием страниц в скобках.

³¹ В 1920-е годы это позволило, среди прочего, по-новому увидеть и оценить Достоевского-художника – в отличие от его «идеологии» и «миросозерцания», которые оказались, так сказать, и меньше, и больше себя в новой исторической системе координат.

³² Он вернулся в родной Невель, где познакомился с М. М. Бахтиным и Л. В. Пумпянским, только что переехавшими в этот провинциальный городок из голодного и холодного Петрограда. В Невеле вокруг Бахтина и Кагана – «кантовский семинар», который его участники в шутку называли «нашим Марбургом». Один из участников этого домашнего кружка, В. Н. Волошинов, в письме к М. И. Кагану (1921) мечтает о возобновлении в Москве «славной традиции Невеля: крепкий чай и разговоры до утра»; см. об этом: Невельская К. М. М. Бахтин и М. И. Каган... С. 278.

Все то, что делалось тогда в России, меня ужаснуло, и я все более и более уходил направо. Обратный поворот у меня начал намечаться два года тому назад. Вполне *осмысленное приятие* совершившейся революции я должен отнести к началу лета 1924 г. (27)

Но это «осмысленное приятие» похоже совпало с началом конца — конца, о котором Каган, вероятно, не давал отчета даже самому себе.

Ведь это его «осмысленное приятие» было не только внешним компромиссом с обстоятельствами времени; оно было еще и, так сказать, внутренним договором с официальной современностью; т. е. не «сдачей интеллигента», но скорее доверием к общественным идеалам XIX века с их оптимизмом как европейского, так и русского освободительного движения, как неокантианского просвещения, так и народнически-марксистского просветительства. *Вера* в «разумный» общественный идеал в соединении с библейской традицией пророков и пророчеств основывалась у М. И. Кагана на *доверии* (и оправдании) истории как «борьбы за будущее» (а не просто на так называемом «историцизме»). История как будущее — это, по Кагану, экзистенциально-онтологическая альтернатива «пессимизму», «иррационализму» и античному «року»³³; ближайшим образом Каган наследует традиции Гегеля, сохраняемой почти всеми критиками Гегеля в XIX веке, вплоть до неокантианцев³⁴.

Но эта магистральная и «модерная» традиция, философская и религиозная, столкнулась в сознании М. И. Кагана — как и в объективном опыте историчности XX века — с чем-то радикально иным. Этика, должностничество оказались в радикальном конфликте с фактичностью пореволюционной современности; идеальная «*заданность*» (как одновременно «задача иудейская» и «благая весть» христианская³⁵) неразрешимо стал-

³³ Противопоставляя «социальный идеализм» своего учителя Наторпа и свою собственную концепцию исторической жизни как «борьбы за будущее» — О. Шпенглеру как мыслителю «рока», М. И. Каган писал: «Рок есть смерть. Жизнь не может быть роком. <...> Что же умирает ныне, как и всегда, но ныне особенно? — Умирает смерть. <...> Никогда сама жизнь не была так подорвана, как теперь». — Каган М. И. Пауль Наторп и кризис культуры (1922) // Каган М. И. О ходе истории... С. 94.

³⁴ В статье-некрологе «Герман Коген» (1916) М. И. Каган говорит о Гегеле как впервые открывшем для философии ее историю и вскрывшем тем самым решающий недостаток Канта; но Гегель же и провалил историю философии: «У него понятие и проблема истории философии пошли не по тому пути, в котором нуждалась философия конца прошлого столетия. Истории философии был необходим *не диалектический, а прогрессивный* путь науки» (Каган М. И. О ходе истории... С. 35). Но идеализации «прогресса» и «науки» в XIX–XX веках, как известно, остались в парадигматических границах не только Просвещения, но и гегельянства, причем в России и для России этот общий с Европой момент имел (и по-прежнему имеет) особый «необщий» смысл. См. в этой связи: Плотников Н. С. «Все действительное разумно»: Дискурс личности в русской интеллектуальной истории // Исследования по истории русской мысли. 2006–2007... С. 189–207).

³⁵ См. в этой связи в особенности статью М. И. Кагана «Еврейство в кризисе культуры», датированную (еще датированную!) автором январем 1923 года. См.

квивалась с «данностью» хода вещей, и эта данность, можно сказать, «выходила из образа», т. е. ей уже не соответствовали *узнаваемые культурные представления*, сколь угодно «роковые», сколь угодно «символические». В этом, собственно, и состоял тогда — как по-новому современно состоит и сегодня — упоминавшийся выше «кризис символизации».

До своего «осмысленного приятия» революции (т. е. до 1924 г.) М. И. Каган, как это ни парадоксально, в своих текстах еще проектирует идеальное должествование «заодно с правопорядком» (датируя эти тексты не только годом, но и месяцем); он постулирует, он требует «индивидуальность и общность непосредственного творчества»; его идеал — «коммунизм культуры» (97). Наоборот, в условиях наметившегося после гражданской войны и «военного коммунизма» курса на государственное и культурное строительство желание «непосредственного творчества» оказалось у зампреда Философского Отделения ГАХН в остром противоречии и с философией, и с тем, как ею занимались его более академичные коллеги.

Оборотной стороной «осмысленного приятия» стало не вполне осмысленное умонастроение, равно далекое и от утопии, и от веры, — как бы внутреннее оцепенение одной отдельно взятой личности в социологии эпохи. Это умонастроение, следствием которого, судя по всему, стал едва ли не творческий паралич, сам М. И. Каган называет в уже недатированных материалах к книге о Пушкине (1925–1937) — «историческим недоумением»³⁶. Что же все-таки произошло?

Провал и скандал

Эпоха военного коммунизма, «ужаснувшая» М. И. Кагана, не мешала, а скорее способствовала его творческой активности: в 1918–1921 годах он читает лекции в Невеле, в Питере (в Еврейском университете и у Бердяева в его Академии), какое-то время преподает в Орловском университете (куда безуспешно пытается устроить и М. М. Бахтина), наконец, поселяется с семьей в Москву и устраивается на работу в ГАХН. С момента основания этой институции М. И. Каган — заместитель председателя комиссии по изданию Словаря художественных терминов. Он участвует в обсуждении докладов своих коллег и сам выступает с докладами. Если судить по официальным научным автобиографиям середины 1920-х годов, то, несмотря на бедственное материальное положение семьи, он занят одновременно несколькими амбициозными проектами, далеко выходящими за пределы конкретных задач и разработок фило-

Каган М. И. О ходе истории... С. 171–182.

³⁶ См.: Каган М. И. Недоуменные мотивы в творчестве Пушкина // Каган М. И. О ходе истории... С. 593–627. Впервые эти материалы были опубликованы в виде цельной статьи еще в советское время, но под другим названием — «О пушкинских поэмах» (1974).

софской секции ГАХН. Здесь и «Библейская мифология», и большое исследование «Сюжеты и сюжетные мотивы А. С. Пушкина», и оригинальная философия труда («что находится, конечно, вне отношения к задачам Академии Художественных Наук»), и наконец, заветный труд по «философии истории». А что же ГАХН?

Подготавливаю 6 слов для Словаря эстетических терминов по поручению соответствующей комиссии Философского Отделения. Приступил к ознакомлению с наличным в Москве материалом по эстетике ранних кантианцев, — согласно плану работ комиссии по изучению эстетических учений в историческом отделении Академии (29).

Но эти «6 слов», похоже, так и не были написаны; в архиве остались заготовки, напоминающие, что называется, «размышлизмы», не лишённые глубины, но не развернутые в настоящие исследования и практически лишённые историко-научного аппарата. С этими обескураживающими результатами явно соотносятся опубликованные И. М. Чубаровым стенограммы обсуждения докладов М. И. Кагана в ГАХН. О статье «Культура» читаем: «признать статью Кагана непригодной для словаря» (3.12.1925); о статье «Красота»: «предложено переделать статью»; из критических откликов (Цирес): «субъективизм понимания» (5.11.1925)³⁷.

Почти все, что сохранилось в архиве М. И. Кагана, написано им между 1918 и 1923 годами, включая две опубликованные работы; а потом что-то случилось. Судя по всему, вслед за текстами начала двадцатых годов о «кризисе» («Еврейство в кризисе культуры», «Кризис церкви», «О религиозном кризисе современности») в 1924 году последовал кризис *автора* этих текстов — кризис, который М. И. Каган задним числом выразительно описал в письме 1936 года к жене ³⁸:

...*Провал* моего исключительно внеэкономического отношения к действительности, который я истолковал как отчаянный свой изъян и вину заставил (или допустил) меня тогда броситься на первое попавшееся мне дело, показавшееся мне тогда (и долго после того) *полезным*. Ведь это *скандал*, что когда я в 1924 г. шел в ВСНХ, я не знал даже, что он собой представляет и где находится! А ведь с 1918 по 1924 г. происходили огромные экономические и социальные события! Ясно, что я чувствовал тогда и за это свою вину. И я бросился с благодарностью, сломя голову, на работу, первую попавшуюся, которая вводила меня и социально, и экономически бытовым образом в *общий строй жизни* (664).

³⁷ См.: Чубаров И. М. (ред.). Словарь художественных терминов. ГАХН. 1923–1929. М., 2005. С. 445.

³⁸ Жена М. И., Софья Исааковна, была геологом и часто уезжала в длительные экспедиции; благодаря этому обстоятельству в архиве сохранились письма М. И. к С. И., по которым только и можно (в отличие от текстов) составить себе представление о том, что означало «осмысленное приятие», а равно и осмысленное неприятие ГАХН.

«Общий строй жизни» — вот чего, похоже, М. И. Кагану вдруг стало «субъективно-категориально» (М. Шелер) недоставать после того, как эсхатологический и «катастрофический» духовный настрой первой трети века³⁹ сменился новой социальностью и новой деловитостью, «государственным дождиком». Как бы физически («социально и экономически бытовым образом») чувствуя духовное состояние смены эпох, М. И. Каган писал Н. А. Бердяеву 7.11.1924, ссылаясь на «седьмую годовщину коммунистической революции» (643):

Человек, которому годы кажутся однообразными и пустыми, должен, прежде всего, задать вопрос себе, не зажил он сам лишь количественно, не живет ли он сам только за счет старого качества былой жизни вообще. <...> Старое может стать и, благодаря нам, унижительным в глазах и в жизни людей нового, тогда, когда это старое не возвышает, а живущее только им подавляет и принижает тех людей, возвышенный пафос которых только в том и состоит, что они подавлены весом и количеством старого (643–644).

Постараемся распознать здесь *прощание* М. И. Кагана с прошлым русской философии в лице Бердяева и с собственным прошлым сквозь странноватый склад речи автора⁴⁰. В цитируемом письме к уже высланному Бердяеву личный «провал и скандал» заявляет о себе в сверхличной социологической констатации в конце письма — констатации, в которой звучит принципиальный упрек:

Вы совершенно правы, когда говорите о том, что не надо возврата к старому, что к былому вернуться нельзя, хотя я и признаюсь, что *не увидел во всех ваших письмах этого нового, творчески связанного со старым...* (644)

Это значит: вы, гении и пророки эпохи символизма, не выдержали кризиса символизации, и в сущности, провалили чаемый ренессанс — провалили и оскандалили не в ваших прорицающих и зажигательных *текстах*, но в социально-онтологическом *затексте* мира жизни, которому вы оказались чужды постольку, поскольку в вас нет главного — адекватного современности «нового». Не того нового, которого наивно ищет

³⁹ Н. А. Бердяев в книге о Хомякове (1914) сочувственно цитировал М. О. Гершензона: «Нам, нынешним, трудно понять славянофильство, потому что мы вырастаем совершенно иначе — катастрофически»; см.: Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 2005. С. 46.

⁴⁰ Анастасия Ив. Цветаева, прослушав в начале 1922 года какой-то доклад Кагана в бердяевской Вольной Академии Духовной Культуры, сказала своему другу поэту Б. М. Зубакину, что не поняла услышанной речи, на что тот ответил: «Ничего нет странно! Он думает по-древнееврейски, переводит на немецкий и произносит по-русски! Но вы слушайте его! Это Иоанн Богослов нашего времени!» (см.: Каган Ю. М. Люди не нашего времени... С. 93). «Непогибший» М. М. Бахтин вспоминал о погибшем в 1938 году Б. М. Зубакине, как последний говорил ему и Кагану в Невеле (вероятно, зимой 1918–19 годов): «Я буду печку топить и воду носить, а вы разговаривайте! Только разговаривайте!» (там же. С. 92).

как раз консервативное, внутренне догматическое сознание футуристов, формалистов, конструктивистов и т.п.⁴¹, но именно творчески нового, воссоздающего и «спасающего» культуру прошлого в абсолютном будущем свершающейся современности («ренессанс»)⁴².

Теперь, кажется, понятно, почему тогда же, в двадцать четвертом году М. И. Каган переходит на работу в ВСНХ. Постепенно он свяжет свою жизнь с Институтом энергоресурсов СССР, в котором (по слову его шефа Г. М. Кржижановского) он будет «мозгом» института — вплоть до своей смерти от приступа грудной жабы в декабре 1937 года (в ожидании почти неминуемого ареста). Уже в письме к жене от 16.8.1924 он выражает надежду «поставить свое отношение к Ак. Худ. Наук так, чтобы не утонуть в ее фокусно-надуманном, чем она на добрую половину является» (643). М. И. Каган продолжает:

Дай Бог, чтобы мне это удалось, чтобы мне просто полезно удалось устроиться, лучше всего в статистическом деле, которое *нужно*, а не в жulyническом урывании куска хлеба от Академии или школы. Я думаю, что тогда мне удастся и философскую работу гораздо серьезнее выполнить независимо от *всяких облотков и огрызков академически-мещанской пустоты*, которая ведь в Академии и в школе господствуют (643).

«Обглодки и огрызки академически-мещанской пустоты» господствуют в ГАХН — тогда как в себе М. И. Каган чувствует «бодрость отношения к современности» (643). Если такая позиция и не лишена известного рода гордыни, то она в том же письме (и гораздо ярче, чем в текстах М. И. Кагана) обосновывается религиозно-философски и мессиански, как «великое откровение» *наступающей*, конкретно переживаемой истории, спасающей мир истории. Оно, это откровение, — не только в *труде*, «о котором ты знаешь, что я его считаю моментом святой индивидуальности»; святость труда связана «и с моментом рождения жизни, жизни народа, рода как индивидуальной святости» (там же).

⁴¹ Ср. в том же письме Бердяеву: «Ведь и консерватизм имеет еще одну сторону: неспособность увидеть в новом качественно новое, положительное качество нового, понимая новое только в количественном отрицании старого» (644).

⁴² Ср. у эмигранта Н. М. Бахтина (в контексте жесткой критики русской религиозной философии от Хомякова и Соловьева до Карсавина — за уклон в «гностицизм»): «Всякое подлинное творчество сознает себя не как начало или продолжение, но как возрождение» (см.: Бахтин Н. М. Вера и знание (1926) // Бахтин Н. М. Философия как живой опыт... С. 176), а также соответствующие, не зависящие друг от друга соображения Г. Г. Шпета и М. И. Кагана о «ренессансе» как структурном принципе исторической и культурной жизни. Надо сказать, что мыслители «религиозно-ренессанса» и творцы «серебряного века» в эмиграции сознавали свой исторический провал и скандал очень по-русски — как личную вину; ср. у того же Бердяева: «Большевизм в России явился и победил, потому что я таков, каков есть, потому что во мне не было настоящей духовной силы...». — Бердяев Н. А. Новое средневековье. Берлин, 1924. С. 70.

Очень резко и решительно должен повернуться к нынешнему совершившемуся и совершающемуся. Чувствую и осознаю это все больше и острее. Глубоко понимаю религиозную сущность правды того атеизма, который исходит из исторического материализма. Это глубоко религиозная вещь, которая должна направиться *против лени всей религиозности до наших времен* (там же).

Ради этой, религиозно-трудовой «борьбы за историю», ради «великого откровения» братского человеческого рода, творящего ренессанс — «коммунизм культуры» хотя бы и под атеистическим знаменем, зато реально, а не только «культурно» и «символически», — ради этого М. И. Каган во второй половине 1920-х годов, с одной стороны, входит, наконец, в «общий строй жизни», а с другой стороны, отдаляется и от ГАХН, и от старых друзей по Невелю и Витебску, пытавшихся на занятиях «кружка Бахтина» в Ленинграде сохранить, пусть заодно с правопорядком и даже с институциями, свое *неофициальное маленькое братство*, в котором обсуждение актуальных научно-гуманитарных и общефилософских вопросов непублично сочеталось с экзистенциально-религиозными исканиями в духе «Восточной Церкви»⁴³.

Через десятилетия А. Ф. Лосев говорил Ю. М. Каган об ее отце: «Матвей Исаевич не мог быть большим ученым. Для этого он был слишком хороший человек. Ученому сейчас надо многого не видеть, а он на это не был способен»⁴⁴. Полагаю, что такое объяснение, хотя оно имеет свои резоны, все же недостаточно для понимания того, почему М. И. Каган «не состоялся» в ГАХН. Дело не столько в том, что он не стал «большим ученым» в силу внешней несвободы, а скорее в том, что у него внутреннее отношение к «совершившемуся и совершающемуся» оказалось в некотором глубоком противоречии с самой научно-философской деятельностью, с самым принципом «исследования», очень опосредованно и дифференцированно связанного (особенно в России) с «общим строем жизни» и даже с профессиональными институтами. Этот мой тезис можно пояснить в двух направлениях.

Главное, главное, главное

Во-первых, в десятилетие — двадцатые годы, как представляется, экзистенциально «овнешнилось» и стало повсеместным («социальным») противо-

⁴³ Ср. в недатированном письме Л. В. Пумпянского к М. И. Кагану 1925 или 1926 года: «В этом году совершенно точно и ясно установилось мое теологическое мировоззрение: православная Восточная Церковь <...> и убеждение в совершенной несостоятельности философии Канта и Когена» (цит. по Каган М. И. О ходе истории... С. 658). Подробнее о взаимоотношениях ленинградского «круга Бахтина» с официальной современностью см.: Николаев Н. И. Невельская школа и марксизм // Литературоведение как литература: Сборник в честь С. Г. Бочарова. М., 2004. С. 323–338.

⁴⁴ Каган Ю. М. Люди не нашего времени... С. 15.

речие, особенно резко переживавшееся тогда в России и в ходе отечественной революции «перекувырнувшее» религиозно-идеалистическую традицию XIX — начала XX веков. Анджей Валицкий в своей «Истории русской философии от Просвещения до марксизма» среди «удивительных противоречий» философии В. С. Соловьева едва ли не главным считает следующее: с одной стороны, мышление Соловьева — выразительный симптом общей тенденции, а именно, превращения философии в относительно автономную сферу деятельности профессионалов — преподавателей и исследователей, легитимно включенных в социум через посредство институций; но с другой стороны, по своему персональному импульсу и притязанию, по своему общественно-политическому пафосу «система» Соловьева, наоборот, стремилась как раз преодолеть профессионально ограниченную, но и охраняемую институциями автономию в качестве «цельного знания» — единоспасающего синтеза философии и религии, веры и знания, «всеединства»⁴⁵. Но такая попытка как бы одним махом или святым духом, *теоретически и эстетически* перепрыгнуть через все трудности и ограничения, дифференциации и различия той «фактической» реальности, которая буквально и всегда, как говорится, под ногами, — современному философскому, да и религиозному мышлению — противопоказана. «Специальная ответственность, — писал молодой М. М. Бахтин, — нужна (в автономной культурной области) — нельзя творить непосредственно в Божием мире»⁴⁶.

В общеевропейской ситуации краха как религиозного, так и научно-идеализма Каган оказался в провальном и скандальном разрыве между императивом пророчества о «новом небе и новой земле» с одной стороны, и реальностью таких академических заведений, как ГАХН, совершенно не соответствующих его жизнестроительным импульсам «непосредственного творчества» и «полезности», с другой.

Во-вторых, «разрыв», о котором идет речь, явно относится не только к теоретическому сознанию и мышлению М. И. Кагана, но и к его «письму». Решающие слова в этом отношении принадлежат Г. Г. Шпету, который в 1921 году отказался печатать работу М. И. Кагана «О ходе истории» в редактируемом им московском издании, мотивируя свой отказ так:

...главное, что вызывает неудовлетворение при чтении Вашей статьи — это ее крайний схематизм. В сущности, Ваша статья — только *программа будущего возможного исследования*, и все зависит от того, как это програм-

⁴⁵ Walicki A. A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Maxizm. Stanford (Calif.), 1979. P. 371.

⁴⁶ Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности (1922–24) // Бахтин М. М. Собр. соч.: В шести томах. Т. 1. М., 2003. С. 261. М. И. Кагану, загоревшемуся поначалу идеей создания в ГАХН «академического центра», М. М. Бахтин писал из Витебска (30.9.1921): «Ваш проект представляется мне чрезвычайно целесообразным, но решающий момент для всякого проекта — насколько благоприятна почва для его выполнения — мне совершенно неясен...». — Каган М. И. О ходе истории... С. 635.

ма будет выполнена. Отдельные положения Ваши бесспорно интересны, но хочется получить обоснование их, и *главное, главное, главное*— философский анализ понятий! Было бы хорошо, если бы Вы взяли какой-нибудь параграф Вашей статьи, раскрыли и развили его в статью, это было бы и интересно, и больше подошло бы для нашего журнала⁴⁷.

«Отдельные положения», которые можно найти в текстах М. И. Кагана, действительно интересны и нередко поражают глубиной. Достаточно упомянуть здесь его теорию мифа, одновременно близкую и прямо противоположную, скажем, подходу А. Ф. Лосева с его ориентацией на «античную эстетику» и еще на то, что Г. Коген называл «диалектическим формализмом» Гегеля⁴⁸. Но «главное, главное, главное»: то, что в текстах М. И. Кагана одновременно и есть, и нет, нуждается в философском и ином «анализе понятий», в *исследовании*. В том, следовательно, что издавна было делом философии, и что сегодня, в ситуации нового очередного исторического «отчаяния перед невозрождением» (как писал Г. Г. Шпет в 1922 году), становится — без всякой риторики и совсем не мессиански — профессиональной задачей *возобновления* философии в ее принципиально незавершенной истории.

Современник запомнил высказывание М. И. Кагана, прозвучавшее в ноябре 1921 года в прениях по докладу С. Л. Франка: «Для историка Библия важнее Геродота!»⁴⁹ Это, в определенном смысле, серьезное и актуальное утверждение. Но даже приняв его всерьез, историк, очевидно, должен остаться историком.

⁴⁷ Невельская К. М. М. Бахтин и М. И. Каган... С. 277.

⁴⁸ Cohen H. Ästhetik des reinen Gefühls. Bd. 1. S. 39.

⁴⁹ Каган Ю. М. Люди не нашего времени... С. 94.