

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2017. Том 10. Номер 4

Главный редактор: А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Редактор: М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Р.Г. Аapresян (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Васильев (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), П.А. Гаджикурбанова (Институт философии РАН, Москва, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), Н.И. Лапин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Генуи, Италия; Университет Панамерикана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский Государственный Университет, Ереван, Армения), В.В. Миронов (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), Н.В. Мотрошилова (Институт философии РАН, Москва, Россия), С.А. Никольский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), Ю.В. Синеокая (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.С. Степин (Институт философии РАН, Москва, Россия), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), А.В. Черняев (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки» и «23.00.00 – политология»); КиберЛенинка

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318

Тел.: +7 (495) 697-66-01;

e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;

сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2017. Volume 10. Number 4

Editor-in-Chief: Andrey Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief: Nina Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Executive Editor: Julia Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Editor: Mikhail Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Ruben G. Апресян (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vadim V. Васильев (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Polina A. Gadzhikurbanova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Alexey A. Karamura (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Abdusalam A. Guseinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Valery D. Gubin (Russian State University for Humanities, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Vladimir V. Mironov (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Nelia V. Motroshilova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Sergey A. Nikolsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Tom Rockmore (Duchesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Julia V. Sineokaya (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vyacheslav S. Stepin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Anatoly V. Chernyaev (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 on April 3, 2015

Abstracting and Indexing: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

Subscription index in the United Catalogue "The Russian Press" is 41951

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the "Philosophy Journal" undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-66-01;

e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;

website: <https://pj.iph.ras.ru>

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

Революция и судьбы философии

<i>И.К. Пантин.</i> Октябрьская революция – драматический путь к современности.....	5
<i>А.В. Рубцов.</i> Революция как хронополитика и этос.....	21
<i>А.А. Кара-Мурза.</i> Критика революционного сознания в работах Семена Людвиговича Франка (к 140-летию со дня рождения).....	41
<i>А.С. Цыганков, Тереза Оболевич.</i> С.Л. Франк о Пугачеве как символе русской революции. Приложение: С.Л. Франк. Маркс и Пугачев (Marx und Pugatschow).....	59

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

<i>А.В. Смирнов.</i> О формализации умозаключения в процессуальной логике. Часть I.....	72
--	----

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

<i>Н.Н. Сосна.</i> «Лица в облаках», агенты социальных сетей.....	93
<i>М.Д. Мирошниченко.</i> Трансцендентализм и архи-ископаемое: возможна ли феноменология «не-данного»?.....	104

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>Г.Н. Мехед.</i> Гностико-философские мотивы в «Фаусте» Ф.М. Клингера.....	121
<i>Т.М. Рябушкина.</i> Субъективность и темпоральность как условия возможности опыта: отождествление или разграничение?.....	139
<i>Е.А. Стрижак.</i> Варбургинский антропологический проект в свете философии символических форм Э. Кассирера.....	156

ДИСКУССИИ

<i>В.М. Межуев.</i> Философия как идеология.....	171
«Раздражение теорией означает нетерпимость к мысли». Интервью с <i>Раффаэле Мирелли</i> (беседовала <i>Н.Н. Сосна</i> ; перевод <i>Ю.Г. Россигус</i>).	181

MORALS, POLITICS, SOCIETY

Revolution and the destiny of philosophy

<i>Igor K. Pantin</i> . October Revolution as a dramatic way toward modernity	5
<i>Alexander V. Rubtsov</i> . Revolution as a chronopolitics and an ethos.....	21
<i>Alexey A. Kara-Murza</i> . Critique of revolutionary consciousness in the work of Semyon Frank (140 th anniversary of Frank's birth).....	41
<i>Alexander S. Tsygankov and Teresa Obolevitch</i> . Semyon Frank on Pugachev as a symbol of Russian revolution. Appendix: <i>S.L. Frank</i> . Marx and Pugachev (Marx und Pugatschow).....	59

LOGIC AND PHILOSOPHY

<i>Andrey V. Smirnov</i> . <i>Qiyās</i> as a formal proof: the way the <i>fuqahā'</i> argued. Part I.....	72
---	----

IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>Nina N. Sosna</i> . 'Faces in the sky', social network agencies.....	93
<i>Maxim D. Miroshnichenko</i> . Transcendentalism and the arche-fossil: how a phenomenology of 'non-given' can be possible?	104

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Gleb N. Mekhed</i> . The Gnostic roots of the philosophy of Friedrich Maximilian Klinger's <i>Faust</i>	121
<i>Tat'yana M. Ryabushkina</i> . Subjectivity and temporality as conditions of the possibility of experience: identification or demarcation.....	139
<i>Evgeniya A. Strizhak</i> . Aby Warburg's anthropological project in the perspective of Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms.....	156

ДИСКУССИИ

<i>Vadim M. Mezhuев</i> . Philosophy as ideology	171
"Intolerance to theories means to be intolerant against thinking": An interview with <i>Raffaele Mirelli</i> , by Nina N. Sosna, translated into Russian by Julia G. Rossius	181

МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

Революция и судьбы философии

И.К. Пантин

ОКТЯБРЬСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ – ДРАМАТИЧЕСКИЙ ПУТЬ К СОВРЕМЕННОСТИ

Пантин Игорь Константинович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: i.pantin@mail.ru

Нынешние споры в России об историческом значении Октябрьской революции связаны, по мнению автора, не с открытием кардинально новых фактов, касающихся этой эпохи, а с борьбой разных культурно-политических направлений по поводу включения Октября в Современность. Распространенная сегодня в нашей литературе либерально-прогрессистская оценка Октябрьской революции основывается на заданности западноевропейского пути развития для всех стран, которая объявляется само собой разумеющимся «историческим законом». Поэтому непохожесть, несоответствие с этим путем, отклонение от этого шаблона поступательности квалифицируются как выпадение из цивилизационного процесса, как результат вмешательства «неисторических» сил. Разумеется, для такой концепции исторического развития не существует ситуаций, когда массы становятся субъектами, т. е. существами, способными к «самозаконодательству», рвущимися с логикой старого порядка. Причем это происходит не по свободной воле как таковой, а по принуждению обстоятельств, диктующих революционные действия. По мнению автора, такой подход к истории является в наше время предпочтительным и объясняет с научных позиций такое событие, как Октябрьская революция. Автор статьи считает, что исторической задачей Октября был не социализм как таковой, а создание условий, при которых новые экономические силы могли бы развиваться по образцу передовых стран. Автор полагает, что истолкование прошлого не может сводиться только к отысканию ошибок и преступлений тогдашних исторических деятелей. Оно должно быть объяснением сложившегося в определенную эпоху хода дел. В этом смысле в статье анализируется ленинская концепция НЭПа и план Ленина преобразовать крестьянство через добровольную кооперацию деревни и города. Сталинская форсированная индустриализация и «социалистическая» коллективизация деревни были осуществлены не путем руководства (согласования интересов целого с устремлениями разных социальных групп), а с помощью диктатуры партии-государства, включавшей огромный объем насилия. Лозунг строительства социализма преследовал скорее цель мобилизации масс для скорейшей индустриализации страны, не считаясь с жертвами и потерями. В определенном смысле, с точки зрения автора, Октябрьскую революцию и постоктябрьское развитие можно поставить в один исторический ряд с прошлыми модернизациями в России (Петр I и Александр II).

Ключевые слова: революция, альтернатива, диктатура, партия, якобинство, субъектность, исторический процесс, самодержавие

Каждая эпоха по-своему включает прошлое в настоящем. Нынешние споры об исторической роли Октябрьской революции связаны отнюдь не с открытием каких-то новых данных, связанных с этим историческим событием, – ничего сколько-нибудь принципиально значимого в фактологическом отношении в них не присутствует, – а с борьбой разных способов включения Октября в настоящее, в Современность, вплоть до отлучения его от истории. Другими словами, мы имеем дело с *деятельно-практическим* отношением к Октябрьской революции в разных его версиях, социалистических, либеральных, монархических. Уже одно это затрудняет обнаружение реального смысла политического переворота, произошедшего столетие назад, в 1917 г. А если к сказанному прибавить такие особенности Октябрьской революции, как социалистический переворот (в стране «средне-слабого» развития капитализма), разрыв со всем предшествующим, включая традиции и «буржуазную» культуру, то становится ясным, насколько трудно оценить нам, сегодняшним, достижения и противоречия этого социального переворота. К этому надо прибавить постреволюционный «самодержавный модернизм», господство безликой бюрократии, присвоившей себе роль надсмотрщика по отношению к собственному народу, огромные жертвы во имя «социализма» и... беспрецедентный результат – превращение России в могучую индустриальную державу.

И еще загадка: пассивность народа, весьма слабое сопротивление тоталитарному режиму, «проблема субъекта, добровольно уступающего свою роль “творца истории” и не только пассивно, но и активно участвующего в постреволюционной десоверенизации, в коллективном обезчеловечивании»¹.

Чаще всего осознание действительного значения событий начинается тогда, когда это событие пережило само себя и клонится к закату. 1953-й, 1968-й, 1985-й, 1991-й – все это этапы, когда мы уходили шаг за шагом от себя, верноподданных доктрины коммунизма. Уходили, не дозрев до критики пройденного пути изнутри, до сознательного объяснения с собою. За это история отомстила нам. К столетней годовщине Октябрьской революции появилось целое поколение политологов, философов, социологов, которые оказались уже не в силах отделить от себя то, что было, превратить его в прошлое. Революция воспринимается ими как случайная историческая травма, как вторжение неких сил, не поддающихся символизации. Пафос отлучения Октябрьской революции от истории, проклятия в адрес Октября застилают нынешним критикам глаза, оставляя без ответа современные вопросы нашего развития. Ретроспективная утопия («как бы надо было сделать тогда») становится распространенной и, главное, модной формой оценки революции и всего того, что за ней последовало.

Конечно, люди постоянно «переписывают» историю, меняют значимость тех или иных событий, включают в картину прошлого новые элементы, тем самым ретроспективно придавая им символический статус. Этот процесс неизбежен и естественен. В нем событие предстает таким, каким оно было. Но здесь таится и опасность. «Изначальная “иллюзия” субъекта состоит в том, что он просто забывает о необходимости учитывать свои действия в данных событиях, то есть упускает из виду, что тот, кто считает, тоже включен в подсчет»². Эту особенность исторического познания не учитывают ни сторонники, ни противники Октября.

¹ Гефтер М.Я. Из тех и этих лет. М., 1991. С. 441.

² Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М., 1999. С. 63.

Но главное все-таки заключается в другом: Октябрьская революция все еще вызывает споры. Не до конца понятая и осмысленная, она с трудом превращается в *прошлое*, и чем энергичнее мы отрицаем или, наоборот, восхваляем ее, тем дальше мы уходим от научного отношения к ней. В этой связи уместно напомнить слова Хосе Ортеги-и-Гассета. «...Превзойти прошлое можно только при одном неумолимом условии – надо его целиком, как пространство и перспективу вместить в себя... Было бы недурно, если бы безоговорочное “нет” могло покончить с прошлым. Но прошлое по своей природе *revenant* (привидение. – *И.П.*). Как ни гони его, оно вернется и неминуемо возникнет. Поэтому единственный способ избавиться от него – это не гнать. Прислушиваться к нему. Не выпускать его из виду, чтобы перехитрить и ускользнуть от него. Короче, жить “на высоте своего времени”, обостренно чувствуя историческую обстановку»³.

Данная статья – попытка пройти между Сциллой и Харибдой, между мифологией истинной, равной себе Октябрьской революции, с одной стороны, и утверждением о «ненужности», «случайности» революционного переворота, с другой.

Начну излагать проблему с определения места Октябрьской революции во всемирно-историческом контексте. Как представляется автору, в случае с Октябрьской революцией мы имеем дело с реальным событием нашей цивилизации, которое в свое время сыграло выдающуюся роль в истории нашей страны и в истории всего мира. В XX веке капиталистическая формация становится не только глобальной, но и многовариантной. Полюсы ее разошлись настолько, что на одном из них (страны «золотого миллиарда») социальные противоречия, породившие в свое время рабочие движения и социалистическую идеологию, оказались либо превзойденными по существу, либо в основном были разрешены в условиях развития новейшего капитализма. Многие из того, что считалось исторической миссией социализма, – национализация ряда производств, меры против прогрессирующего обнищания трудящихся, социальное страхование, регулирование государством экономической жизни общества и т. п. – стало условием развития капитализма на современной стадии. В условиях современного капитализма это привело к утрате альтернативности *status quo*, закрытию горизонта качественно нового в нравственно-историческом плане. Это, по мнению Б. Капустина, «дегенерация истории в эволюцию, в которой технико-экономический рост отсоединяется от нравственно-политической трансформации, а место будущего занимает пролонгированное и приумноженное настоящее»⁴.

Другой полюс капитализма, куда входили страны «вторичного и третичного», «вообще производного» (К. Маркс) развития капиталистических производственных отношений, стадийно стал отличаться от первого. В этих странах развитие капиталистических форм производства по ряду причин не революционизировало такие важные сферы производства, как, например, сельское хозяйство в России, с которым была связана жизнедеятельность большинства населения страны.

Там продолжали господствовать иные, полукрепостнические отношения. В этих странах «традиционный» капитализм обнаружил свою историческую ограниченность, не проявив сколько-нибудь прогрессивных функций (торжество индустриализма, вытеснение из сферы народного хозяйства всех докапиталистических форм, утверждение парламентско-демократического политиче-

³ Ортега-и-Гассет Х. Избр. тр. М., 1997. С. 96–97.

⁴ Капустин Б.Г. Критика политической философии. Избр. эссе. М., 2010. С. 112.

ского устройства и т. п.). Что касается крупного капиталистического производства, то оно насаждалось государством и одновременно было обусловлено существованием способов производства, находившихся на иной, более низкой, чем он, стадии развития. Проникавшее в докапиталистические отношения буржуазное содержание не сглаживало противоречия между этой капиталистической революцией страны и отсталыми способами производства в сельском хозяйстве, а, наоборот, обостряло их. Вот почему социальный протест против такой капиталистической формы общественного развития (антикапитализм) возникает здесь очень рано и под воздействием рабочего движения стран Западной Европы приобретает социалистическую форму.

Социалистическое обновление России при том уровне развития экономических, общественных отношений и культуры превращалось по существу в радикальный способ преодоления отсталости путем создания условий, позволяющих модернизировать экономику и образ жизни России. С высоты сегодняшнего дня можно сказать, что в октябре 1917 г. решался вопрос: *остаться* нам Россией, сохраняя себя в том виде, который некоторым (а иногда и многим) мнится как чисто «русский», или же *стать* новой страной в контексте современной цивилизации? Осознание предмета спора, конечно, не означает решения спора, но оно, по крайней мере, позволяет правильно поставить вопрос и очертить круг проблем, разводящих до сих пор исследователей в разные стороны.

А теперь – к вопросу о «случайности» революции, ее, так сказать, «неправомерности». Людям, занимающимся осмысливанием истории (точнее, «философией истории», которую вытеснил у нас исторический материализм), известно, что случайно, неожиданно возникающее в общественной жизни событие способно обрести страшную силу необратимости. В этом смысле «случайна» не только Октябрьская революция, но и французская буржуазно-демократическая. Обе революции, как известно, оказали громадное воздействие на развитие своих стран и других народов, европейских и неевропейских. В этом плане использование термина «случайность» в отношении Русской революции и ее заключительного этапа, Октябрьского переворота, теряет смысл: случайность здесь перерастает в необходимость. Дилемма «или-или» (или случайность, или необходимость) в отношении крупных исторических событий сплошь и рядом теряет свою остроту.

Собственно, теоретическое обоснование «непринятия» исторической обусловленности Октябрьской революции базируется на *заданности западноевропейского типа общественного развития* для всех стран и, естественно, для России. Этот тип развития представляется большинству критиков революции само собой разумеющимся «историческим законом». Несовпадение с ним исторического движения нашей страны, непохожесть, а тем более отклонение от этого шаблона поступательности объявляется выпадением из цивилизационного процесса, нарушением его путем вмешательства «неисторических» сил. С парадигмой заданности соседствует теория заговора, которую историк Т. Шанин назвал «подтекстом теории прогресса». С таким пониманием истории связаны оценки Октябрьской революции рядом философов, литературоведов, социологов, экономистов («конец русской истории», «кровавый авантюризм», «позорное пятно в русской истории», «торжество бесовщины» и т. п.).

Октябрь, по мнению, критиков, является чем-то вроде цунами российской истории, неожиданно образовавшейся пропастью, в которой исчезло все, что было лучшего в русской культуре. Сторонники этой теории считают,

что российское общество в начале XX в. являлось настолько динамичным, что никакая революция ему была не нужна. И если она все-таки произошла в силу стечения обстоятельств, то это скорее результат заговора антинациональных сил во главе с Лениным. Капиталистические механизмы хозяйствования (о докапиталистическом хозяйстве речи почему-то не идет) были сломаны, в стране воцарился хаос, исчезла свобода и право, страна оказалась отброшенной далеко назад.

Для них приемлемы только такие изменения, которые вытекают из тенденций и закономерностей старого порядка и являются продолжением его логики. Революция же означает разрыв с логикой старого порядка, нарушение причинности развития, разрыв с детерминизмом. Для таких исследователей не существует ситуации, когда люди становятся субъектами, т. е. существами, способными к «самозаконодательству», по принуждению *обстоятельств, с которыми они не могут иным образом справиться*, а совсем не по зову своей нравственной природы⁵. Они действуют во имя освобождения от старых порядков. Свобода в революции – не цель для них, а средство решения возникающих проблем, что, впрочем, не исключает превращения ее в дальнейшем в самоцель.

Думаю, что в отношении случайности революции следует вспомнить о гегелевской теории повторения в истории, которая иллюстрируется мыслителем на примере событий, связанных с убийством Юлия Цезаря, который фактически становился императором вопреки республиканским традициям. Он был убит заговорщиками. Но Цезарь-император воплощал в своей личности нечто большее, чем его претензии на личную власть. В условиях, когда республика потеряла свою жизнеспособность, единственной формой сохранить римскую государственность становится монархия – государственное устройство, основанное на воле отдельного человека. Брут, Кассий и другие заговорщики думали, что убийством Цезаря они смогут вернуть римскому народу прежнюю государственность. Но последняя была обречена в силу последовавших исторических событий. Следствием убийства Юлия Цезаря стало воцарение Августа-цезаря. Цезарь как личность повторился как Цезарь-император. То, что первоначально воспринималось как случайный взрыв страстей, повторяется, обретает статус исторической необходимости. Иными словами, повторение в истории свидетельствует о наличии закономерности.

В определенном смысле сходным образом развивалась Русская революция. Царизм вынужден был в 1905 г. сделать уступки городскому населению России, иначе бы он просто не устоял против революционного натиска. Но ему удалось подавить крестьянскую революцию – оселок массовой революционной борьбы в 1905–1907 гг. Сторонившиеся горожан (и социал-демократов, и эсеров) крестьяне, боровшиеся за решение главного вопроса своей жизни – аграрного, потерпели поражение. Но логику истории самодержавию обмануть не удалось: подавление крестьянской революции способствовало созданию условий для более глубокой и беспощадной революции, в которой объединились, да еще в условиях войны, рабочие и крестьяне. То, чего удалось избежать в 1905–1907 гг., не просто случилось, но умножилось позднее: в лице Советов революционные массы и революционные партии пошли гораздо дальше старых требований.

Пролетарская революция произошла в нашей стране вовсе не потому, что капитализм в России исчерпал все ресурсы своего развития: наоборот, он развивался и в России, и во всем мире. Проблема заключалась в другом – в

⁵ Капустин Б.Г. Критика политической философии. С. 159.

невозможности преодолеть с помощью буржуазного развития страны процессы, идущие от крепостнического прошлого, и новые, связанные с особенностями российского капитализма антагонизмы и рассогласования. Прогресс в России, не переставая быть буржуазным, оказался невозможным в конкретных условиях, сложившихся в стране к 1917 г., без коренных социальных и экономических мер, выходящих за пределы «допустимых» для буржуазии. Иными словами, в России произошла не посткапиталистическая (социалистическая) революция, а некапиталистическая, социальная. С точки зрения социально-экономического развития речь могла идти непосредственно не о социализме, а о создании таких экономических, политических и культурных условий, которые в случае пролетарской революции в Европе позволяли бы России двигаться – с учетом своих данных – по пути индустриально развитых стран, заимствуя и обновляя наиболее высокие результаты общечеловеческого прогресса.

Лозунги Октябрьского переворота «Мир народам», «Земля крестьянам» даже с натяжкой не могут быть названы социалистическими. Но особенность ситуации заключалась в том, что в 1917 г. они носили антибуржуазный характер. Мир можно было тогда установить, только свергнув буржуазное Временное правительство, связанное договором со странами Антанты. Земельную реформу Временное правительство собиралось осуществить, когда соберется Учредительное собрание. Но в революционные эпохи промедление ведет к политическому краху. Так демократические меры (в смысле социальной демократии) стали осуществлять социалистические партии – большевики и левые эсеры. Таким образом, социалистическая оболочка скрывала прогрессивное демократическое ядро. Социализм России оказался той идеологией, которая стимулировала проведение далеко идущих социальных преобразований, на которые «обычная» буржуазная демократия решиться не смогла.

Рабочие, солдаты, беднейшее крестьянство назвали Октябрьский переворот социалистическим. Конечно, это было преувеличение, и Ленин неслучайно весьма осторожно высказывался в это время о социализме, понимая, что речь может идти в России только о зачатке, начале пути к социализму. Проложить путь к социализму могли, по его убеждению, рабочие развитых европейских стран. И действительно, на повестку дня как исторический вызов, как насущная потребность Октябрем были поставлены не социалистические преобразования, а создание нового механизма общественной интеграции, способного удержать на почве цивилизации многообразные и разнообразные движения, представляющие опасность для целостности страны. Во всяком случае, в октябре 1917 г. невозможно было обнаружить объективное содержание будущих перемен.

В 1921 г. Ленин уже прямо заявляет, что «непосредственной и ближайшей задачей революции в России была задача буржуазно-демократическая: свергнуть остатки средневековья, очистить Россию от этого варварства, от этого позора, от этого величайшего тормоза всякой культуры и всякого прогресса в нашей стране»⁶. Что касается социализма, то он в России сводился для Ленина непосредственно перед переворотом к завоеванию командных высот в экономике и государству типа Парижской коммуны. Пролетарская революция в России мыслилась им как «пролог всемирной социалистической революции», как «ступенька к ней», не более того. Вот почему он отвергал всякие социалистические эксперименты как неуместные и несвоевременные. Его позицию удачно охарактеризовал М. Гефтер: «Россия может начать

⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 44. М., 1970. С. 144.

новый Мир, не вводя социализма, но и не минуя его»⁷. Другое дело, что в годы «военного коммунизма» он совершает крен в сторону социализма. Это объясняет, почему он так долго и мучительно шел к идее НЭПа, но, придя к ней, опередил свое время.

Победа Октябрьского переворота была в числе прочего связана с тем, что субъектность «низов» (рабочего класса, городской и сельской бедноты) сформировалась раньше, чем субъектность буржуазных кругов (дворянства в лице офицерского корпуса, городской и сельской буржуазии, буржуазной интеллигенции). В октябрьские дни 1917 г. Временному правительству не на кого было опереться: заговор Корнилова провалился, боеспособные части в Петрограде объявили нейтралитет, буржуазия «спасала» Россию в кабинетах Государственной Думы. Страх образованного общества перед анархией «улицы» сковывал активность всех буржуазных партий. Зато большевики с их четкой дисциплинированной организацией, руководители которой знали (или им казалось, что знали), для чего они берут власть, оказались наряду с левыми эсерами единственной реальной силой в Петрограде, способной справиться с анархией и растерянностью. Рабочий класс Петрограда в лице Советов и Красной Гвардии поддержал большевиков и привел их к власти.

Свою субъектность силы, противостоявшие новой власти, обретают после октябрьского переворота, в ходе гражданской войны, когда разнородные контрреволюционные элементы (офицерство, казаки, городская и сельская буржуазия) объединились. Антагонизм по отношению к своему врагу отодвинул на задний план прошлые политические противоречия монархистов, кадетов, правых эсеров. Благодаря такому снятию разногласий объединяющим центром контрреволюции становится «белое» движение.

Вряд ли в формате статьи целесообразно рассказать о перипетиях гражданской войны. Остановлюсь лишь на двух пунктах.

Первое. В гражданской войне впервые возникают условия для осуществления альтернативы Октябрьской революции: раскол внутри российского общества достигает максимума, он проходит через умы и волю миллионов людей. Силы, враждебные революции, самоопределяются. И что же? Белое движение оказалось неспособным выработать программу будущего, которая объединила бы большинство населения страны и стала бы альтернативной Октябрю. Разумеется, в военном отношении контрреволюция могла побеждать большевиков. Но судьба белого движения в политическом отношении все-таки была предрешена, поскольку оно не сумело повести за собой крестьянство, основную часть населения страны. Классовый эгоизм, политическая близорукость не позволили «белым» предложить крестьянам, нерусскому населению лозунги, которые подняли бы основную массу крестьян и «националов» на борьбу с большевиками. Все, что они предлагали, сводилось в конечном счете к реставрации старых порядков. Зато большевики прекрасно понимали роль крестьянства в судьбах революции. Они поняли, что Кронштадтский мятеж 1921 г. и антоновщина с их лозунгом «Советы без коммунистов» реально способны повернуть крестьян против большевистского режима и кардинально изменить ход событий. Поэтому жестоко подавив эти восстания, они без промедления приняли на X съезде РКП(б) программу НЭПа.

Второе. В ходе гражданской войны пролетарская революционность приобретает яacobинский характер. Думается, что глубже всех из марксистов яacobинство охарактеризовал А. Грамши. Яacobинцы, по Грамши, «были

⁷ Гедтер М.Я. Из тех и этих лет. С. 251.

реалистами типа Макиавелли, а не абстрактными политиками. Они были убеждены в абсолютной правильности лозунга “свобода, равенство, братство” и, что особенно важно, в правильности этого лозунга были убеждены широчайшие народные массы, которых якобинцы пробудили и вовлекли в борьбу»⁸. То, что идеология большевиков была коммунистической, не меняет сути дела. В политике всегда следует проводить различие между идеологией партий и характером их деятельности, представлением о себе и реальной сущностью практики.

Как и якобинцы, большевики вели политику насильственного развязывания энергии народных масс с тем, чтобы сделать их союзниками рабочего класса, силой подталкивали разные группы и классы, навязывали народу России, крестьянству прежде всего, позиции более передовые по сравнению с теми, которые были возможны благодаря тогдашним историческим предпосылкам. Они форсировали развитие событий, силой подавляя несогласие отдельных групп населения. Якобинский большевистский режим не считался и с интересами пролетариата, пресекая любые попытки самостоятельности рабочих организаций и подавляя недовольство экономической политикой, диктатурой пролетариата⁹.

Значение якобинской политики («военный коммунизм») в последующей истории советской республики оказалось огромным. В годы НЭПа и в последующий период большевики все меньше верили в способность народа к сознательному, конструктивному действию и все больше – в собственное бесконтрольное действие, в воспитательную силу арестов, расстрелов и т. п.

Резюмируем сказанное. Лишь с победой пролетарской революции исчерпал себя комплекс зародившихся после 1861 г. проблем, главную из которых крестьянство попыталось решить в 1905–1907 гг. С торжеством Октябрьской революции рабочий класс и крестьянство нанесли поражение «высшим классам» старой России, связанным прямо или косвенно с полуфеодальной эксплуатацией крестьянства. Но революция не ограничилась решением вопросов, доставшихся ей от прошлого. Переход государственной власти в руки большевиков означал кардинальное изменение социально-политического вектора развития России. В этом смысле революция явилась историческим переломом в судьбах страны. Другое дело, что по своему содержанию она не вышла, да и не могла выйти за пределы капиталистического развития. (Любопытный штрих: Ленин неоднократно говорил своим товарищам, что государственный капитализм в России выше, чем социализм.)

* * *

Победа в гражданской войне поставила перед большевистской партией труднейшую задачу – перейти от военно-политических методов управления страной к экономическим, да еще в условиях рыночного хозяйства. Иначе сохранить политическую гегемонию по отношению к крестьянству было нельзя. Но как раз эту задачу большевикам оказалось решить труднее всего. Якобински-революционные методы довели над сознанием большинства членов партии. И сколько бы ни выступал Ленин против них, сколько бы ни угрожал провалом «дела Октября», он не мог переломить общее настро-

⁸ Грамиш А. Избр. произведения: в 3 т. Т. 3. М., 1959. С. 364.

⁹ Иванов Ю.М. Социальная история России в свете трансформации экономических отношений в конце XIX – начале XXI века. М., 2007. С. 101–108.

ние. Впоследствии Сталин воспользуется этим настроением и направит его против противников «социалистической коллективизации». Это было начало драматического и трагического исторического процесса в жизни страны, который должен быть обязательно включен в понятие Октября как эпохи. Начало, как это часто бывает, находилось в умах...

Каждая великая революция заканчивается Термидором, который превращает исторический прорыв в новую норму, в новую повседневность. Термидор не равнозначен прогрессу, но и не противоречит ему. Он вводит революцию в ее «законные» рамки. Подобно тому как существуют разные революции, существуют и разные термидоры. Во Франции термидор осуществлялся с помощью политического переворота, затем после череды сменяющих друг друга термидорианцев их сменяет Наполеон. Именно он превращает государство в упорядоченную бюрократию, опирающуюся на победоносный милитаризм.

В России основой термидоризации (Ленин надеялся, что она будет самотермидоризацией) должен был стать НЭП. С его помощью предполагалось привести в соответствие политический скачок, совершенный в 1917 г., с наличными экономическими и культурными условиями, покончить с политикой «военного коммунизма». Конечно, Октябрьская революция стала победой новой России над старой. Однако от прошлого новая Россия унаследовала огромный массив проблем, по отношению к которым революция вынуждена была выступать не завершением, а продолжением исторической работы капитализма. НЭП, если бы его идеи были поддержаны партией, означал альтернативу Октябрьскому перевороту. Вопрос стоял так: или НЭП, коренное обновление начал Октябрьской революции, или следование по пролетарски-якобинскому пути. В первом случае, по мнению Ленина, перед Россией открывалась перспектива общественного устройства, соответствующего потребностям цивилизации XX в., во втором – страна рисковала потерять основные завоевания революции.

НЭП означал прежде всего компромисс по отношению к крестьянству – большинству населения России. Собственно говоря, опыт компромисса у большевиков имелся: на II съезде Советов они приняли эсеровский Декрет о земле и тем самым обеспечили победу революции. Но речь шла о большем: об уступках крестьянам как мелким производителям, мелким буржуа, о сосуществовании разных экономических укладов в условиях рынка, рыночного хозяйства и регулирующей роли пролетарского государства. Движение к социализму через НЭП обновляло социалистическую доктрину, приспособляло ее к условиям страны «средне-слабого» развития капитализма.

Констатируя различные интересы крестьянства и городского пролетариата («мелкий земледелец не хочет того, чего хочет рабочий»), Ленин тем не менее подчеркивает, что в условиях политического господства пролетариата интересы крестьянства в равной степени заслуживают удовлетворения. (Спустя полвека Китайская компартия признает, что и интересы буржуазии тоже заслуживают удовлетворения.) Вместо прежних призывов к «решительности» в ленинском лексиконе того времени на первый план выдвигаются такие понятия, как «компромисс», «уступки», «уступчивость», «постепенство», «оживление предпринимательства» и т. п. А главное, он призывает «сомкнуться с крестьянской массой, с рядовым трудовым крестьянством и начать двигаться вперед неизмеримо бесконечно медленнее, чем мы мечтали, но зато так, что действительно будет двигаться с нами крестьянская масса»¹⁰.

¹⁰ Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 45. М., 1970. С. 78.

Поставив вопрос о НЭПе как альтернативе Октябрю, Ленин должен был поставить вопрос: что делать с партией, которую он создал и которая не мыслила себя иначе, как радикальная партия революции. Ответа на этот вопрос он не нашел. Тем более не нашли его преемники Ленина (собственно говоря, они и не искали). Эта неразрешимость объединяла их и вместе с тем делала непримиримыми врагами, исключая по существу коллективное руководство партией и страной. Путь к единоличной власти был открыт.

Отчаянное положение страны, а также авторитет Ленина обеспечили поддержку нового политического курса. На X съезде РКП(б) почти без дискуссий принимается переход от продразверстки к продналогу, который предполагал далеко идущие изменения в экономической политике партии и государства. Но коренное изменение постановки вопроса о социализме осталось непонятым коммунистами. НЭП большинством партии был истолкован как временный политический маневр, предполагающий последующее решительное наступление против буржуазии, средней и мелкой. Идеи и практика «военного коммунизма» крепко засели в головах членов партии, рабочего класса и крестьянской бедноты. Напрасно, предчувствуя опасность, Ленин предупреждал о неизбежности внутреннего провала дела революции в случае попытки решать все и всякие задачи «по-революционному». Его предупреждения не возымели действия. Опасность провала дела Октября оставалась. Вехами нарастания опасности стали и непонимание последних работ Ленина, и отказ делегатов XIII съезда партии выполнить волю умершего вождя, и разразившаяся борьба внутри руководства партии, и многое другое. Конечно, непонимание новой постановки вопроса о социализме большинством партии сыграло свою роль во «внутреннем провале» дела Октября. Однако истоки провала социализма как способа жизнедеятельности (что не совпадает со способом производства) лежали гораздо глубже.

Социальная революция такого типа, как Октябрьская, не только разрывает «порочные» исторические круги, но и создает их на новом уровне. Ведь это движение по «перевернутой» схеме: сначала овладение властью, а затем на этой основе создание материальных предпосылок для социализма предполагает особую зрелость субъективного фактора – не только политическую, но и культурную. Зрелость же в свою очередь предполагает, в качестве условия, иной, более высокий экономический социальный уровень, т.е. предпосылку, которую еще предстояло создать в России. Как удачно сформулировал ситуацию экономист А. Колганов, социализм «и построить нельзя, но и не строить тоже нельзя»¹¹. Порочный круг этот невозможно (чрезвычайно трудно) было превратить в спираль, пока страна находилась в изоляции, была вырвана из международного разделения труда и правильных экономических и культурных отношений с другими странами.

Ленинская идея «подтягивания» России до уровня цивилизованных стран с помощью политической надстройки имела резон. Но в России политическая надстройка, особенно государственная, была донельзя отсталой. «Наш аппарат (аппарат государства. – *И.П.*) из рук плох», – понимал Ленин. Он представляет собой «пережиток старого», «буржуазную и царскую мешанину». К тому же государственная машина была сильно бюрократизирована и слабо контролировалась ЦК партии. Задача созданной руководством партии ИКК – РКИ заключалась как раз в «пересоздании» этого аппарата. (В скобках замечу, что пересоздать его не удалось).

¹¹ Колганов А.И. К оценке социально-экономической природы общества советского типа // Социализм 21. 14 текстов постсоветской школы критического марксизма. М., 2009. С. 359.

В отличие от Ленина Сталин предпочел старый, российский путь модернизации путем «революции сверху» – ломки сложившегося уклада жизни населения, подчинения экономических и политических ресурсов страны задаче ускоренной индустриализации. А для этого потребовалось сосредоточение политической власти, государственной воли в одном лице. Для роли нового властителя Сталин оказался самой подходящей фигурой. Как и Ленин, он был уверен в объективной неизбежности смены капитализма социализмом. Но если Ленин считал себя «исполнительным мозгом» этой объективности, то для Сталина существовала *только персонифицированная объективность*, т. е. воля и действия вождя.

До революции государственная воля была представлена фигурой самодержца. Именно по его воле ломался прежний уклад жизни населения (Петр I, Александр II) и **«искусственно» насаждались передовые по европейским меркам формы экономических отношений**. При этом интересы развития страны вырывались из сферы самодеятельности общества и противопоставлялись ему в качестве предметов деятельности государства. Такая модернизация объяснялась слабостью, неразвитостью общественных сил, интересы которых совпадали с предлагаемыми переменами, вынужденным, недобровольным характером изменений, проводившихся в чрезвычайных условиях (прежде всего поражение в войне), наконец, пассивностью основной массы населения. И вовсе не случайно подобные «революции сверху» сопровождались громадными бедствиями для народа. Власть, присвоившая себе право вести народ по пути «прогресса», вела страну вперед силой принуждения.

И вот теперь, после революции Россия вновь очутилась в ситуации решающего выбора. Каким образом будет совершаться развитие страны к социализму (ведь Октябрьский переворот был назван социалистическим)? Каким образом Россия должна приступить к построению нового общества: «естественным» эволюционным, предполагающим учет интересов крестьянского большинства, с помощью развития промышленности, культурной революции, вовлечения рабочих и политически передовых крестьян в политическую деятельность, или радикальным, революционным, когда перевод экономики страны на другие («социалистические») рельсы совершается путем форсированной индустриализации со всеми вытекающими отсюда последствиями? От того, какую политику будет проводить партия и ее руководящая группа, зависело, как будет происходить развитие страны.

Поступательность против поступательности, развитие против развития – разобраться в таких «тонкостях» было не под силу не только рядовым коммунистам, но и руководящей группе партии. Между тем различие между ними было глубже, чем просто в сроках и формах: оно означало различие в *типах* общественно-экономического развития страны, в разных статусах обобществления. Первые исходили из того, что государство в строгих границах установленных им материальных прерогатив, политических прав и обязанностей будет регулировать экономическое развитие страны в интересах большинства. Вторые ориентировались на новый статус обобществления, при котором *обобществление будет тождественно огосударствлению*.

Автор статьи отдает себе отчет в том, что выпрямляет понимание тогдашней ситуации, абстрагируется от ряда переходных моментов. Историк никогда этого не делает. Но выпрямление, как бы ему ни сопротивлялись, является законом теоретического освоения истории. Это та «жертва», которую теоретик приносит самому себе, чтобы понять характер разноправленности

ленинского и сталинского подхода к ситуации в постоктябрьскую эпоху. (Замечу, что Сталин, который якобы продолжал дело Ленина, никогда не обращался к циклу последних работ своего учителя.)

Свой замысел «построения социализма» Сталин начал осуществлять с террора по отношению к старым партийным кадрам, работавшим с Лениным. Они представляли опасность для его планов как носители иной партийной традиции, иного понимания путей движения к социализму. Другого способа стать первым и незаменимым у него не было. Но постепенно масштабы репрессий разрастались. Под каток «большого террора» попали рядовые партийные функционеры, командный состав армии, сотни тысяч «простых» людей, крестьян, рабочих, интеллигентов, «националистов», недовольных сталинской политикой унификации. За счет упразднения возможности выбора, уничтожения альтернативности, обратных связей он объединил народ «сверху» под эгидой коммунизма-сверхдержавы, а сам предстал перед людьми как верный последователь Ленина.

В этом пункте мы подошли к самому трудному вопросу. Отдавая себе отчет в условности понятия «правоты», поставим перед собой вопрос: кто был «прав», Ленин или Сталин? С теоретической, политической зрения, не говоря уже об историческом типе развития общества (вместе с крестьянством), Ленин был безусловно прав. По этому намеченному им пути спустя полвека пойдет – разумеется, со своей спецификой – многомиллионный Китай. Но в политике «правота» означает нечто иное, чем в других областях знания и практики. Здесь на первом плане находится *результат*. Политика безжалостно пренебрегает всем и всеми, отбрасывает их, если они не ведут к результату. Оттого-то в исторических личностях у нас фигурируют Макиавелли, Кромвель, Наполеон, Ленин, Сталин и др. Даже политическая мораль, если таковая существует, рассматривает действия людей в ракурсе достижения определенных целей, перечеркивая обычные моральные нормы.

Это подметил когда-то А. Герцен. Вот что он писал, оценивая события Французской революции конца XVIII в.: «...вызывая в памяти эти героические и мрачные времена, не пользуйтесь, чтобы судить о них кодексом будничной морали, совершенно недостаточным для этих катаклизмов, освежающих воздух во время грозы, созидающих среди развалин. Подобные эпохи не следуют какой-либо морали – они сами предписывают новую мораль»¹². Дело, разумеется, не в том, чтобы совсем отказаться от моральной оценки критических моментов истории – цена октябрьской революции, всей революции, включая Термидор, настолько велика, что ее трудно определить просто как функцию исторической ситуации. Вопрос – в неверности моралистического метода рассматривания истории. В истории, к сожалению, бывают, такие ситуации, когда через подобные физические и нравственные трагедии народы поднимаются к исторической жизни...

За «социалистическое» будущее, заявленное как ломка жизненного уклада миллионов людей, за небывало короткие сроки проведения индустриализации советское общество расплатилось громадными жертвами. Каждый успех приобретался ценой утрат. Менялось все, и прежде всего психология и мораль людей. Новый человек рождался в суматохе новостроек и в крови «классовых врагов». Выполнение планов любой ценой становилось правилом. Преступления против отдельных людей и даже социальных групп превращались в обыденность: расстреливали и ссылали в лагеря не обыкновенных людей, а «классовых врагов», «заговорщиков». По крайней мере три

¹² Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. 6. М., 1955. С. 244.

человеческие разновидности стали жертвой сталинского курса на «социализм». Прежде всего с помощью «сплошной коллективизации» он упразднил главную фигуру постоктябрьской эпохи: самостоятельного крестьянина, хозяйствующего на своей земле. Затем был «вычеркнут» партийный функционер, исполнитель замыслов Сталина, претендовавший на некое равенство в проведении сталинской политики. И наконец, интеллигент, притязавшей на свободу Слова.

Каким же образом Сталину удалось добиться подчинения общества своей политике? Прежде всего за счет репрессий и страха перед репрессиями. Но не только. Он умело использовал сохранившиеся от революционного прошлого политические инструменты. Рабочему классу внушалось, что он – единственный социалистический класс, что остальные группы населения либо противятся социализму, либо являются лишь «попутчиками», по отношению к которым пролетариат имеет право применять любые меры. То, что называлось политическим господством рабочего класса, было в России втиснуто в рамки одной-единственной централистки организованной партии. Благодаря этому политика партии определялась ее руководством (в пределе Генеральным секретарем). Такое положение обрекало партийцев, которые рвались к активной работе и самостоятельному мышлению, на роль оппозиции руководству партии и «генеральной линии». Победа руководящей группы во главе со Сталиным над «левыми» и «правыми» вела не к торжеству целого (т. е. партии) над одной из ее частей, а прокладывала путь авторитарной власти генсека. Единство партии было достигнуто путем отсечения несогласных.

Однако не только насилие сыграло свою роль в поддержке массами сталинского курса на форсированную индустриализацию. Сталин победил партийных функционеров и в итоге партию в том числе и потому, что интуитивно почувствовал настроения слоя людей (рабочих, крестьянской бедноты), не принявших НЭП. Вынужденные мириться с чуждым им хозяйственным укладом, с чуждой им культурой, эти люди чувствовали себя маргиналами в обществе, которое они завоевали. Большое значение имела и идеологическая составляющая.

Вера в социализм в 20–30-е гг. была онтологическим измерением российского общества. Только на основании социализма возможно было двигаться вперед. Во имя социализма люди были готовы отказаться от множества «мелкобуржуазных» привычек и удовольствий, от своих эгоцентрических привычек. Взамен они получали веру. Жизнь их приобретала смысл. Они оказывались причастными к великому и благородному делу. В этих условиях идеологическое самовосприятие СССР как страны строящегося социализма становилось опорой для понимания действительности, средством структурирования сознания общества. Идеология, созданная большевиками, оказалась успешной в то время: с одной стороны, она не позволяла увидеть противоречие между предлагавшимся обществу будущим и действительным положением дел, с другой – она оборачивала в свою пользу даже те аргументы, которые противоречили ей.

Из сказанного не следует вывод о единственности типа развития, навязанного стране Сталиным, хотя и об альтернативе этому типу говорить довольно сложно. Думается, что на протяжении периода 20–30-х годов существовали ситуации, открывавшие возможность иного, более «человеческого» движения страны. К ним, например, относятся 1924-й, 1927-й, 1934-й годы, когда еще существовал человек земли, а процесс «обезличивания душ» ли-

бо не начался, либо не достиг своего предела, а унификация национальных различий была еще впереди. М. Гефтер назвал эти ситуации «пред-альтернативными». Если брать середину 30-х, то одно лишь восстановление институтов Советской власти, отмена «исключительного положения», в котором находилась страна периода коллективизации, устранение запрета хотя бы на социалистическое слово могли бы, как представляется, «очеловечить» политику партии и государства.

История не занимается неосуществившимися возможностями, напротив, политическая философия, уверен, должна ими заниматься. Сталин опередил возможных реформаторов. Конституция 1936 г. – как всегда, на словах – шла гораздо дальше, чем все европейские демократические конституции. Вслед за этим последовал «большой террор» 1937 г. Так или иначе Сталин превратил в итоге всеобщность лидера, которой в годы революции обладал Ленин, в государственный институт, в идеологию и повседневную практику.

Огромные возможности деспотического государства, соединенные с азиатским игнорированием прав личности, дали Сталину неслыханную силу созидать и разрушать. В определенном отношении он был представителем той эпохи, которая вызвала его к жизни. Но историческую задачу этой эпохи, в отличие от 1917 г., представлял уже не социализм, ее представляла *держава*, где государство, вернее, партия-государство было всем, а человек – ничем. В условиях страны со слабой демократической традицией (говоря о «солидной демократической традиции»), Ленин имел в виду совершенно другое) это государство оказалось в состоянии сделать гигантский скачок в создании современной экономики (второе-третье место в Европе) и одновременно ослабить интеллектуальный потенциал страны, расшатать устои народной нравственности, воспитать огромный слой людей, приспособившихся к роли «массы».

Людам, желающим вывести Октябрьскую революцию и последовавшие за ней процессы за пределы отечественной истории, следовало бы вспомнить В. Ключевского, который вслед за С. Соловьевым осознавал особый характер движения отставшей страны вслед за развитыми. «Закон отсталых государств или народов среди опередивших: нужда реформ назревает раньше, чем народ созревает для реформы, – записывает он в дневнике в 1911 г. – Необходимость ускоренного движения вдогонку ведет к перениманию чужого наскоро»¹³. «Наскоро» означало для Ключевского «низшую форму государства», «отсутствие права в русской жизни» и т. п. Ключевский иллюстрировал свои выводы реформами Петра I и Александра II. Сталинский рывок «вдогонку» за передовыми в экономическом отношении европейскими странами вполне вписывается в этот исторический ряд.

Подведем итоги. Октябрьская революция не оправдала (да и не могла оправдать) тех преувеличенных надежд, которые связывались с ее победой. Заявленное революцией новое общественное устройство привело в силу обстоятельств внешнего и внутреннего свойства к формированию тоталитарного режима, который дал второе дыхание «военному коммунизму» и практике форсированной индустриализации за счет разорения деревни. Но и не став социалистической, Октябрьская революция оказала огромное влияние на социальные процессы, происходившие в Европе и шире, во всем мире. Революция напугала буржуазию, и та пошла на ряд существенных социальных уступок рабочему классу. Разгром фашизма, в котором наша страна сыграла решающую роль, коренным образом изменил мировую ситуацию. Октябрь

¹³ Ключевский В. О. Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М., 1968. С. 416.

стал фактором освобождения народов от колониальной зависимости, приблизил крах колониальной системы. Результатом освобождения народов, находившихся под колониальным игом, стало появление новых независимых государств, выбравших свой, отличный от капиталистической метрополии путь к Современности.

И последнее. Россия сегодня вновь ставит на повестку дня многие из вопросов, которые Октябрьская революция не сумела решить в духе современной цивилизации или решила их, сообразуясь с ограниченными представлениями и ресурсами того времени. Но революция не была напрасной. Она стала тяжелым испытанием для нашего народа. Испытанием и уроком, который надобно осмыслить, учитывая новые исторические условия. В числе этих уроков я бы назвал такие, как экономика производительного неравенства, для которой форма собственности является делом не принципа, а практической целесообразности, рынок и конкуренция, развитие демократии, цивилизованное и, главное, цивилизующее государство (недостижимое, пока оно бюрократизировано и никому неподконтрольно), модель интегрального развития общества, которая была бы ориентирована на различия, на разные подходы, несовпадение традиций и условий и т. д. Все это не противоречит зачину, проекту Октября, хотя непосредственно и не вытекает из него. Но сегодня, в отличие от наших предшественников, мы знаем, что классовая борьба стала анахронизмом для России, сознательно достигаемое единство общества является главным ресурсом успешного развития нашей страны. И еще один важный вывод, подытоживающий драматический опыт российского народа: создание *другой* жизни не должно становиться катастрофой для *этой*.

Список литературы

- Герцен А.И.* Собр. соч.: в 30 т. Т. 6. М.: АН СССР, 1955. 550 с.
- Гелфтер М.Я.* Из тех и этих лет. М.: Прогресс, 1991. 481 с.
- Граммши А.* Избр. произведения: в 3 т. Т. 3: Тюремные тетради / Пер. с итал. В.С. Бондарчука, Э.Я. Егермана и И.Б. Левина. М.: Изд-во иностр. лит., 1959. 565 с.
- Жижек С.* Возвышенный объект идеологии / Пер. с англ. В. Софронова. М.: Худож. журн., 1999. 234 с.
- Иванов Ю.М.* Социальная история России в свете трансформации экономических отношений в конце XIX – начале XXI века. М.: Карпов, 2007. 465 с.
- Капустин Б.Г.* Критика политической философии. Избр. эссе. М.: Территория будущего, 2010. 424 с.
- Ключевский В.О.* Письма. Дневники. Афоризмы и мысли об истории. М.: Мысль, 1968. 528 с.
- Колганов А.И.* К оценке социально-экономической природы общества советского типа // Социализм 21. 14 текстов постсоветской школы критического марксизма / Под. общ. ред. А.В. Бузгалина и В.Н. Миронова. М.: Культурная революция, 2009. С. 333–387.
- Ленин В.И.* Полн. собр. соч.: в 55 т. Изд. 5-е. М.: Политиздат, 1967–1981.
- Ортега-и-Гассет Х.* Избр. тр. / Пер. с исп.; сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Весь Мир, 1997. 704 с.

October Revolution as a dramatic way toward modernity

Igor K. Pantin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: i.pantin@mail.ru

The author argues that contemporary disputes over the historical significance of the Russian Revolution of 1917 are influenced not so much by any newly discovered facts about the events, as by the struggle between the opposing views on whether the effects of the October uprising can be regarded as the advent of Russian modernity. The progressive liberal assessment of the October revolution which has been prevalent in Russian-language academic literature rests on the assumption that the way followed by Western European nations in their development is predetermined for all countries, and this is a self-evident 'historical law'. Any dissimilarity, any discrepancy from this pattern of progressive advancement gets considered as a failure to hang on to one's place in the civilization process or as a result of an intervention of a 'non-historical force'. No doubt such an idea of historical development completely neglects the situations where the masses assume the role of true agents of history, as human beings capable of 'self-legislation' and willing to break with the logic imputed by the old order. Moreover, a transformation of this kind is actually provoked in them not by their free will but rather is enforced onto them by the changing circumstances which demand revolutionary action.

Keywords: revolution, alternative, dictatorship, party, Jacobinism, agency, historical process, autocracy

References

- Gertsen, A. *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 6. Moscow: Academy of Sciences USSR Publ., 1953. 550 pp. (In Russian)
- Geftter, M. *Iz tekhn i etikh let* [Of those and these years]. Moscow: Progress Publ., 1991. 481 pp. (In Russian)
- Gramsci, A. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], Vol. 3. Moscow: Inostrannaya literatura Publ., 1959. 565 pp. (In Russian)
- Zizek, S. *Vozvyshennyi ob»ekt ideologii* [The sublime object of ideology], trans. by V. Sofronov. Moscow: Khudozhestvennyi zhurnal Publ., 1999. 234 pp. (In Russian)
- Ivanov, Yu. *Sotsial'naya istoriya Rossii v svete transformatsii ekonomicheskikh otноshenii v kontse XIX – nachale XXI veka* [Social history of Russia in the perspective of economic relations in the late XIX – early XXI century]. Moscow: Karpov Publ., 2007. 465 pp. (In Russian)
- Kapustin, B. *Kritika politicheskoi filosofii. Izbrannye esse* [Critique of political philosophy. Selected essays]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2010. 424 pp. (In Russian)
- Klyuchevskii, V. *Pis'ma. Dnevnik. Aforizmy i mysli ob istorii* [Letters. The Diaries. Aphorisms and thoughts about history]. Moscow: Mysl' Publ., 1968. 528 pp. (In Russian)
- Kolganov, A. "K otsenke sotsial'no-ekonomicheskoi prirody obshchestva sovetskogo tipa" [Assessing the socio-economic nature of Soviet-type societies], *Sotsializm 21. 14 tekstov postsovetskoi shkoly kriticheskogo marksizma* [Socialism 21. 14 texts of the post-Soviet school of critical Marxism], ed. by A. Buzgalin and V. Mironov. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2009, pp. 333–387. (In Russian)
- Lenin, V. *Complete works*, 55 Vols. Moscow: Politizdat Publ., 1967–1981. (In Russian)
- Ortega y Gasset, J. *Izbrannye trudi* [Selected works], ed. by A. Rutkevich. Moscow: Ves' Mir Publ., 1997. 704 pp. (In Russian)

А.В. Рубцов

РЕВОЛЮЦИЯ КАК ХРОНОПОЛИТИКА И ЭТОС

Рубцов Александр Вадимович – кандидат философских наук, руководитель сектора философских исследований идеологических процессов. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: goubcov@inbox.ru

Рассматриваются два полюса отношения к революции: культ и амнезия, миф-основание государства и источник травмы. Анализируется противоречивое отношение к революции в современной России – как к событию 1917 года и как к политическому явлению в целом. На фоне новейшей истории политически и географически близких переворотов показано отношение к революции как к максимальной угрозе. Модерн (Новое время) рассматривается одновременно и как революция, и как «эпоха революций». Анализируется свойственный Модерну фундаментальный конфликт между идеями Нового и Порядка, дуализм модернизации и тоталитаризации, свободы и технологичной диктатуры. Особое внимание уделено судьбе понятия и феномена революции в контексте постмодерна с его отношением к истории как к «исчезающему денотату». Революция трактуется как одно из ключевых понятий хронополитики, политики скорости. Показана историчность понятия «современности», возникающего лишь с расслоением времени на больших скоростях, с конфликтом отставаний и забеганий. Антропологически феномен революции рассмотрен в контексте патопсихологии политического нарциссизма.

Ключевые слова: революция, хронополитика, политика скорости, современность, модерн, постмодерн, новое, порядок, свобода, тоталитаризм, политический нарциссизм

Хотя революции в государствах не являются благоприятной расстановкой светил при рождении истин такого рода (ибо эти истины кажутся зловещими для разрушителей старого порядка, а те, кто строит новый порядок, видят только их оборотную сторону), однако я не могу полагать, что развитые мною положения были в настоящее время осуждены теми, кто поставлен государством судить о различных учениях, или кем-либо желающим сохранения мира в государстве.

Т. Гоббс

Было жутко, ново и весело.

Василий Каменский

Все это было ново, страшно и противно.

Александр Куприн

1. Дело революции. Историческая память и коллективная амнезия

К концу 2016 года в России вдруг вспомнили, что наступающий 2017 год ознаменован столетием Великого Октября. Потом был легкий всплеск активности вокруг февральских событий – но неглубокий и недолгий. Даже когда до славного юбилея оставалось совсем недолго, в обсуждении темы сохранялось подозрительное затишье, изредка прерывавшееся академическими мероприятиями. У нас не так легкомысленно относятся к знаковой разметке времени, когда вдруг объявляется год культуры, ребенка или, например, «перекрестный год Германии в России» (хотя про объявление 2017 года годом экологии тоже быстро забыли).

Симптомы коллективного забывания одинаково подозрительны как в индивидуальных случаях, так и в социальных расстройствах. Считается, что болезнь Альцгеймера – самая распространенная причина развития старческого слабоумия или деменции. На идеологию это механически не переносится: здесь забывание и умолчание с «прореживанием дискурса» не менее значимы и эффективны, чем собственно говорение. Тем не менее всегда есть интуиция нормы и патологии, расстройства. Нашей идеологии до диагноза не так далеко: симптомы исторической забывчивости граничат с провалами в памяти.

Еще одно правило: забыванию подвергается прежде всего то, что не актуализируется в контексте решаемых задач. Вряд ли власть в России сочла для себя проблему революции полностью решенной и задачу ее предотвращения неактуальной. Скорее эта забывчивость из механизмов психологической защиты. Вытеснение (подавление, репрессия) выражается в активном устранении чего-либо из сознания и проявляется в виде немотивированного забывания или игнорирования. Вытеснение направлено на минимизацию отрицательных переживаний удалением из сознания того, что эти переживания вызывает. Вопрос в том, как долго на таком вытеснении можно продержаться.

Образ революции обычно выдвигается на первый план в двух взаимоисключающих контекстах. Либо он венчает идеологию самоуверенного политического порядка, возникшего в результате революционного переворота и провозглашающего себя продолжателем «дела революции» (таких примеров

было много, сейчас меньше – и они другого качества). Либо, наоборот, нервное заострение революционной тематики происходит от неуверенности режима, напуганного близкими, порой жутковатыми аналогиями, измученного плохими предчувствиями и революции страшась вполне ситуативно, по соображениям актуальной политической конъюнктуры. Любому неприятно, если под боком «арабская весна» с уходом Хуссейна и Каддафи.

Соответственно, и оценки революции как явления в данных ситуациях прямо противоположны. Революция может быть либо «мифом-основанием» государства, его порождающим началом, либо, наоборот, навязчивым кошмаром, синонимом страшного конца в актуальной политической апокалиптике. В плане отношения к революции политические режимы делятся на две большие категории, и уже сама их принадлежность в этой типологии к тому или иному полюсу говорит о многом. XX в. вообще был веком глобального раскола на идеологии революционные и контрреволюционные, в мягком варианте консервативные.

В России сейчас такого рода взаимоисключающие мотивы парадоксальным образом сходятся, порождая расколы в политическом сознании вплоть до известной его шизоидности. Столетие «Великого Октября» трудно было бы проигнорировать при всем желании: под знаменем Революции страна прожила почти век – одновременно и трагический, и вполне геройский, в летописи Отечества, пожалуй, самый славный и величественный – и самый страшный. И хотя гордыня сменилась неловкой стеснительностью, здесь трудно отказаться даже от советской лексики: революция 1917 года была событием поистине «всемирно-исторического», «планетарного» масштаба. При всей силе механизмов вытеснения о масштабе вызванных Революцией свершений и бедствий не дает забыть элементарная историческая совесть.

Тема революции реверсивно актуализируется в полуофициальной и теневой российской идеологии с характерной для нее идеализацией всего советского. В этом тренде очевидно присутствует установка на идеологическую операцию «СССР минус ВОСР», однако такого рода арифметика не всегда возможна. Даже если строить идеологию на том, чтобы полностью компенсировать вытеснение ВОСР максимизацией победы в ВОВ. Сейчас тему победы в Великой Отечественной войне отрабатывают так, будто победили вчера и нету других забот.

Одновременно в самосознании власти и массы нагнетается негатив в отношении к революциям как таковым. Страх перед перспективой повторения революционного сценария в России в той или иной его форме реален и не совсем лишен оснований. Цветные революции разных оттенков напоминают карту подвижного грозового фронта в штормовых предупреждениях метеослужб¹. Все это выглядит серией катаклизмов, вызванных не только локальными конфликтами, но и общим изменением климата в регионе. Поэтому столь мощные ресурсы закачиваются в технологии, призванные «разгонять облака» и успокаивать еще только намечающиеся ЧП.

Отсюда две линии в проработке темы революции:

- историко-мемориальная и собственно «юбилейная», взывающая в том числе к вниманию истории и теории;
- резко политизированная, ориентированная на задачи оперативной идеологии, пропаганды и контрпропаганды (как она понимается аналитическим эскортом режима).

¹ См.: Галич А.Э., Лушников Д.А. Технологии «цветных революций». М., 2010.

На этом распутье сейчас все более явственно не хватает не только согласования направлений с, казалось бы, несовместимыми, прямо противоположными подходами и оценками, но и более общей методологической рефлексии с приближением к «философии революции» – в самом широком смысле этого слова. Теория среднего уровня даже в лучших своих проявлениях, от «Социологии революции» Питирима Сорокина² до «Анатомии революции» Крейна Бринтона³, затрагивает далеко не все горизонты проблемы как в уровнях анализа, так и в эмпирии исследуемого времени, с тех пор существенно обновившейся⁴. Фундаментальная философская традиция осмысления революции и революционаризма также не дает готовых ответов – да и не должна! Философия вообще не дает решений, но скорее реконструирует извечные вопросы. Выбирать из классических версий более подходящие к политической ситуации и позиции – и вовсе дело идеологии или пропаганды. Классики философской (и не только) теории и историографии революции и сами достаточно четко распределены по карте политического ландшафта⁵.

Все это лишний раз подчеркивает философическую открытость вопроса, который политика хотела бы закрыть. Дальнейший анализ сосредоточен на двух аспектах «общей теории революционности»: на темпоральных измерениях революций и на «психоэтических» параметрах явления. Эти аспекты сейчас особенно важны – каждый сам по себе и особенно в их взаимосвязях, порой весьма неожиданных. Психология и мораль в данном случае имеют отношение к темпоральности и хронополитике уже потому, что графики процессов и событий в итоге часто оказываются решающим образом связаны с их оценками – и по характеру переживаний, и по исторической квалификации. Характерный пример – различия в оценках таких параметров, как «стремительность» и «постепенность», «умеренность» и «радикализм». Перефразируя Петра Столыпина, можно говорить об оппозиции «величия потрясе-

² Сорокин П.А. Социология революции // Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 266–294.

³ Brinton C. The Anatomy of Revolution. N. Y., 1965.

⁴ См., в частности: *Голдстоун Д.А.* Революции. Очень краткое введение. М., 2015; *Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М., 1999; *Голдстоун Д.* К теории революции четвертого поколения // Логос. 2006. № 5. С. 58–103; *Goldstone J.* Revolution and Rebellion in the Early Modern World. Berkeley, 1991; *Skocpol T.* States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China. Camb., 1979. См. также: *Анатомия революции. 1917 год в России: массы, партии, власть.* СПб., 1994; *Блюм Р.Н.* Поиски путей к свободе: проблема революции в немарксистской общественной мысли XIX века. Таллин, 1985. Предлагается даже специальный термин: «революциология» – см.: *Шенелева В.Б.* Революциология. Проблема предпосылок революционного процесса 1917 года в России (по материалам отечественной и зарубежной историографии). Омск, 2005.

⁵ Вот не претендующий на полноту и систематичность и ограниченный во времени перечень имен, в разной степени проявившихся в рассмотрении революции как исторического и социально-политического явления: Франсуа де Греналь, Джеймс Гаррингтон (1611–1677), Франсуа де Греналь (161–1680), Франсуа Бернье (1620–1688), Луи де Жокур (1704–1779), Жан-Жак Руссо (1712–1778), Франсуа Ноэль (Гракх) Бабеф (1760–1797), Мари Жан Антуан Никола Кондорсе (1743–1794), Антуан Барнав (1761–1793), Эдмунд Берк (1729–1797), Вольней (Константен Франсуа Шосбеф) (1757–1820), Франсуа Огюст Мари Минье (1796–1884), Антуан Франсуа Клод Ферран (1751–1825), Жозеф Мари де Местр (1753–1821), Гегель (1770–1831), Томас Роберт Мальтус (1766–1834), Алексис де Токвиль (1805–1859), Пьер Жозеф Прудон (1809–1865), М.А. Бакунин (1814–1876), П.А. Кропоткин (1842–1921), Карл Маркс (1818–1883), Фридрих Энгельс (1820–1895), В.И. Ленин (1870–1924)... Этот блестящий состав не оставляет сомнений в корреляции идей с политическим «местом», из которого эти идеи генерируют. Последующее развитие идеологии и теории революции этой зависимости не отвергает, хотя, возможно, в большей степени допускает обратные связи – выбор политического «места» в зависимости от констелляции идей.

ний» и «стабильности величия». «Нормализация через время», приведение к оценке через темпоральность – все это связи, особенно интересные в самых разных контекстах новейшей философии времени, начиная с бифуркационной логики с ее особого рода качественными переходами и заканчивая атемпоральным постмодерном, в котором сама история признается исчезающим, если не утраченным денотатом. Этическое измерение скорости становится едва ли не знаком времени, и это не может не отразиться на понимании феноменов, к которым идеально применима характеристика Вебера: «карнавал, украшенный гордым именем “революция”»⁶.

2. Идеология революции и контрреволюция в идеологии. Войны в оценках явления

Революционная теория требует не отвлеченного теоретизирования, но активного участия в деле прогрессивного преобразования человека и общества – перестройки мира на лучших началах и основаниях. Но и без этих заветов актуальный контекст не может не влиять на аналитику и теорию. Однако речь здесь не о выборе партийности, а, наоборот, об установке на максимально возможное снятие «политического ангажемента». Если нельзя вполне освободиться от политических «демонов сознания» – от его предустановок и нагруженности злобой дня, то можно это предварительное напряжение встроить в анализ и тем отчасти обезвредить.

Трудно переоценить значение образа Революции в идеологии, культуре и сознании советской эпохи. Сейчас, когда само это понятие вытесняется внешней редактурой и внутренней самоцензурой, многое приходится напоминать и даже заново реконструировать. И тем не менее: именно Революция долгое время была главным словом, паролем времени и общества. И не только в идеологическом официозе: «В каком году мы с вами ни родились, / родились мы в семнадцатом году» (Евгений Евтушенко).

Это отношение не было однозначным. В посвященном Евтушенко «Сентиментальном марше» Окуджава дает почти парафраз: «Какое б новое сраженье ни покачнуло шар земной, / Я все равно паду на той, на той далекой на Гражданской...». Но начинается текст в иной тональности: «Надежда, я вернусь тогда, когда трубач отбой сыграет... / Надежда, я останусь цел: не для меня земля сырая, / А для меня – твои тревоги и добрый мир твоих забот». Не случайно «Сентиментальный марш» – единственный перевод советского поэта, сделанный когда-либо Набоковым (февраль 1966 года)⁷.

Однако для советского общества *en masse* революция была паролем *все-го* времени – и именно *нашего* общества. В сознании советского человека страна отождествлялась с эпохой в качестве ее авангарда – это была *наша* эпоха, все остальные в этом времени были «из прошлого». Более того,

⁶ Вебер М. Политика как призвание и профессия // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 690.

⁷ Шишкин М. Русская Швейцария. Фрагменты книги // Дружба Народов. 2001. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhiba/2001/4/shish.html> (дата обращения: 04.09.2017). Более того, в своем англоязычном романе «Ada, or Ardor: A Family Chronicle» (1969) Набоков приводит обрывок одной из песен, звучащих в русском ресторане с измененным смыслом: Nadezhda, I shall then be back / When the true batch outboys the riot... Если в переводе Сергея Ильина пафос сохраняется и даже усиливается («Надежда, я вернусь тогда, / Когда горстка верных мужеством одолеет мятеж...»), то Виктор Пелевин этот пафос окончательно опускает («Надежда, я придю тогда, / когда правильная шобла перепачанит беспорядки...»).

сама эта эпоха была апофеозом всей идейной, политической, социальной, этической и пр. эволюции человечества. Советские люди жили в величайшее время, и лицом этого времени было их великое, величайшее в мире и истории государство. В свою очередь, само это величие было символом не только нашей революции, но и оплотом всех революций на этой планете. Примеры такой глобальной идейной экспансии считаются в истории по пальцам – даже если вынести за скобки всю ту долю воздействия, что держалась на внушении танками и подкупом «братской помощи в рамках пролетарской солидарности».

Сейчас многое выглядит здесь полузабытым помешательством, но архетип исторической и вселенской избранности никуда не делся. Эта ушибленность миссией и шрам величия достались и постсоветскому сознанию – как наследие СССР с глобусом на гербе. Даже когда этот архетип в нашем сознании кажется обезличенным, «вечно врожденным» и с прошлой революционной исключительностью внешне не связанным, его советские акценты не вызывают сомнения.

Важно подчеркнуть, что революционная романтика была именно архетипической и не сводилась к идеологической индоктринации. Даже школьники, уже бывшие не совсем детьми в понимании советской истории и реальности, в качестве светской иконы вешали портрет Че Гевары. Тогда не в ходу была цитата, ошибочно приписываемая Уинстону Черчиллю: «Кто в молодости не был радикалом (вариант: либералом) – у того нет сердца, кто в зрелости не стал консерватором – у того нет ума»⁸.

Обо всем этом сейчас приходится специально говорить, поскольку такого рода экзистенциальные принципы и обслуживающие их идеологемы буквально на глазах стираются и уходят. «Революционер» более не звучит гордо, наоборот, скорее это синоним недалёковидности и безответственности. У этой переоценки ценностей есть множество слоев и этапов, здесь все сложно перепутано, но именно в этой путанице и заключается характеристика момента и сознания. То, что вчера было шизофренией, сегодня принимают через постмодернизм.

Конфликт отношения к революционаризму/антиреволюционаризму зашит в самой матрице российской культуры. Он мог раскалывать даже вполне цельные личности: можно было подвергнуться гражданской казни и посетить каторгу – но и написать вещи, сильнее, чем что-либо, обличающие революционаризм как философию и мораль. Советская идеология долгое время односторонне культивировала революционную традицию в отечественной истории и культуре, однако при первой же возможности диссидентство вопреки собственной позиции подняло на щит именно антиреволюционаризм. Критика революции в главном совпала с критикой «Совдепии». Не случайно перемены отразились и в «Бесах» и «Окаянных днях».

Далее критика отечественной революции и революционаризма как такового оказалась вписана в хронику и логику многоэтапной (но так и не завершённой) десталинизации.

⁸ По утверждению П. Эдисона, фразу «If you're not a liberal when you're 25, you have no heart. If you're not a conservative by the time you're 35, you have no brain» сэра Черчилль вряд ли мог произнести, поскольку сам был консерватором в 15 лет и либералом – в 35; кроме того, это было бы оскорблением для Клемми (Клементины Черчилль), всю жизнь считавшейся отчаянной либералкой. Приписывают эту фразу многим: Бенджамину Дизраэли, Жоржу Клемансо, Победоносцеву, Горбачеву, а в измененном виде даже Путину: («Кто не жалеет о распаде СССР – у того нет сердца. Кто желает его реставрации – у того нет мозгов»).

Первым шагом было продвижение от разоблачения «культы личности» к критике «сталинизма без Сталина» – режима как системы, подчиняющейся своим структурным законам и вписанной в собственные траектории, в том числе с множеством всего бессубъектного. Очевидной и резкой альтернативой Сталину оказался Ленин – как трагически несостоявшийся символ якобы иной, «правильной» версии дела революции (при этом половина установленных в стране памятников Сталину была парной – с Лениным). В сакрализации фигуры Сталина, пожалуй, ключевой была именно эта его характеристика – как верного ученика и продолжателя дела Ильича. Тем самым в интригу десталинизации включался мощный личностный момент: не только измены идеям и принципам, но и предательства великого человека. Сам же Ленин подавался из «периода последних песен»: Горки, «политическое завещание» и политэкономическая умеренность, сменившая революционаризм периода борьбы за власть.

Следующий этап переоценки ценностей затрагивал уже и самого Ленина, а с ним – и идеалы Октября. Под ударом оказались большевизм, героика Гражданской войны и само эпохальное событие 1917 года, которое снисходительно перекалфицировали в «переворот». Шаг назад, от Сталина к Ленину, был сделан и в биографии самого Ленина: перепрыгивая через период «политического завещания», на свет извлекали именно революционаристские директивы, включая стремительные записки с требованиями террора, вплоть до предвосхищавших Сталина количественных параметров «технологических» расстрелов.

Следующий рывок назад приземлился в XIX в. и принял в оборот, с одной стороны, философию революции в лице Маркса, а с другой – революционную практику самого разного толка, от оппозиционной публицистики до террора, от заговорщических кружков до массовой агитации и пропаганды. У Маркса были вскрыты «доктринальные ошибки» – с крайне слабым различием собственно классика и его революционно-политической утилизации. При этом раннего Маркса с его «Философско-экономическими рукописями» 1844 г. начали забывать так же, как чуть ранее забыли позднего Ленина с его «Завещанием» и рядом не слишком ортодоксальных работ того периода.

Параллельно всплывали различия в самой революционной среде. Бесовству «нечаевщины» противопоставлялась изощренная этика «чайковцев», которых Кропоткин называл «Идеально чистыми и нравственно выдающимися» людьми⁹. Вместе с тем и здесь градация критики явно была связана с движением назад, вглубь истории, в том числе в обратной периодизации: от «пролетарского» этапа, через «разночинский» к «дворянскому». Романтизация декабризма еще сохранялась, когда пролетарские бои уже особенного энтузиазма не вызывали.

В этом движении пересмотра идей и ценностей вспять была своя логика, и она реализовывались в самостоятельной эволюции сознания. Тем интереснее совпадение этой логики с конспирологией тайных прорабов перестройки, как потом выяснилось, замышлявших идеологический реверс именно в этой последовательности и на этой фактуре¹⁰.

⁹ Сабурова Т., Эклоф Б. Дружба, семья, революция: Николай Чарушин и поколение народных 1870-х годов. М., 2016.

¹⁰ «После XX съезда, – писал А.Н. Яковлев, – в сверхузком кругу своих ближайших друзей и единомышленников мы часто обсуждали проблемы демократизации страны и общества. Избрали простой, как кувалда, метод пропаганды “идей” позднего Ленина. Надо было ясно, четко и внятно вычленив феномен большевизма, отделив его от марксизма прошлого века. А потом без усталости говорили о гениальности позднего Ленина, о необходи-

Глубину этой смены трудно переоценить. Петр Шахов – герой нашумевшей киноэпопеи Ф.М. Эрлера «Великий гражданин» (1938 год, прототип С.М. Киров) мечтает на совещании ударников: «Эх, лет через двадцать, после хорошей войны, выйти да взглянуть на Советский Союз – республик этак из тридцати-сорока. Черт его знает, как хорошо!». Теперь на этой части суши другие настроения: «Антиреволюционная идеологическая платформа объединяет власть, частный капитал и церковь; прозападных либералов, националистов и популистов, включая именующих себя левыми (КПРФ); милитаристов и правозащитников; идеологов частной собственности и носителей обывательского “здорового смысла”»¹¹.

3. Революции в хронополитике Модерна и постмодерна. История как «исчезающий денотат»

Явление и, соответственно, понятие революции историчны: они возникают и видоизменяются. Есть версия, что этот хронополитический формат себя изживает. Революции последнего времени сплошь и рядом случаются со всей положенной атрибутикой, но при этом глубоких, качественных, а тем более «прогрессивных» переходов не обнаруживают. Типовой диагноз: «меняются кланы, но не режимы». Невооруженным глазом видны следы постмодерна: в революционных событиях тоже начинает доминировать самодовлеющая форма¹².

Хотя и это не самая большая новость – судя хотя бы по переписке графа Йорка с Дильтеем, сочувственно цитированной Хайдеггером: «“Ученые” стоят перед силами времени, как тончайше образованное французское общество перед тогдашним революционным движением. Здесь как и там формализм, культ формы <...> Беспочвенность мысли и веры в такую мысль – на взгляд теории познания: метафизическое поведение – есть исторический продукт»¹³.

В макроистории подлинная эпоха революций – это Новое время, Модерн, который и сам есть революция, и начинается с революций, и превращает революции в мировую «хронику». «...Современность отчаянно отрицает замкнутость вечно неизменного; одним из инвариантов модерна является взрыв»¹⁴.

мости возврата к ленинскому “плану строительства социализма” через кооперацию, через государственный капитализм и т. д. Группа истинных, а не мнимых реформаторов разработали (разумеется, устно) следующий план: авторитетом Ленина ударить по Сталину, по сталинизму. А затем, в случае успеха, Плехановым и социал-демократией бить по Ленину, либерализмом и “нравственным социализмом” – по революционаризму вообще. Начался новый виток разоблачения “культа личности Сталина”. Но не эмоциональным выкриком, как это сделал Хрущев, а с четким подтекстом: преступник не только Сталин, но и сама система преступна» (Яковлев А.Н. Большевизм – социальная болезнь XX в. // Куртуа С. и др. Черная книга коммунизма: Преступления, террор, репрессии. М., 1999. С. 14).

¹¹ Завалько Г.А. Понятие «революция» в философии и общественных науках: проблемы, идеи, концепции. М., 2005. С. 11–12.

¹² Александр Луфер мог бы назвать это «политическим картунизмом» – по аналогии с ультрасовременным искусством, отмеченным радикальной эмансипацией формы, но не как в абстракционизме, а в присутствии отслоившейся «формы содержания», вплоть до подчеркнуто предметного, фигуративного гиперреализма.

¹³ Хайдеггер М. Бытие и время. Харьков, 2003. С. 447.

¹⁴ Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // Вopr. философии. 1992. № 4. С. 42.

В анонсе одной из конференций, посвященных 100-летию ВОСР (РГУ совместно с НИУ ВШЭ), «русская революция» представлена как «учредительное событие советского модерна». В этом смысле практически все «учредительные события» Нового времени были сугубо революционными.

Казалось, что так теперь будет всегда. «Есть у революции начало, нет у революции конца» – это заодно и про конституирующую структуру времени изменений после Ренессанса. И хотя понятие революции условно применимо и к античности (Фернан, Маркс, Энгельс, Эдуард Мейер), понятно, что это несколько специфичное словоупотребление¹⁵.

Хабермас подчеркивает, что «Слово “modernus” впервые было употреблено в конце V в. для отграничения только что официально признанной христианской современности от римско-языческого прошлого. Содержание меняется, но “modernitas” всякий раз выражает сознание эпох, соотносящих себя с прошлым и древностью и понимающих себя как результат перехода от “старого” к “новому”»¹⁶. Само это слово образовано от латинского *modernus* (этимологически связанного с *modo* – «только что»), означающего нечто, существующее в настоящем времени, «прямо сейчас». В Средние века этот термин использовался как антоним слова «древний», или «античный» (*antiquus*), и соотносился с периодом, предшествовавшим Средневековью, в том числе с эпохой Отцов Церкви. При этом «само Средневековье видело в себе современность, или модерн»¹⁷. Это не случайно напоминает парадокс с первыми употреблениями самого термина «революция», когда он обозначал чистый циклизм, возвращение «на круги своя». «Термин “revolutio” в астрономии, откуда он пришел в философию, означал круговое орбитальное движение, обращение небесных тел. Поэтому первые упоминания о “революциях” в политике это упоминания о реставрациях». «Очевидно, первой работой, целиком посвященной проблеме революции, было вышедшее в 1643 году во Франции сочинение Франсуа де Греналя о реставрации старой династии в Португалии»¹⁸.

Это важно, поскольку в современном смысле понятие «модерн» специфицировано именно темпорально и хронополитически – через скорость. Понятие современности не может иметь современного смысла, пока все одинаково современно: для актуализации понятия и проблемы современного должно существовать нечто несовременное, отставшее (точно так же как понятие и ощущение синхронии возможно, только когда есть асинхрония). В этом плане традиция и модерн отличаются прежде всего качеством и темпом изменений. На исходе почти застывшего Средневековья происходит рывок, и на больших скоростях время расслаивается; в один и тот же момент физического времени в нем открывается сосуществование прошлого, настоящего и будущего. Или: отсталого, современного и сверхсовременного. Социальная ткань расслаивается на фракции ретроградов, людей, «поймавших» свое время, и отчаянных новаторов, свое время опережающих. Это расслоение происходит не на уровне отдельных сильно выдающихся личностей (такое было всегда), а именно в массовой стратификации – экзистенциальной, идейно-политической, функциональной. В этом смысле Модерн как современность – это не синхрония со «своим временем», а именно устремленность и опережение – первая производная, дифференциал изменения.

Соответственно, с началом Модерна в истории появляются поток и вектор – «стрела времени». Это задает принципиально новое качество будущего. **В религиях спасения эсхатология застывает в предчувствии События – секу-**

¹⁵ Энгельс называет «революциями» действия Солона и Клисфена; Маркс пишет о «великих социальных революциях», вызванных в античности колебаниями стоимости меди, влиявшими на «качество» рабства.

¹⁶ *Хабермас Ю.* Указ. соч. С. 40.

¹⁷ *Ислам и модерн.* М., 2017. С. 8.

¹⁸ *Завалько Г.А.* Указ. соч. С. 14.

лярный Модерн погружен в Процесс. Если традиционная эсхатология – это ожидание, то Модерн – это творение будущего. Если эсхатология живет откровением и предсказанием, пророчеством, то Модерн – это проект. В этом смысл не только метафизической, но и функциональной, технологической секуляризации с принципиально другим наполнением времени и другой «структурой течения».

Ключевым понятием и базовой идеей Модерна закономерно становится «прогресс». История идет не просто направленно, но именно по восходящей, с кумулятивными накоплениями. Каждая из революций есть качественный скачок в этом восходящем движении. Революционаризм воспринимается в логике Модерна не просто позитивно, но и как квинтэссенция прогресса и культа нового.

Здесь сразу необходимо различить Модерн как отрезок исторического времени – и как идейное движение, как темпоральную оболочку – и ее наполнение историческим смыслом. Критика Модерна и в том числе идей линейного, кумулятивного прогрессизма существовала уже в самом Модерне – как его внутренняя оппозиция и предтеча будущего постмодерна. Более того, внутри «времени Модерна» обнаруживаются даже констатации конца и революционно-прогрессистской идеологии, и самой эпохи. Из того же графа Йорка: «Колебания волн, вызванные эксцентрическим принципом, создавшим более четырехсот лет назад некое новое время, мне кажется, до крайности расплылись и измельчали, познание прогрессировало до снятия его же самого, человек настолько оторвался от самого себя, что себя уже не замечает. “Человек модерна”, т. е. человек после Ренессанса, готов для захоронения»¹⁹. Это сказано... в конце позапрошлого века!

Критикой Модерна иногда представляется идеология «консервативной революции» (О. Шпенглер, Э. Юнгер, К. Шмитт, М. Хайдеггер, В. Зомбарт, Х. Фрейер, А. Меллер ван дер Брук и др.). Политический смысл термина напоминает его первые, «астрономические» трактовки – пусть речь не о реставрации какой-либо конкретной предшествующей модели, но точно о реставрации всего, чему изначально противостоял Модерн утверждением культа свободы, рационализма, индивидуалистического гуманизма и эмансипации личности. Это выражено в понятиях «рефлексивного модерна» (то есть подверженного самокритике) и даже «реакционной модернизации».

Консервативная революция как порождение Веймарского синдрома сама вошла в порождающую идеологию нацизма. В свою очередь ужасы нацизма дали моральный импульс контрреволюции постмодерна: после лагерей смерти трудно было и дальше придерживаться идеи линейного, кумулятивного прогресса с позитивно направленной «стрелой». Однако ряд обстоятельств мешал с такой же определенностью вписать в эту схему ужасы сталинского тоталитаризма, порожденного революцией 1917 года и считавшим себя прямым продолжением святого дела революции до самого конца. Советский тоталитаризм оказался в триумvirате главных победителей нацизма, а по ряду оснований и главным его победителем. Поскольку шока от Освенцима более чем хватило для пересмотра линейности Модерна, можно было обойтись и без ГУЛАГа.

Это лишь усилило путаницу с пониманием исторической графики XX в. и прочерчиванием идущих из Модерна траекторий. Множественные развороты, петли, водовороты и омуты – вечно застойные зоны – до конца не отменили и графику «стрелы», вплоть до объявления Модерна «незавершенным

¹⁹ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 447.

проектом» (Хабермас). Консервативная революция породила предавшую Модерн реакцию, побежденную параллельно продолжавшимся Модерном, который, в свою очередь, буквально на глазах расслаивался на фракции одновременно прогрессистские и реакционные, гнал Модерн дальше – и давал все основания для его радикальной критики в моральной составляющей постмодерна. В результате постмодерн расправился с исторической графикой Модерна, отменив все векторные категории движения – прогресс, развитие, направленность и позитивную революционность. Если история объявляется «исчезающим денотатом», теряет смысл идея революции, а сами революции оборачиваются эпизодическим бурлением в застойной воде. Это более похоже на «стоячие волны», как они описаны в гидродинамике. «Антитрадиционалистская энергия взвихривается всепожирающим смерчем. В данном отношении “модерн” – это миф, обращенный против самого себя; его вневременность становится катастрофой для мгновения, взламывающего временную непрерывность»²⁰.

Но это версия не единственная и не окончательная. Как констатирует тот же Хабермас: «Теперь мыслители по-прежнему подразделяются на группы в зависимости от того, придерживаются ли они идей Просвещения, какими бы потрепанными они ни были, или же они поставили крест на проекте модерна»²¹.

4. Исчадие рая. Высокий модерн как «вторая революция» современности

Путаница непреодолима, пока Модерн рассматривают как нечто в себе однородное и либо с позиций самого Модерна, либо извне его. Здесь в Модерне исключены фатальные внутренние противоречия, противоборствующие стороны которых с переменным успехом подавляют друг друга в революциях, глобальных противостояниях, мировых войнах и политических катаклизмах, по потерям соизмеримых с мировыми войнами. Кто-то может внятно объяснить, на каких фронтах и в каких окопах, по какую сторону линии фронта воевал Модерн во Вторую мировую? Куда и как он был приписан тогда в рекогносцировке мировой демократии, немецкого нацизма и советского тоталитаризма?

Так же непросто вписать «консервативную революцию» в логику Модерна (или выписать из нее), признав при этом советский тоталитаризм еще одной, но другой «консервативной контрреволюцией», также изменившей Модерну со всеми его Великими Революциями вместе взятыми, включая русскую, или же, наоборот, апофеозом Высокого модерна в самых опасных, но именно собственных его интенциях.

Все решает выбор фактуры, контрольной предметности. Свою речь на вручении премии Адорно Хабермас не случайно начал с... включения архитектуры в Венецианское биеннале и связанного с этим разочарования видимой изменой духу Модерна (и это в 1980 году, уже в разгар моды постмодерна!). Далее он постоянно возвращается к «эстетической» материи, правда, соскальзывая от архитектуры к ИЗО, не говоря о том, чтобы видеть в архитектуре не отдельные «станковые», выставочные изделия, а город и среду. Тем не менее это точный ход: и революции Модерна, и его историче-

²⁰ Хабермас Ю. Указ. соч. С. 42.

²¹ Там же. С. 45.

скую графику, и диспозицию с постмодерном продуктивнее всего понимать именно через форму и «эстетическое» с приоритетом архитектуры как места рождения и «контрольной предметности» постмодерна. Это относится и к самому Модерну, прораставшему в эскизах идеальных городов, а уже потом в политических и философских программах. Главное в революции Модерна изначально было «увидено» в образе и «нарисовано». «Сначала мы создаем наши дома, а затем наши дома создают нас» (Уинстон Черчилль).

Акцент на форме выделяет две ключевые страсти Модерна: «новое» и «порядок». Одна версия отсчитывает Модерн с времени Буало и Перро, от конфликта во французской Академии между «древними» и «новыми» (верность классическим образцам – либо свободное новаторство, если надо – то и революционное). Победа «сказочника» в этом споре оттеняет идеологизм всего Нового времени, но и культ новизны как таковой, докатившийся до нас недавними воззваниями о модернизации с инновациями.

По другой версии Модерн начинается раньше и в архитектуре, с «идеальных городов» как альтернативы средневековому хаотизму. Это два разных начала эпохи: полемика в Академии – или все же идеальные города Возрождения; *La querelle des Anciens et des Modernes* – или «*Città ideale*» del Rinascimento? Это две конфликтующие оси в Модерне: новое во времени – или порядок в пространстве? Новое – это открытость, независимость и свобода. Порядок – это проект и организация, дисциплина, свободе враждебные. Риски подавления свободы порядком XX в. были почти синхронно проявлены в градостроительстве и политике. Невозможно жить в макете, реализованном в натуральную величину, будь то макет идеального города или общества. В среде, построенной по пусть гениальному, но тотальному проекту, мешает жить оскомины от «красоты» и «искусства», хорошо знакомая музейным работникам и искусствоведам. Тотальный проект исключает пространственную и пластическую фиксацию жизни со всеми ее милыми дефектами и неподражаемым несовершенством. В политике те же риски: «Государство призвано не для того, чтобы превратить жизнь в рай, но для того, чтобы не дать превратиться ей в сущий ад» (Николай Бердяев). Менее известно его же еще более резкое: «Ад нужен не для того, чтобы злые получили воздаяние, а для того, чтобы человек не был изнасилован добром».

Риски тяжкого причинения добра теперь очевидны и универсальны, они одинаковы в техногенных воздействиях и в биоэтике, в политической «евгенике», в социальной и генной инженерии, в чудесах полицейского государства и госплана, в информационной экспансии и новом колониализме. Новое время с трудом обошло здесь не один тупик, но эти тупики не исчерпаны, а у России здесь и вовсе особый путь.

Высокий Модерн довел идею тотального порядка до мыслимого предела, породив два тоталитаризма, наш и немецкий. Политическим ответом на немецкое издание стал Нюрнберг, а мировоззренческим и философским – ревизия идеологии Модерна, несущего, как выяснилось, не только свет. Однако «второй революцией» Модерна в XX в. стала уже не сама идея тотального рационально устроенного порядка, а новое качество в реализации этой идеи²².

Когда-то прорыв в современность «из тьмы средневековья» был окрашен высочайшим пафосом: образы «рассвета» (Руссо), «великолепный восход солнца» (Гегель), «вспышка молнии» (Шеллинг). Но оказалось, что ослепи-

²² См.: Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна: время // Вопр. философии. 2011. № 10. С. 37–47; Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна: пространство // Вопр. философии. 2012. № 4. С. 34–44; Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна: континуум // Вопр. философии. 2016. № 6. С. 66–76.

тельные явления истории нагоняют слепоту на целые народы, вдруг кидающиеся во имя всего хорошего уничтожать себе подобных. XX в. показал, что трагедии и риски современности – не отклонения, а законные порождения Модерна, его темной стороны, опасной, но неотчуждаемой. Эта мысль ожила в самых разных образах: от дуализма доктора Джекила и мистера Хайда до проблем с контролем светлой стороны Силы – Ашлы в ордене джедаев («световой меч» близок метафорам света в немецкой классике, но без фанатизма). Вся эта идейная поппса восходит к древнейшим диалектикам света и тени, добра и зла, но включает их в контекст техногенной современности. Джекил превращается в Хайда именно интересом и силой знания, науки, опыта, технологии. И тягой к рукотворному совершенству – *idée fixe* Модерна.

Новое время открыло человека себе, миру и будущему, сбросив путы косности и слепых верований, расковав субъективность и самопознание. Оно ищет основания только в себе, отвергая устои и предубеждения, все внешнее и предзаданное. Культ разума и объективистская нелицеприятность знания согласуются с ценностями политической справедливости; научная истина и гражданское право гарантированы одинаково – абстрактным Законом, стоящим выше любых интересов, предрассудков и привилегий.

Плюс прорыв в эсхатологии: история становится временем направленного прогресса, движения к осмысленному плану. Начиная с «идеальных городов», слово «идеал» делается ключевым, встраивая в себя проект «открывающей завершенности»: от идеализации прусского государства Гегелем и начала «подлинно человеческой истории» у Маркса до русского политического и художественного авангарда с «до основания, а затем» и «переходом через ноль» у Малевича. Идеальное завершение как абсолютное начало.

Одновременно осваивается универсальное пространство, «председателем» которого объявил себя тот же Малевич с претензией на космос, планету («единая система мировой архитектуры Земли») и «утилитарное совершенство» как таковое. К тотальной архитектуре приходит Modern Movement в установках Гропиуса, Корбюзье или Гильберсеймера («от дверной ручки до системы расселения»). Универсальный стиль демонстрирует «прекрасный максимализм и полуфантастические результаты» в локальных воплощениях: Бразилиа, Чандигарх, Канберра, Тольятти... XX в. – эпоха мегапроектов во всех ипостасях, особенно в России: от ГУЛАГа, секретного «неофициального градостроительства» и экономики тотального плана в СССР до идеалов мировой революции. Те же претензии планетарного масштаба, реализованные для начала «скромно» – в габаритах соцлагеря, мирового освободительного движения и единства всех людей доброй воли.

Преобразование мира и общества – мания Модерна, иногда мистическая. Свобода и регулятивный контроль в одной связке. Реформации и Просвещению сопутствует расцвет демонологии и «охота на ведьм». Кампанелла повернут на астрологии; архитекторы Нового времени дружно увлекаются масонством с поисками тайного кода изменений. Этот энтузиазм всегда чреват выходом и торжеством темной стороны. Уже в «Городе Солнца» решены вообще все проблемы: слепые чешут шерсть, хромы стоят на страже, а бесплодные женщины поступают в «общее пользование». Эта мораль без компромиссов: «Подвергаются смертной казни те, которые из желания быть красивой начали бы румянить лицо, или стали бы носить обувь на высоких каблуках». После 27 лет тюрьмы социальный рай видится утописту острогом с плахой. И встречный ход: идеальная тюрьма – «Паноптикум» Иеремии Бен-тама – по графике и стилю едва отличима от проектов идеальных поселений.

Вся эта экзотика высвечивает родовую травму Модерна: фиксация на упорядоченности (regularity), измерении и исчислении всего, включая повседневную жизнь, на деле оборачивается новыми формами индивидуального надзора, дисциплины, контроля. Прямая дорога в ад по пути в рай. Инверсия Мефистофеля: часть той силы, что хочет блага – и вечно совершает зло²³.

Западные революции всем этим пугали, но, отыграв свое, заканчивались. Мгновенное падение в дикость сопровождало каждый рывок прогресса. Дочери казненного французского аристократа тычут в лицо насаженной на пикку головой отца с пучком сена во рту с криками: «Поцелуй папу!». Русская революция сделала этот срыв хроническим: изуверство оказалось куда более массовым, затяжным и изощренным. Но это стало возможным именно в рамках реализации проекта – тотальной политики и тотальной архитектуры. Эта мания – построить все и всех, город и общество, среду, саму жизнь и каждого в отдельности – до сих пор не изжита. Хорошо, если это всего лишь в духе тотального театра Гропиуса-Пискатора (характерно название одной из статей на эту тему: «От драматического театра – к большому драматическому, от идеального театра – к тотальному»). Но, как и прежде, тотальность убивает жизнь – например, когда постановкой тотального театра становится сама жизнь общества.

В этом смысле революция как проект пожирает не только своих детей, но и себя самое. Проект всегда направлен в будущее и встроен в него, но он же будущее и убивает: в будущем не оказывается ничего, кроме перенесенного туда настоящего – проекта из прошлого проектирования. Все это невозможно без тотального насилия, и пока такое насилие воспроизводится, революция не закончена – наша в том числе.

5. Революционный нарциссизм. Психопатология борьбы и победы²⁴

Помимо особой хронополитики революции характеризуются и определенным психотипом – «характером», в равной мере присущим лидерам, политическим сборками, авангардам классов и массовидных образований, режимам, а также действиям и процессам. Это объяснимо: режим оказывается психотипически «похож» на харизматика или, наоборот, тип харизматика отфильтровывается характером действия и режима.

Важнейшие моменты самосознания нации – история и психология – синтезируются в психоистории. Это как пакет документов для оформления: автобиография, справки о здоровье, в том числе психическом.

Психоисторию общества и государства российского уже давно ломают через колено. Видно, как резко перестраивается коллективная память, а с ней и сам психотип режима, социума, массы. В переписывании истории национальная гордость великороссов уже явно переливается через край. И наоборот: раздувшаяся гордыня требует идеализирующей перезагрузки образов прошлого. Типичный случай самораскачки замкнутого контура с положительной обратной связью.

²³ См.: Рубцов А.В. После постмодерна: реабилитация философии // Философ и наука. Александр Павлович Огурцов. М., 2016. С. 360–431.

²⁴ Подробнее об этом см. авторский цикл статей «Политический нарциссизм в России»: Рубцов А.В. Политический нарциссизм в России // Forbes. 12.09.2016, 19.09.2016, 27.09.2016, 06.10.2016, 17.10.2016, 09.11.2016, 16.12.2016, 14.02.2017, 28.02.2017, 27.03.2017, 29.04.2017, 13.05.2017, 02.06.2017, 19.07.2017.

В связке истории с психологией революция тянет за собой прежде всего нарциссизм – со всеми его комплексами и расстройствами. Революция это вообще исторический, идеологический и политический нарцисс – по определению. Но для России коллизия чревата еще и тем, что страна за сто лет морального одиночества толком так и не вышла из революции. Учредительное собрание разогнали будто вчера, караул до сих пор не отдохнул, проблема базовой, учредительной легитимности не снята. Психологически она вытесняется болезненным самодовольством без малейшей тени сомнения. Невротическая агрессия подогревает холодную гражданскую войну, а идеологическую борьбу превращает в полемику на поражение.

Классовый враг не сдастся, но и не уничтожится. Чем активнее мифология «стабильности» и показное миролюбие, тем труднее скрыть невроз неуверенности и плохих предчувствий. Кажется, что консолидация социума достигла предела и оппозиция полностью деморализована. Но если бы страхов революционной ситуации не было, не нужна была бы вся эта машинерия пропаганды и контрпропаганды, зажим СМИ, истеричная дискредитация и без того бессильной фронд. Масштабы задействованных и стянутых оборонительно-наступательных ресурсов красноречивее всего говорят об ощущении явной и скрытой угрозы.

Связь между нарциссизмом и неизжитой революцией не только ситуативная, но и сущностная. Революционаризм вообще заряжен патологией самовлюбленности, фиксации на собственной «грандиозности» и «всемогущественности». Маркс говорил о начале «подлинно человеческой истории» – масштаб минимум пришествия. Великие революции и революционеры этим отмечены в полной мере и без исключения.

Лидер или революционная партия – это всегда авангард в самооценке. Этим уже все сказано. Нужно очень хорошо думать о себе, чтобы «возглавить движение» чего бы то ни было, тем более масс и самой истории.

Далее, революция – это идеология, а любая идеология нарциссична по определению. Это всегда догмат, «вера в упаковке знания», а догматик и есть не что иное, как концептуальный, идейный нарцисс. Идеология относится ко всему окружающему ее идейному пространству точно так же, как человек-нарцисс относится к другим людям и к окружающему миру: ноль эмпатии, готовность использовать других как восторженное стадо на полигоне.

Наконец, революция – это типичный нарцисс среди других, более спокойных и умеренных «обитателей истории». Революция всегда осознает себя на гребне исторических движений и эпохальных переворотов – «тектонических сдвигов». Мегаломания – привычное расстройство для революционаризма.

Революцию делают нарциссы, но и она делает людей нарциссами. Пределно завышенный пафос, идейное и моральное ничтожество врагов, борьба и победа, сплочение, нарциссические переносы на вождя, организацию и движение, не говоря о грандиозности политической сверхзадачи и всемогущественности взявшихся эту сверхзадачу решать и решить.

Особо напряженный нарциссизм свойствен всякого рода чрезвычайщине и психологии этого типа лидеров: все делается будто перед камерой или перед зеркалом (что при выстроенных СМИ одно и то же). Образ самовлюбленного Нарцисса здесь настолько хлесткий и убедительный, что остается лишь недоумевать, почему за него не хватается падкая на эффекты журналистика. Достаточно посмотреть в ТВ глазами психоаналитика-любителя на всех этих лидеров, дикторов и ведущих ток-шоу, экспертов и почитателей вождей с типичным нарциссическим переносом на предметы обожания «себя в них».

Здесь важен не только диагноз, но и эпикриз. Нарциссизм ошибочно рассматривать как что-то редкое и маргинальное, он вовсе не обязательно связан с заболеванием. Нарциссизм бывает профессиональный и возрастной, не только деструктивный, но и конструктивный. Американцы обнаруживают нарциссическую симптоматику у почти четверти населения Штатов; динамика распространения синдрома в студенческой среде и вовсе кажется обвальнoй. «Веком нарциссизма» объявлена вся эпоха постмодерна.

Считается, что известная доля нарциссизма необходима для полноценной самореализации. Однако для судьбы синдрома все начинается с нормального, естественного нарциссизма ребенка, ощущающего, что мир замкнут на него, а сам он неотразимо великолепен в реакции взрослых. Так формируется «базовое доверие к миру». Пережив стадию нормальной детской самовлюбленности, человек формируется без отклонений. И наоборот, дефицит любви, обожания и самообожания в детстве вынуждает пациента компенсировать эти ранние потери злокачественным нарциссизмом во взрослой жизни. Упиваясь фантазиями собственной грандиозности и всемогущести, субъект теряет связь с реальностью, начинает навязчиво ставить себя в центр внимания, требовать от других дежурного восхищения, при этом относясь ко всем исключительно как к инструменту демонстрации восторга. Увенчивается синдром полной атрофией рефлексии и эмпатии, абсолютной нетерпимостью к критике, приводящей к вспышкам особого рода «нарциссического гнева» и «нарциссической ярости». Может убить.

Все это слишком узнаваемо в политике, чтобы надо было что-то здесь комментировать. Более того, распространение индивидуальной, личностной патопсихологии на идеологию, политику и психику масс – не поверхностная аналогия, а опция, предусмотренная еще основателями психоанализа.

На политические процессы распространяемы и представления о возрастных циклах нарциссизма, что напрямую связано с проблемой революции. Будучи сама по определению нарциссичной, революция производит на свет «новорожденный» режим, который также требует определенного периода «детского» нарциссизма. Чтобы пережить обычную в таких случаях разруху и нормально выйти из революции, обществу необходима изрядная доля радостного энтузиазма и уверенности в себе, граничащей с идейным самообожанием. Если же новый режим и социум с младенчества мешают с грязью и фатально обесценивают, как это было у нас в 1990-е годы, повзрослевшая политическая особь закономерно превращается в злокачественного нарцисса, идеализирующего себя самым непотребным образом, а всех остальных представляющего безнадежными ничтожествами. По нашим оценкам, все в мире громоздят ошибку на ошибку и не заслуживают от нас ничего, кроме злой иронии и сарказма. Назови мне такую обитель, которую мы еще не опустили и не пытались бы поучать всему, начиная с вечных моральных ценностей, единственными хранителями которых мы сами себя в этом мире назначили.

Проблема переходящего в расстройство деструктивного, злокачественного нарциссизма не только в том, что он разрушает мораль и сознание, насилуя бессознательное. Мифологический Нарцисс, наказанный богами за грубое невнимание к нимфе Эхо, влюбился в собственное отражение... и в итоге умер не только от неразделенной любви к себе, но и от голода. Это диагноз. Революциям, упивающимся своей всемирно-исторической грандиозностью, вообще свойственно некоторое невнимание к прозе жизни и организации быта, вплоть до проблем с питанием вплоть до голода. Однако нормальное взросление в процессе выхода из революции все расставляет по

своим местам. Когда же взрослый компенсаторный нарциссизм приобретает деструктивные формы, он и далее продолжает жертвовать прозой жизни во имя картинки величественных свершений глобального, всемирно-исторического масштаба. Ради этой великой, но виртуальной цели жертвуют экономикой, производством, качеством жизни, социальными гарантиями, а в итоге и той инфраструктурой, которая это величие обеспечивает, – культурой, наукой, образованием. Чтобы все эти утраты можно было отчасти не замечать, а отчасти оправдывать, приходится постоянно революционизировать идеологию, идеальную составляющую политики, всю сферу массового производства сознания. Революция продолжается в хроническом воспроизводстве чрезвычайного положения, всякого рода переходности и неординарности – как с бесконечным благоустройством Москвы и наведением порядка во всем внешнем мире, от запрещенного ИГИЛ до разрешенного Трампа.

В легенде о Нарциссе есть еще один принципиальный момент: пациент влюбился не просто в себя, но именно в собственное отражение. Политический нарциссизм тоже завязан на любви не столько к себе, сколько к картинке. Так, мы должны впечатляться не качеством жизни в новой среде Москвы, а благоустройством как самоценным произведением, выполненным даже не по проекту, а по рекламной визуализации. Точно так же свое влияние в мире мы практически не можем в чем-либо осязаемом материализовать, «зафиксировав прибыль», но готовы тратить огромные ресурсы на грандиозную внешнеполитическую визуализацию.

Разрешение революционизирующей коллизии в целом понятно: необходимо прекращать разжигание холодной гражданской войны и более критично рассматривать проявления мегаломании. В повестке дня более актуальным становится банальное восстановление народного хозяйства с аккуратной трудовой психотерапией.

Список литературы

Анатомия революции. 1917 год в России: массы, партии, власть / Ред. В.Ю. Черняев. СПб.: Глаголь, 1994. 444 с.

Блюм Р.Н. Поиски путей к свободе: проблема революции в немарксистской общественной мысли XIX века. Таллин: Эсти раамат, 1985. 238 с.

Вебер М. Политика как призвание и профессия / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова и П.П. Гайденок // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 644–706.

Гачич А.Э., Лушников Д.А. Технологии «цветных революций». М.: Риор, 2010. 132 с.

Голдстоун Д.А. Революции. Очень краткое введение / Пер. с англ. А. Яковлева. М.: Изд-во Института Гайдара, 2015. 192 с.

Голдстоун Д. К теории революции четвертого поколения / Пер. с англ. Н. Эдельмана // Логос. 2006. № 5. С. 58–103.

Завалько Г.А. Понятие «революция» в философии и общественных науках: проблемы, идеи, концепции. М.: КомКнига, 2005. 320 с.

Ислам и модерн / Пер. с перс. И.Р. Гибадуллина; науч. ред. Е.А. Фролова. М.: Садр, 2017. 280 с.

Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна: время // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 37–47.

Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна: пространство // Вопросы философии. 2012. № 4. С. 34–44.

Рубцов А.В. Архитектоника постмодерна: континуум // Вопросы философии. 2016. № 6. С. 66–76.

- Рубцов А.В.* После постмодерна: реабилитация философии // Философ и наука. Александр Павлович Огурцов / Отв. ред. С.С. Неретина. М.: Голос, 2016. С. 360–431.
- Рубцов А.В.* Политический нарциссизм в России // Forbes. 12.09.2016, 19.09.2016, 27.09.2016, 06.10.2016, 17.10.2016, 09.11.2016, 16.12.2016, 14.02.2017, 28.02.2017, 27.03.2017, 29.04.2017, 13.05.2017, 02.06.2017, 19.07.2017.
- Сабурова Т., Эклоф Б.* Дружба, семья, революция: Николай Чурушин и поколение народников 1870-х годов. М.: Новое литературное обозрение, 2016. 448 с.
- Сорокин П.А.* Социология революции / Пер. с англ. А.Ю. Согомонова // *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. С. 266–294.
- Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 40–51.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
- Шенелева В.Б.* Революциология. Проблема предпосылок революционного процесса 1917 года в России (по материалам отечественной и зарубежной историографии). Омск: Изд-во ОмГУ, 2005. 392 с.
- Шишкин М.* Русская Швейцария. Фрагменты книги // Дружба Народов. 2001. № 4. URL: <http://magazines.russ.ru/druzhba/2001/4/shish.html> (дата обращения: 04.09.2017).
- Эйзенштадт Ш.* Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций / Пер. с англ. А.В. Гордона под ред. Б.С. Ерасова. М.: Аспект Пресс, 1999. 416 с.
- Яковлев А.Н.* Большевизм – социальная болезнь XX в. // *Куртуа С. и др.* Черная книга коммунизма: Преступления, террор, репрессии / Пер. с фр. М.: Три века истории, 1999. С. 14–40.
- Brinton C.* The Anatomy of Revolution. Revised ed. N.Y.: Vintage Books, 1965. 320 p.
- Goldstone J.* Revolution and Rebellion in the Early Modern World. Berkeley: University of California Press, 1991. 600 p.
- Skocpol T.* States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 392 p.

Revolution as a chronopolitics and an ethos

Alexander V. Rubtsov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: roubcov@inbox.ru

The present article examines the two opposing approaches to revolution, that of cult-like worship vs. that of amnesia, or the nation's foundation myth vs. the origin of trauma. The author provides an analysis of the contradictory attitude toward the October Revolution in today's Russia, both when considered as an event in 1917 or seen as a political fact of universal significance. The recent history and political overturns which occurred in geographical proximity of Russia give multiple examples of how the idea of revolution as the highest possible threat is formed. This perspective allows to view Modernity as a revolution in itself and also as the Age of revolutions, fundamental to which is the conflict between the idea of the new and that of order, as well as dualism between modernization and totalitarianism, freedom and technocratic dictatorship. Particular attention is given to the destiny of both the notion and the phenomenon of revolution in postmodern thinking, considering its perception of history as a 'vanishing denotatum'. Revolution can also serve as one of the key notions of chronopolitics, or the politics of speed. Apart from this, the author attempts to demonstrate the historical nature of such terms as 'the present age', 'the time being', and similar: they emerge only when unified time, owing to ever increasing speed, gets exfoliated engendering the conflict between the alternating phases of lagging and outstripping. From the anthropological point of view, revolution can be analysed in terms of pathopsychology of political narcissism.

Keywords: revolution, chronopolitics, politics of speed, present age, modernity, postmodernity, novelty, order, freedom, totalitarianism, political narcissism

References

- Blyum, R. *Poiski putei k svobode: problema revolyutsii v nemarksistskoi obshchestvennoi mysli XIX veka* [Search for the Way to Freedom: The problem of revolution in non-marxist thought of the 19 century]. Tallin: Eesti raamat Publ., 1985. 238 pp. (In Russian)
- Brinton, C. *The Anatomy of Revolution*, Revised ed. New York: Vintage Books, 1965. 320 pp.
- Chernyaev, V. (ed.) *Anatomiya revolyutsii. 1917 god v Rossii: massy, partii, vlast'* [Anatomy of a revolution. The year 1917 in Russia: masses, party, power]. St.Petersburg: Glagol' Publ., 1994. 444 pp. (In Russian)
- Eisenstadt, Sh. *Revolyutsiya i preobrazovanie obshchestv. Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsii* [Revolution and the Transformation of the Societies. Comparative Studies of the Civilizations], trans. by A. Gordon and B. Yerasov. Moscow: Aspect Press Publ., 1999. 416 pp. (In Russian)
- Gapich, A. & Lushnikov, D. *Tekhnologii 'tsvetnykh revolyutsii'* [Technologies of 'Color Revolutions']. Moscow: Rior Publ., 2010. 132 pp. (In Russian)
- Gibadullina, I. (tr.) & Frolova, Yu. (eds.) *Islam i modern* [Islam and Modernity]. Moscow: Sadra Publ., 2017. 280 pp. (In Russian)
- Goldstone, J. "K teorii revolyutsii chetvertogo pokoleniya" [Towards a Fourth Generation of Revolutionary Theory], trans. by N. Edel'mana, *Logos*, 2006, No. 5, pp.58–103. (In Russian)
- Goldstone, J. *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. Berkeley: University of California Press, 1991. 600 pp.
- Goldstone, J. *Revolyutsii. Ochen' kratkoe vvedenie* [Revolutions: A Very Short Introduction] trans. by A. Yakovlev. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2015. 192 pp. (In Russian)
- Habermas, J. "Modern – nezavershennyi proekt" [Modernity: An unfinished project], *Voprosy filosofii*, 1992, No. 4, pp. 40–51. (In Russian)
- Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V. Bibikhin. Kharkov: Folio Publ., 2003. 503 pp. (In Russian)
- Rubtsov, A. "Posle postmoderna: rehabilitatsiya filosofii" [After Postmodernism: rehabilitation of philosophy], *Filosofi nauka. Aleksandr Pavlovich Ogurtsov* [Philosopher and science. Aleksander Pavlovich Ogurtsov], ed. by S.Neretina. Moscow: Golos Publ, 2016. pp. 360–431. (In Russian)
- Rubtsov, A. "Arkhitektonika postmoderna: kontinuum" [Architectonics of the Postmodern: continuum], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 6, pp. 66–76. (In Russian)
- Rubtsov, A. "Arkhitektonika postmoderna: prostranstvo" [Architectonics of the Postmodern: space], *Voprosy filosofii*, 2012, No. 12, pp. 34–44. (In Russian)
- Rubtsov, A. "Arkhitektonika postmoderna: vremya" [Architectonics of the Postmodern: time], *Voprosy filosofii*, 2011, No. 10, pp. 37–47. (In Russian)
- Rubtsov, A. "Politicheskii nartsissizm v Rossii" [Political Narcissism in Russia], *Forbes*, 12.09.2016, 19.09.2016, 27.09.2016, 06.10.2016, 17.10.2016, 09.11.2016, 16.12.2016, 14.02.2017, 28.02.2017, 27.03.2017, 29.04.2017, 13.05.2017, 02.06.2017, 19.07.2017. (In Russian)
- Saburova, T., Eklof, B. *Druzhiba, sem'ya, revolyutsiya: Nikolai Charushin i pokolenie narodnikov 1870-kh godov* [Friendship, Family, Revolution: Nikolay Charushin and the 1870-ies generation of narodnikov]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2016, 464 pp. (In Russian)
- Shepeleva, V. *Revolyutsiologiya. Problema predposylok revolyutsionnogo protsessa 1917 goda v Rossii: (po materialam otechestvennoi i zarubezhnoi istoriografii)* [Revolutionology. The preconditions for the revolutionary process in Russia 1917: (based on russian and foreign historiography)]. Omsk: Omsk St. Univ. Publ., 2005. 392 pp. (In Russian)

Shishkin, M. “Russkaya Shveitsariya. Fragmentsy knigi” [Russian Switzerland. Fragments from the book], *Druzhba Narodov*, 2001, No. 4. [<http://magazines.russ.ru/druzhba/2001/4/shish.html>, accessed on 04.09.2017]. (In Russian)

Skocpol, T. *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 392 pp.

Sorokin, P. “Sotsiologiya revolyutsii” [Sociology of Revolution], trans. by A. Sogomonov, in Sorokin, P.A. *Chelovek. Tsivilizatsiya. Obshchestvo* [Human being. Civilization. Society]. Moscow: Politizdat Publ., 1992, pp. 266–294. (In Russian)

Weber, M. “Politika kak prizvanie i professiya” [Politics as Vocation and Profession], trans. by A. Filippov and P. Gaidenko, in Weber, M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Progress Publ., 1990. pp. 644–706. (In Russian)

Yakovlev, A. “Bol’shevizm – sotsial’naya bolezнь XX v.” [Bolshevism – Social Disease of the XX Century], in: S. Kurtua et al., *Chernaya kniga kommunizma: Prestupleniya, terror, repressii* [Black Book of Communism: Crimes, terror, repressions]. Moscow: Tri veka istorii Publ., 1999, pp. 14–40. (In Russian)

Zaval’ko, G. *Ponyatie ‘revolyutsiya’ v filosofii i obshchestvennykh naukakh: problemy, idei, kontseptsii* [The Notion ‘Revolution’ in Philosophy and Social Sciences: problems, ideas, theories]. Moscow: KomKniga Publ., 2005. 320 pp. (In Russian)

А.А. Кара-Мурза

КРИТИКА РЕВОЛЮЦИОННОГО СОЗНАНИЯ В РАБОТАХ СЕМЕНА ЛЮДВИГОВИЧА ФРАНКА (К 140-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии российской истории. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

В статье рассматривается эволюция общественно-политических взглядов крупнейшего русского философа XX в. Семена Людвиговича Франка (1877–1950). В юности Франк был увлечен радикальным социализмом в его марксистском варианте, и лишь уроки революции 1905–1907 гг. заставили его (как и многих других молодых интеллектуалов его поколения (Бердяев, Булгаков, Струве, Изгоев, Кистяковский и др.)) перейти от марксизма и позитивизма к умеренному христианскому либерализму, а затем к либеральному консерватизму. Результатом этой эволюции стало членство Франка в Конституционно-демократической партии и участие в сборнике «Вехи». В статье подробно анализируются ключевые политико-философские работы С.Л. Франка, направленные на философское развенчание идеологии русской революционной интеллигенции: «Философские предпосылки деспотизма» (1907), «веховская» статья «Этика нигилизма» (1909), статья «De profundis» (из одноименного сборника «Из глубины», 1918), а также эмигрантская работа «По ту сторону правого и левого» (1930).

Ключевые слова: русская философия, Семен Людвигович Франк, революция, интеллигенция, радикализм, либеральный консерватизм, эмиграция

Крупнейший русский мыслитель Семен Людвигович Франк (1877–1950), 140-летие которого отмечалось в январе 2017 г., начинал свой сложный интеллектуальный путь, как известно, с увлечения революционным социализмом в его марксистском варианте. При внешней скромности и даже застенчивости, уже юный Семен Франк выделялся среди сверстников неуступчивостью и радикализмом суждений как в гимназии-пансионе московского Лазаревского института, так и затем на юридическом факультете Императорского Московского университета, что, естественно, создавало ему большие проблемы¹.

¹ Там же – сначала в «Лазаревке» в Армянском переулке, а затем на юридическом факультете на Моховой – учился, будучи на год младше, и мой родной дед, будущий присяжный поверенный, журналист и театровед, оставшийся после революции в Советской России, Сергей Георгиевич Кара-Мурза (1878–1956).

Лишь печальные уроки революции 1905–1907 гг. заставили Франка, как и многих других русских интеллектуалов его поколения (Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, П.Б. Струве, А.С. Изгоева, Б.А. Кистяковского), существенно пересмотреть свои взгляды, зримым результатом чего стало сотрудничество в умеренно-либеральном проекте «Вехи» (1909)². Впрочем, еще до участия в знаменитом «сборнике статей о русской интеллигенции», каждый из мыслителей «веховского» направления в русской историософии прошел свой индивидуальный путь от марксизма и позитивизма – к философскому идеализму и христианскому политическому либерализму³.

В революционном 1905-м году Семен Франк, в то время уже член либерального «Союза Освобождения»⁴ и корреспондент издававшегося П.Б. Струве сначала в Штутгарте, а затем в Париже одноименного эмигрантского журнала, пережил очередной всплеск увлечения радикализмом, на короткое время став сторонником немедленного вооруженного восстания. 5 мая (ст. ст.) 1905 г. он писал супругам Нине Александровне и Петру Бернгардовичу Струве в Париж: «Начиная с 9-го января (“Кровавого воскресенья”. – А.К.), и чем дальше, тем больше, единственным реальным и нужным делом стала подготовка вооруженного сопротивления... Одно, что осталось делать после того, как идейные средства были исчерпаны, это вести борьбу силой – в форме ли массового движения, или индивидуального террора. Все остальное несущественно или полезно лишь после того, как вырешится борьба силой»⁵. Впрочем, это право – «решать борьбу силой» – интеллигент Франк оставлял «профессионалам революции»: «Как я ни жажду политической свободы, я не смогу для нее ни убивать людей, ни звать на смерть, ни – говоря вполне откровенно – сам умереть в качестве пушечного мяса... Я как-то инстинктивно чувствую элемент безнравственности в этой деятельности, оплодотворяемой чужой кровью»⁶.

Внешне добровольное «дарование» октябрьским Манифестом Николая II гражданам России основных политических прав и свобод произвело сильнейшее впечатление на Франка, бывшего в то время в Москве и участвовавшего в учредительном съезде либеральной Конституционно-демократической партии⁷. 19 октября 1905 г. он писал супругам Струве в Париж: «За эти немногие дни произошли такие головокружительные события, мы жили так лихорадочно, что... я положительно не в состоянии опомниться. Вчера

² Вехи: Сб. ст. о русской интеллигенции. М., 1990.

³ Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М., 2011.

⁴ В августе 1904 г. С.Л. Франк принял участие в нелегальном Учредительном съезде либерального «Союза Освобождения» в швейцарском городке Шафхаузен на берегу Боденского озера. Вместе с ним в работе съезда участвовали и другие будущие «веховцы»: П.Б. Струве, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Б.А. Кистяковский. В посмертном сборнике памяти Франка близко знавший его А.В. Карташев оставил нам портрет Франка того времени: «Франка я встретил впервые в 1904 г. в редакции “Вопросов жизни”. При редких редакционных встречах я не переставал удивляться исключительному впечатлению, которое оставляла во мне его крупная, рослая фигура. Медлителен, неповоротлив, с тихим голосом. Бесстрастен, нерезв, нешутлив. Выразительно, лучисто улыбался лишь своими большими выпуклыми глазами. Казалось: вот такой был Адам. Такова природа первых восточных людей. Что-то по природе почтенное, даже величественное» (Карташев А.В. Идеологический и церковный путь Франка // Сб. памяти Семена Людвиговича Франка. Мюнхен, 1954. С. 69).

⁵ Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901–1905) // Путь. Международ. филос. журн. 1992. № 1(2). С. 285.

⁶ Там же.

⁷ Первый (Учредительный) съезд Конституционно-демократической партии прошел в Москве с 12 по 18 октября 1905 г.

(Манифест был обнародован 18 октября. – А.К.) я со всей Москвой пережил день глубокого счастья. Восторг был всеобщий – в самом точном смысле слова. Никогда не мог бы я поверить, чтобы русский человек мог быть столь экспансивным, чтобы русская улица могла бы так интенсивно реагировать на политические события. Я убедился также воочию, как глубоко заложены не только в обществе, но и в народе освободительные идеи... Говорят, что казаки в манеже целовались с народом»⁸. Впрочем, констатировал в конце того же письма Франк, «всеобщий восторг и единение» оказались недолгими: «Уже сегодня наступает *Katzenjammer* (похмелье – нем.); у меня по крайней мере: на моих глазах сегодня казаки и драгуны били толпу на Мясницкой – вот и свободная Россия»⁹.

Психологическое состояние Франка, лишённого в те дни идейного водительства еще не вернувшегося из эмиграции Струве, было неустойчивым и противоречивым. С одной стороны, он прекрасно видел неоднородность «революционного лагеря», и его человеческие симпатии были полностью на стороне так называемых «правых» – умеренных либералов-конституционалистов из числа деятелей земского и городского самоуправления: «Я получил глубокое убеждение, что теперь и в нашей среде... самыми симпатичными людьми, даже с точки зрения непосредственного морального впечатления, являются не “интеллигенты”-радикалы, а земцы и провинциалы»¹⁰. Франку, как и его старшему другу Струве, уже некоторое время откровенно претила экзальтированность революционной «интеллигентщины»: «Радикализм такой публики, как адвокаты и журналисты, есть фраза и рисовка»¹¹.

С другой стороны, Франк в те решающие дни считал необходимым сохранить монолитность «революционных рядов»: «Вся страна, вся улица раскололась на два лагеря – за казаков и против них. Черная сотня и казаки на одной стороне, народ, студенты, революционеры, рабочие, общество, конституционалисты на другой. Это носится в воздухе, это вы видите, слышите, нюхаете, как только выйдете на улицу»¹². Поэтому, полагал Франк, «политическая борьба налево и даже резко подчеркнутое политическое размежевание сейчас – колоссальная ошибка»¹³.

Увлеченный радикализмом, Франк даже позволил себе тогда упрекнуть «оторвавшегося от родины» Струве, который в эмигрантском «Освобождении» активно оппонировал «русским якобинцам». По мнению Франка, либералы смогут добиться своих целей только при опоре на народную революцию: «Т<ак> к<ак> размежевание принципиальное должно быть основано на признании философского либерализма, то если его произвести, вся партия не наберет и двух десятков людей. Это печально, но это факт... Вы скажете, тем более нужно пропагандировать эти идеи и бороться с якобинством. Конечно, но только в философских рассуждениях, п<отому> ч<то> в политической борьбе с якобинством сейчас мы провалимся с позором и треском»¹⁴.

⁸ Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901–1905). С. 291–292.

⁹ Там же. С. 292.

¹⁰ Там же. С. 293.

¹¹ Там же.

¹² Там же. С. 294.

¹³ Там же. С. 293.

¹⁴ Там же. С. 294. Франк, очевидно, полностью воспроизводил в те дни возобладавшую среди конституционных демократов логику лидера партии П.Н. Милюкова: «Идти соединением либеральной тактики с революционной угрозой... Врагов слева у нас нет», – см.: Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX вв. М., 2006. С. 27–47.

Однако уже в последней декаде ноября 1905 г. временное *Katzenjammer* сменилось у Франка стойким разочарованием в революционных методах борьбы. Прямолинейный радикализм, не достигнув положительных целей, спровоцировал контрреволюцию, породив крайнюю реакцию: «После дарования Конституции в России началось что-то невообразимое: полиция, черная сотня и казаки устраивают прямо какое-то нашествие варваров и истребление огнем и мечом. Надо думать, что наверху какая-то очень сильная кучка людей таким путем подставляет подножку Витте и конституции. Вообще настроение в России самое подавленное и смутное, и с каждым днем все больше начинает казаться, что Россия верными шагами идет к анархии и настоящей междуусобной войне. Во всяком случае, борьбе еще далеко не пришел конец, и впереди ждут, вероятно, еще большие ужасы»¹⁵ (из письма к Н.А. и П.Б. Струве от 22 октября 1905 г.); «Положение сейчас очень неопределенное, настроение смутное, в воздухе как-то пахнет кровью, разгромом, шаткостью всего – и конституции, и самой монархии – никто не знает, что принесет завтрашний день – и ко всему этому несомненная полная неподготовленность всего русского общества к ответственному делу активного устройства жизни»¹⁶ (из письма к супругам Струве от 1 ноября 1905 г.).

Возвращение из-за границы амнистированного Петра Струве вернуло Франку душевное равновесие и более точное уяснение политической ситуации: «С тех пор, как приехал П.Б. (Струве. – А.К.), – писал Франк оставшейся пока с детьми во Франции Нине Струве, – я еще сильнее, чем прежде, убедился, что он единственный мыслящий у нас политик и что у всех других собственно никаких практических политических идей в голове нет. П.Б. совершенно справедливо говорит, что вместо того, чтобы вотировать разные дешевые резолюции о недоверии и требовать учредительного собрания, конституционалисты должны были поставить ряд условий Витте и на этих условиях обеспечить ему поддержку. Витте несомненно пошел бы на это, т. к. он беспомощен»¹⁷. Вслед за Струве, Франк оказался на правом фланге кадетской партии, представители которого (В.А. Маклаков, М.В. Челноков и др.) оппонировали «милоковцам» и близко примыкали к «либеральным центристам» из других политических организаций: графу П.А. Гейдену, М.А. Стаховичу, М.М. Ковалевскому, князю Е.Н. Трубецкому и др.¹⁸.

Согласно «прозревшему» Франку, уникальная историческая возможность обрести искомую политическую свободу была упущена в России не столько по вине правительства, сколько из-за неадекватности самого «общества» – «из-за лени и инертности правых (в данном контексте – “умеренных”. – А.К.) и самомнения и доктринерства левых»¹⁹. «Я с грустью констатирую, – подводит итог Франк, – что интеллигенция не оказалась на высоте положения, и ради частью удобства, частью прямолинейности предала и предала Россию в самую опасную минуту»²⁰.

¹⁵ Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901–1905). С. 295.

¹⁶ Там же. С. 296.

¹⁷ Там же.

¹⁸ См.: Хайлова Н.Б. Либералы-центристы о проблемах партийного строительства в России в начале XX в. // Власть. 2012. № 11. С. 166–169; Жукова О.А. Национальная культура и либерализм в России (о политической философии П.Б. Струве) // Вопр. философии. 2012. № 3. С. 126–135.

¹⁹ Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901–1905). С. 297.

²⁰ Там же. Похоже, в те дни Франк в очередной раз оценил глубокую мысль А.И. Герцена, высказанную им в сочинении «С того берега» (этот короткий фрагмент под названием «Перед грозой. Разговор на палубе» очень любил и П.Б. Струве, да и вообще все русские либерал-консерваторы): «Вот откуда идет большая доля неустройства в нашей жизни... Мы лишнее

8 ноября 1905 г. Франк написал из Москвы новое письмо к Нине Струве в Париж, в котором впервые подробно обрисовал интеллигентский синдром «революционной левизны» – «иррационального, слепого поветрия», охватившего широкие круги русского образованного класса: «Чем больше я наблюдаю теперешнюю политическую жизнь, тем более она мне представляется в виде какого-то муравейника или улья, где вся жизнь движется не на разуме и сознательной воле, а на глубочайших и неискоренимых инстинктах, слепых побуждениях, привычках и традициях»²¹. Франк приводит при этом пример практического проявления этих «слепых стадных инстинктов», который наблюдал лично: «Я присутствовал при отвратительном зрелище стадности и трусости в союзе писателей, где все без исключения были поодиночке против забастовки... и все коллективно вотировали ей сочувствие»²². «Тут какой-то фатум, – делает печальный вывод Франк, – 50 лет все честные люди воспитывались в убеждении, что все радикальное хорошо, и теперь люди мыслящие, как только они сознают нелепость и ненужность какой-либо радикальной меры, начинают конфузиться, чувствуют себя неловко, молчат, трусят и уступают первому бесшабашному горлодеру»²³.

В этих обстоятельствах оказалось незавидным положение немногих «инакомыслящих» (к ним Франк причислял себя и своего друга Струве), которые «философски и принципиально стоят на другой почве, которые имеют собственную веру, дающую им смелость выступать против общественного мнения»: «Все “правые” (т. е. “умеренные”. – А.К.) исповедуют в сущности веру левых и только по темпераменту или тактическим соображениям не сходятся с ними. Поэтому и тактика их непринципиальная, и они постоянно делают уступки настроениям левых, – уступки, по существу недопустимые и практически ни к чему не приводящие, т. к. левых ничем не проймешь»²⁴. Вывод Франка крайне пессимистичен: «Общий разброд, общее смятение и глубокое одиночество людей, не поклоняющихся идолам и мыслящих самостоятельно, – таково наше теперешнее состояние»²⁵.

Тем не менее сразу после временного замирения революции С.Л. Франк, вслед за Струве, предпринял немало усилий по «выправлению», как им об этом казалось, интеллектуальных «вывихов» русского освободительного движения, стремясь насытить его глубокими культурными и философскими смыслами²⁶. Эта была работа публицистическая по преимуществу – в таких изданиях, как «Полярная звезда», «Политика и культура», «Русская мысль». Окончательно выкристаллизовалась и творческая «специализация» друзей-единомышленников: если Струве безусловно лидировал в актуальной поли-

требуем, лишнее жертвуем, пренебрегаем возможным и негодуем за то, что невозможное нами пренебрегает; возмущаемся против естественных условий жизни и покоряемся произвольному вздору... Мы не любим простого, мы не уважаем природу по преданию, хотим распоряжаться ею, хотим лечить заговариванием и удивляемся, что больному не лучше; физика нас оскорбляет своей независимой самобытностью, нам хочется алхимии, магии; а жизнь и природа равнодушно идут своим путем, покоряясь человеку по мере того, как он выучивается действовать их же средствами» (*Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1975. С. 239–240*).

²¹ Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901–1905). С. 298–299.

²² Там же. С. 299.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С. 300.

²⁶ См.: *Кара-Мурза А.А. Что такое российское западничество? Размышления участника конференции // Полис. Политические исследования. 1993. № 2. С. 90–96; Жукова О.А. История русской культуры и современность // Вопр. истории. 2006. № 8. С. 105–116.*

тической аналитике, то Франк, уже «прицеливающийся» в те месяцы к магистерской диссертации по философии, все более сосредотачивался на углубленном философском анализе социальной теории и практики.

Согласно воспоминаниям самого С.Л. Франка, «эпоха неверующей юности» закончилась у него примерно к 1907 г.²⁷ Официально он принял православие, позднее, в мае 1912 г., его крестил в своем храме при Ларинской гимназии²⁸ священник Константин Агеев – один из лидеров обновленческого движения в Русской православной церкви и активный участник Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества²⁹.

В 1907 г. в журнале «Русская мысль», редактируемом Струве, была опубликована теоретическая статья Франка «Философские предпосылки деспотизма»³⁰. В ней, отталкиваясь от запомнившейся ему удачной фразы князя Е.Н. Трубецкого в некрологе на убитого черносотенцами кадетского депутата М.Я. Герценштейна: «*понятия добра и зла заменились у нас понятиями левого и правого*»³¹, тридцатилетний Франк предпринял первую «философскую атаку» на абстрактный и, по его мнению, глубоко порочный принцип деления общественно-политической жизни на «*правое*» и «*левое*»: «Это суждение, обличающее в текущей политической жизни действие иезуитической морали, констатирует, конечно, бесспорный факт; но, к счастью или к несчастью, мотивом такого искажения нормальной и общечеловеческой нравственности является не простая разнузданность, безнравственность или ничем не оправдываемый партийный эгоизм, а нечто гораздо более глубокое и прочное – именно своеобразная нравственность, *целая специфическая моральная философия* (курсив мой. – А.К.)»³².

Эта философия, – полагает Франк, – могла бы открыто поднять перчатку, брошенную ей кн. Трубецким. Она сказала бы: «Да, понятия добра и зла тождественны с понятиями левого и правого. Ибо для нас, верующих и доподлинно знающих, что все «левое» полезно и служит для осуществления высшего блага, а все «правое» вредно ему и задерживает его осуществление, – для нас действительно нет иных мерил нравственности, кроме содействия всему «левому» и истребления всего «правого». Когда партия Бога противостоит партии сатаны, то над их спором нет никакой высшей инстанции, и все средства в этой борьбе святы и благи, раз они полезны Богу». Так рассуждал католицизм, так – открыто или молчаливо – рассуждают и современные католики демократической религии»³³.

«Против самого рассуждения нельзя ничего возразить, – продолжает Франк. – С точки зрения логики оно безупречно. Можно возражать только против его основной посылки – против отождествления какого-либо человеческого идеала, стремления с абсолютной святыней. Только признав, что человеку не дано знать сполна и целиком высшей правды, что в человеческой жизни нет непогрешимой инстанции, которая указала бы, где Бог и где сатана, – можно опровергнуть это искажение морали. Кто отверг эту основную

²⁷ Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 44.

²⁸ Домовая церковь св. мученицы Татианы, 6-я линия Васильевского острова (теперь – здание филологического факультета Санкт-Петербургского университета).

²⁹ См.: Аляев Г.Е. Петербургский период жизни и творчества Семена Франка // Соловьевские исслед. 2015. Вып. 2(46). С. 76.

³⁰ Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопр. философии. 1992. № 3. С. 114–127.

³¹ Трубецкой Е.Н. Убийство М.Я. Герценштейна // Моск. еженедельник. 1906. № 19. С. 12.

³² Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма. С. 126.

³³ Там же.

предпосылку, тому ясно, что служение Богу всегда более или менее субъективно, всегда зависит от недостоверного человеческого понимания Бога и потому не дает человеку права игнорировать свои обязанности по отношению к людям. Эти обязанности кладут преграду не только его личным, эгоистическим побуждениям, но и его высшим стремлениям к идеалу»³⁴. Эта идея – любой деспотизм всегда паразитирует на фанатической вере в осуществимость некоего положительного идеала – станет впоследствии одной из излюбленных тем Франка-философа – как в России, так и в эмиграции»³⁵.

С 1908 г., как вспоминал позднее С.Л. Франк, «я стал систематически пополнять пробелы моего философского образования, исподволь готовясь к сдаче магистерского экзамена. Одновременно завершилась эпоха моего интеллектуального и духовного формирования; именно к этому времени я окончательно уяснил себе основы моего собственного философского мировоззрения»³⁶. Зримым воплощением этого духовного сдвига стало участие Франка в знаменитом сборнике «Вехи» (1909), авторы которого поставили своей целью выявить и развенчать философские основания «интеллигентского социализма».

Чисто теоретически, как показал в своей «веховской» статье «Этика нигилизма» Франк, в основе социалистической веры лежит «утилитаристический альтруизм» – «стремление к благу ближнего»: «Но отвлеченный идеал абсолютного счастья в отдаленном будущем убивает конкретное нравственное отношение человека к человеку... Социалист – не альтруист... он любит уже не живых людей, а лишь свою идею – именно идею всечеловеческого счастья. Жертвуя ради этой идеи самим собой, он не колеблется приносить ей в жертву и других людей... Это чувство ненависти к врагам народа и образует конкретную и действительную психологическую основу его жизни. Так из великой любви к грядущему человечеству рождается великая ненависть к людям, страсть к устройению земного рая становится страстью к разрушению, и верующий народник-социалист становится революционером»³⁷.

Подводя итоги своему анализу, Франк в «Этике нигилизма» определил русского радикального интеллигента как «воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия».³⁸ «Если в таком сочетании признаков содержатся противоречия, – замечает Франк, – то это – живые противоречия интеллигентской души. Прежде всего, интеллигент и по настроению, и по складу жизни – монах. Он сторонится реальности, бежит от мира, живет вне подлинной исторической бытовой жизни, в мире призраков, мечтаний и благочестивой веры... Но, уединившись в своем монастыре, интеллигент не равнодушен к миру; наметив, из своего монастыря он хочет править миром и насадить в нем свою веру; он – воинствующий монах, монах-революционер. Все отношения интеллигенции к политике, ее фанатизм и нетерпимость, ее

³⁴ Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма. С. 127.

³⁵ Подробнее об этом процессе – превращении «высоких идей» в «тоталитарные идеологии» см.: Кара-Мурза А.А. Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Филос. журн. 2012. № 2(9). С. 27–44.

³⁶ Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // Франк С.Л. Непрочитанное... Ст., письма, воспоминания. М., 2001. С. 448–449.

³⁷ Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Сб. ст. о русской интеллигенции. М., 1990. С. 166–167. В 1980-х гг. «линию Франка» на углубленный философский анализ «мутации» эмансипаторского мышления русских радикалов в тоталитарную идеологию продолжила замечательная исследовательница «русских утопий» Виктория Атомовна Чаликова (1935–1991), к несчастью, рано ушедшая от нас, – см., напр.: Чаликова В. С Лениным в башке // Век XX и мир. 1990. № 8. С. 34–35.

³⁸ Франк С.Л. Этика нигилизма. С. 177.

непрактичность и неумелость в политической деятельности, ее невыносимая склонность к фракционным раздорам, отсутствие у нее государственного смысла – все это вытекает из монашески-религиозного ее духа, из того, что для нее политическая деятельность имеет целью не столько провести в жизнь какую-либо объективно полезную, в мирском смысле, реформу, сколько – истребить врагов веры и насильственно обратить мир в свою веру»³⁹.

Как мы знаем из мемуаров Франка, революционные события 1917 г., о большой вероятности которых он, увы, безуспешно, пророчествовал в течение целого десятилетия, стали причиной еще большего сдвига его идейно-политических позиций «вправо». При этом, в отличие от своего друга Струве, Франк с большой настороженностью воспринял уже «Февраль», хотя и попытался вместе со Струве издавать новый культурно-политический еженедельник «Русская свобода», в очередной раз ставящий задачу «победить революцию культурой»: «Это было как бы возрождением во вторую русскую революцию “Полярной звезды”, которую мы вместе (с П.Б. Струве. – А.К.) издавали одиннадцать лет до этого»⁴⁰. При этом Франк честно признавался: «У меня было тогда острое чувство бесполезности этого начинания; я говорил ему (Струве. – А.К.), что мы делаем безнадежную попытку листами “Русской свободы” заткнуть прорвавшуюся плотину огромного бушующего потока»⁴¹.

Закономерным итогом нового этапа эволюции политико-философских взглядов С.Л. Франка стало его участие в задуманном и собранном Струве сборнике «Из глубины»⁴², написанном группой «старых веховцев» и некоторых примкнувших к ним единомышленников по еще горячим следам большевистского переворота. Имя знаменитому сборнику, с большим трудом увидевшему свет, дало, как известно, название принципиальной статьи Семена Франка – «De profundis».

Основную вину за «русскую катастрофу» Франк и в 1918 г. продолжает возлагать на «разнуздавшую» массовые анархические инстинкты радикально-социалистическую интеллигенцию. Он, разумеется, признает, что «в народных массах в силу исторических причин накопился, конечно, значительный запас анархических, противогосударственных и социально-разрушительных страстей и инстинктов»⁴³. Но, с другой стороны, «в тех же массах были живы и большие силы патриотического, консервативного, духовно-здорового, объединяющего направления»⁴⁴.

«Весь ход так называемой революции, – приходит к выводу Франк, – состоял в постепенном отмирании, распылении, уходе в какую-то политически-бездейственную глущь народной души сил этого последнего порядка. Процесс этого постепенного вытеснения добра злом, света – тьмой в народной душе совершался *под планомерным и упорным воздействием руководящей революционной интеллигенции* (курсив мой. – А.К.)»⁴⁵. При всем избытке «взрывного материала», накопившегося в народе, «понадобилась полугодно-

³⁹ Франк С.Л. Этика нигилизма. С. 177–178.

⁴⁰ Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве. С. 484.

⁴¹ Там же. С. 484–485.

⁴² Из глубины. Сб. ст. о русской революции. М., 1991. Сборник редактировался П.Б. Струве, тайно приехавшим в Москву с «белого» юга России, в доме князей Гагариных на углу Поварской улицы и Мерзляковского переулка. Этот исторический дом, увы, был снесен в начале 1960-х гг. при прокладке Нового Арбата.

⁴³ Франк С.Л. De profundis // Из глубины. Сб. ст. о русской революции. М., 1991. С. 305.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

вая упорная, до иступления энергичная работа разнуздывания анархических инстинктов, чтобы народ окончательно потерял совесть и здравый государственный смысл и целиком отдался во власть чистокровных, ничем уже не стесняющихся демагогов»⁴⁶. При этом, «народная страсть в своей прямолинейности, в своем чутье к действенно-волевой основе идей лишь сняла с интеллигентских лозунгов тонкий слой призрачного умствования и нравственно-беспочвенных тактических дистинкций»⁴⁷.

Анализируя причины большевистской катастрофы, Франк обратил внимание на серьезное различие влияния на общественную жизнь радикальных идей на Западе и в России. В самом деле, с одной стороны, «Россия произвела такой грандиозный и ужасный по своим последствиям эксперимент всеобщего распространения и непосредственного практического приложения социализма к жизни, который не только для нас, но, вероятно, и для всей Европы обнаружил все зло, всю внутреннюю нравственную порочность этого движения»⁴⁸. Но, с другой стороны, очевидно, что в странах Запада «социализм» сыграл все-таки иную роль, нежели в России: «На Западе социализм лишь потому не оказал разрушительного влияния и даже, наоборот, в известной мере содействовал улучшению форм жизни, укреплению ее нравственных основ, что этот социализм не только извне сдерживался могучими консервативными культурными силами, но и изнутри насквозь был ими пропитан; короче говоря, потому, что это был нечистый социализм в своем собственном существе, а всецело буржуазный, государственный, несоциалистический социализм»⁴⁹. В России же, «при отсутствии всяких внешних и внутренних преград и чужеродных примесей, при нашей склонности к логическому упрощению идей и прямолинейному выявлению их действенного существа, социализм в своем чистом виде разросся пышным, махровым цветом и в изобилии принес свои ядовитые плоды»⁵⁰.

Итак, «внешне побеждая, социализм на Западе был обезврежен и внутренне побежден ассимилирующей и воспитательной силой давней государственной, нравственной и научной культуры. У нас же, где социализм действительно победил все противодействия и стал господствующим политическим устроением интеллигенции и народных масс, его торжество с неизбежностью привело к крушению государства и к разрушению социальных связей и культурных сил, на которых зиждется государственность»⁵¹. Таким образом, делает окончательный вывод Франк, «нас погубили не просто низкие, земные, эгоистические страсти народных масс, ибо эти страсти присущи при всяких условиях большинству людей и все же сдерживаются противодействием сил религиозного, морального и культурно-общественного порядка; нас погубило именно разнуздание этих страстей через прививку идейного яда социализма, искусственное накаление их до степени фанатической иступленности и одержимости и искусственная морально-правовая атмосфера, дававшая им свободу и безнаказанность»⁵². И сразу далее – излюбленная, не первый раз встречающаяся, но теперь уже отточенная Франком до афоризма, мысль: «Неприкрытое, голое зло грубых вожделений никогда

⁴⁶ Франк С.Л. De profundis. С. 305.

⁴⁷ Там же. С. 306.

⁴⁸ Там же. С. 307.

⁴⁹ Там же. С. 307–308.

⁵⁰ Там же. С. 308.

⁵¹ Там же.

⁵² Там же. С. 309–310.

не может стать могущественной исторической силой; такой силой оно становится, лишь когда начинает соблазнять людей лживым обликом добра и бескорыстной идеи».⁵³

В конце сентября 1922 г. Семен Людвигович Франк был выслан из Советской России на печально известном «философском пароходе» «Oberburgermeister Naken» (вместе с Н.А. Бердяевым, И.А. Ильиным, Б.П. Вышеславцевым, А.А. Кизеветтером, М.А. Осоргиным и др.). И в Германии, и позднее во Франции его параллельно с разработкой глубокой метафизической системы продолжает интересовать философия *политическая*, а также философия русской истории.

Свои тревоги за Россию и надежды на ее будущее «воскресение» С.Л. Франк продолжает связывать с внутренним перевоспитанием русской национальной «души». Оказавшись в Германии, он в уже в октябре 1922 г. писал своему старинному другу и единомышленнику П.Б. Струве, еще увлеченному «белой борьбой» и не оставлявшему надежды на союзников и «белый переворот», о своем неверии в «какие-либо механические меры излечения» и, напротив, о своей вере «в исцеление путем внутреннего перевоспитания в процессе самой революции, т. е. духовной реакции на длительный опыт революции»⁵⁴. «Обывательская мечта о возвращении, на следующий день после “переворота”, потерянного рая, – иронически писал Франк, – кажется нам наивной и ложной; для нас она совершенно тождественна с обнаружившимся уже как губительное заблуждение старым убеждением, что с падением “самодержавия” добрый русский народ установит рай земной»⁵⁵.

Вместе с тем Франк хорошо понимал, что очередной «механический переворот» неспособен решить фундаментальных российских проблем, лежащих в плоскости народной нравственности: «Существует некое органическое русское свинство, которое независимо от политической формы; и черный большевизм, который уже достаточно накопился и легко может возобладать после падения нынешней власти, будет свинством не лучшим, чем нынешний ее красный облик»⁵⁶. С другой стороны, отмечал Франк в цитируемом письме к Струве, «процесс революции, будучи грандиозным стихийным обнаружением этого исконного “русского свинства”, т. е. духовного недуга, есть вместе с тем – таково мое глубокое убеждение, которое может тебе показаться величайшей ересью, – болезнь роста и развития русского народа, нечто аналогичное тем явлениям духовного упадка, извращения и кризиса, которые сопровождают переход от детства к зрелости в индивидуальном организме»⁵⁷.

⁵³ Франк С.Л. De profundis. С. 310.

⁵⁴ Переписка П.Б. Струве и С.Л. Франка (1922–1925) // Вопр. философии. 1993. № 2. С. 123.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. В своих эмигрантских работах С.Л. Франк неоднократно писал и о том, что в глубинном смысле большевистская власть лишь на свой, «красный», манер воспроизводит пороки дореволюционного русского «черносотенства». Так, в «размышлениях о русской революции», опубликованных впервые в «Русской мысли» в 1923 г., он писал: «Тип старого русского администратора, презирающего всяческие сентименты и утонченности, равнодушного к праву и закону и водворяющего справедливость или воспитывающего людей попросту, с помощью палки и мордобоя, внутренне почти совпадает с типом “честного” большевистского комиссара» (Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972. С. 16).

⁵⁷ Переписка П.Б. Струве и С.Л. Франка (1922–1925). С. 123. Кстати, П.Б. Струве, похоже, несколько задетый иронией Франка, сразу же ответил на письмо друга: «Именно потому, что я сознаю “органичность” того, что произошло в России, я никакой “реакции” не боюсь. Никакая реакция, никакой “черный большевизм” не посягнет на то, на что посягнул крас-

Из эмигрантских политико-философских работ С.Л. Франка особого внимания заслуживает статья «По ту сторону “правого” и “левого”», написанная весной 1930 г. в Белграде, где Франк тогда читал двухмесячный курс лекций по приглашению все того же Струве, перебравшегося в 1928 г. из Парижа в столицу Королевства сербов, хорватов и словенцев и возглавившего там философское отделение «Русского научного института». Струве, живущий теперь в основном в Белграде, оставался соредктором издававшейся в Париже еженедельной газеты «Россия и славянство»⁵⁸, где и предложил Франку опубликовать «По ту сторону...» в нескольких газетных номерах. Франк, однако, не согласился разбивать статью – и без того весьма небольшую – на фрагменты. При посредничестве Н.А. Бердяева он отдал статью в парижский журнал-альманах «Числа», где статья и была напечатана в четвертой книжке за 1931 г.⁵⁹

Позднее сам Франк так писал об этой статье: «Я обосновывал в ней давно обдуманную и пережитую мной мысль, что перед лицом новейшего политического развития – я имел в виду коммунизм, фашизм и только что нарождавшийся тогда национал-социализм – понятия “правого” и “левого”, обычно употребляемые как некие имманентно-вечные категории политической жизни, собственно, совершенно устарели, стали беспредметными абстракциями, неадекватными актуально и подлинно существенным разногласиям между политическими направлениями»⁶⁰.

Действительно, Франк начинает свою статью с констатации того, что «еще недавно» вопрос: «что такое “правое” и “левое”? <...> был ясен для всякого политически грамотного человека»⁶¹. Для русской интеллигенции был абсолютно ясен и ответ на вопрос: «А какому из этих направлений следует сочувствовать?». По крайней мере, по мнению Франка, этот ответ «не возбуждал сомнений до 1917 и тем более до 1905 года»: «“Правое” – это реакция, угнетение народа, аракчеевщина, подавление свободы мысли и слова, произвол власти; “левое” – это освободительное движение, освященное именами декабристов, Белинского, Герцена, требования законности и уничтожения произвола, отмены цензуры и гонений на иноверцев, забота о нужде низших классов, сочувствие земству и суду присяжных, мечта о конституции»⁶². Или иначе: «“Правое” есть жестокость, формализм, человеконенавистничество, высокомерие власти; “левое” – человеколюбие, сочувствие всем “униженным и оскорбленным”, чувство достоинства человеческой личности, своей и чужой. Колебаний быть не могло; “у всякого порядочного человека сердце бьется на левой стороне”, как сказал Гейне. Ибо коротко говоря – “правое” было зло, “левое” – добро»⁶³.

Между тем, продолжает Франк, с годами, прошедшими после большевистского переворота, это ощущение ясности и определенности исчезло – «провалилось в какую-то бездну небытия, испарилось как дым», и «ныне-

ный большевизм: на хозяйственную автономию личности. Ибо основной смысл реакции, происходящей уже в России, и той, которая будет происходить и дальше, будет состоять в восстановлении хозяйственной автономии» (там же. С. 124). Очевидно, что в самом Струве «политик» и «экономист» (он был избран, как известно, академиком Российской Академии наук по специальности «экономика») всегда превалировали над «философом».

⁵⁸ Официальным редактором парижской еженедельной газеты «Россия и славянство» (1928–1933) был ближайший ученик П.Б. Струве еще по преподаванию в петербургском «Политехе», а позднее соратник по работе в Крыму у П.Н. Врангеля и затем в парижском «Возрождении» К.И. Зайцев, впоследствии – архимандрит Константин.

⁵⁹ Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Числа. 1930–1931. Кн. 4. С. 128–142.

⁶⁰ Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 157–158.

⁶¹ Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого». С. 128.

⁶² Там же.

⁶³ Там же.

шнему молодому поколению эта цельность чувств уже недоступна»: «Отчасти теперь в русской эмиграции (и отчасти и в самой России) “правое” и “левое” просто переменились местами: “левое” стало синонимом произвола, деспотизма, унижения человека, “правое” – символом стремления к достойному человеческому существованию; словом, правое стало добром, левое – злом». «За этим поворотом, – добавляет Франк, – скрывается другой, гораздо более значительный, хотя менее явственный: нарастает чувство непонятности, неадекватности, смутности самих определений “правого” и “левого”»⁶⁴.

Сам С.Л. Франк при этом признается: «В ранней молодости я был, как все русские молодые интеллигенты того времени, “крайним левым” – марксистом, социал-демократом. Потом в течений всей жизни постепенно “правел”, не дойдя, впрочем, до настоящей “правизны”, а тяготел скорее к “центру” между “правым” и “левым”... Революция 1917 года была для меня, как для всех русских людей, не утеревших совести и здравого смысла, непосредственным толчком к решительному “поправению”»⁶⁵.

По мере «духовного взросления», замечает Франк, в его сознании нарастал и другой процесс: «Сами понятия “правого” и “левого” начали становиться все более случайными, шаткими, теряли свой былой однозначный смысл; становились призрачными и неактуальными. В них ощущалось даже что-то оскорбительно-неуместное: человеку, тонущему в водовороте и пытающемуся спасти свою жизнь, не время думать, “правый” ли он или “левый”; человеку, попавшему в плен к разбойникам или сумасшедшим, не до партийной политики; человек, потерявший родину, потерял все – в том числе и ту почву, на которой он мог идти направо и налево»⁶⁶.

Некоторое время, добавляет Франк, услыша вопрос, «правый» он или «левый», он сам испытывал «странное чувство неловкости и недоумения». Однако через некоторое время, «поразмысливши над этим чувством», он пришел к убеждению, что в его «неспособности дать прямой ответ на вопрос» повинна «неопределенность» его «политического мировоззрения, а неуместность самого вопроса». «Теперь я предпочитаю, – пишет он, – вместо ответа на этот вопрос, со своей стороны спрашивать вопрошающего: “А вы сами причисляете себя к какой партии – к гвельфам или к гибеллинам?” Тогда я испытываю удовольствие привести вопрошающего в такое же замешательство, какое он причинил мне»⁶⁷.

В самом деле, рассуждает Франк, «мы привыкли употреблять слова “правый” и “левый” как понятия, которые, во-первых, имеют всем известный, точно определенный смысл и, во-вторых, в своей совокупности исчерпывают всю полноту возможных политических направлений и потому имеют всеобъемлющее значение каких-то вечных “категорий” политической мысли. Мы забываем, что эти понятия имеют лишь исторически обусловленный смысл, определенный своеобразием эпохи, в которой они возникли и действовали (или действуют), и что им рано или поздно суждено, как всем историческим течениям, исчезнуть, потерять актуальный смысл...»⁶⁸.

⁶⁴ Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого». С. 128.

⁶⁵ Там же. С. 128–129. Именно на эту фразу Франка в интересующем нас номере «Чисел» обратил критическое внимание в своей рецензии в «Современных записках» известный левый литератор-эмигрант М.А. Осоргин, который отмечал, что «Числа» «дают обильнейший и самый разнообразный материал, не склонны к политиканству (немного поперхнулись на С. Франке с его обязательством поправления для “всех русских людей, не утеревших совести и здравого смысла”)» (*Осоргин Мих.* Рец.: Числа. Кн. 4. Париж, 1930–1931 // *Соврем. зап.* 1931. № 46. С. 508).

⁶⁶ Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого». С. 129.

⁶⁷ Там же.

⁶⁸ Там же. С. 129–130.

Франк отмечает, что если брать понятия «правого» и «левого» «в совершенно формальном и общем смысле», то «можно разуметь под ними “консерватизм” и “реформаторство” в общесоциологическом смысле – с одной стороны, склонность охранять, беречь уже существующее, старое, привычное, и, с другой стороны, противоположное стремление к новизне, к общественным преобразованиям, к преодолению старого новым»⁶⁹.

Но даже в этом случае, гораздо более логичным, по мнению Франка, «было бы не двучленное, а трехчленное деление»: «Наряду со “староверами” и “реформаторами” должны найти себе место и те, кто сочетает обе тенденции, кто стремится к обновлению именно через его реформу, через приспособление его к новым условиям и потребностям жизни»⁷⁰. При этом, подчеркивает Франк, «такое не “правое” и не “левое”, а как бы “центральное” направление совсем не есть, как часто у нас склонны думать, какое-то эклектическое сочетание обоих первых направлений; оно качественно отличается от них тем, что, в противоположность им, его пафос есть идея полноты, примирения. Практически крайне важно, что различие в этом смысле между “правым” и “левым” *менее существенно*, чем различие между *умеренностью* и *радикализмом* (все равно – “правым” или “левым”) (курсив С. Франка. – А.К.)»⁷¹.

Мысль, высказанная Франком в белградской статье, разумеется, не нова. Еще в XIX в. о безусловном наличии самостоятельного, «срединного», «либерально-консервативного» направления общественной мысли говорили Н.М. Карамзин и кн. П.А. Вяземский (например, оценивая интеллектуальную позицию А.С. Пушкина)⁷², а вслед за ними и Б.Н. Чичерин, который сам себя аттестовал как «консервативного либерала». В XX столетии «классиком» «либерального консерватизма» можно считать старшего друга С.Л. Франка – П.Б. Струве.⁷³

Заслугой Франка в данном случае является развернутая констатация того, что «радикализм справа» и «радикализм слева» в своей сущности чрезвычайно схожи: «Сохранение наперекор жизни, во что бы то ни стало старого и стремление во что бы то ни стало переделать все заново сходны в том, что *оба не считаются с органической непрерывностью развития*, присущей всякой жизни, и потому вынуждены и *хотят действовать принуждением, насильственно* (курсив мой. – А.К.) – все равно насильственной ли ломкой или насильственным “замораживанием”. И всяческому такому, “правому” или “левому”, радикализму противостоит политическое умонастроение, которое знает, что насилие и принуждение может быть в политике только подсобным средством, но не может заменить собою естественного, органического, почвенного бытия»⁷⁴.

В статье «По ту сторону “правого” и “левого”» С.Л. Франк вернулся, таким образом, к уже не раз высказанной ранее мысли об *изоморфности*, взаимопроницаемости и взаимопревращении различных («разноцветных») видов тоталитаризма: «Замечательно также, что “черносотенство” (в обычном смысле), будучи доселе в каком-то отношении политическим антиподом “красного”, практически весьма часто обнаруживает свое духовное

⁶⁹ Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого». С. 130.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же.

⁷² См.: Кара-Мурза А.А. Тяжба о Карамзине: юбилейные заметки // *Вопр. философии*. 2016. № 12. С. 106–110.

⁷³ См.: Кара-Мурза А.А. «Концепция личной годности» П.Б. Струве: этапы развития // *Полит. концептология: журн. метадисциплинар. исслед.* 2014. № 2. С. 157–181.

⁷⁴ Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого». С. 130.

сродство с последним и близость к нему (как и обратно). Административный состав большевистской власти, преимущественно армии и полиции, был создан при существенном участии “черносотенства”. Лица “черного” образа мыслей, при всей непривычности для них некоторых “красных” идей, чувствуют часто некоторое эстетическое и духовное сродство с “красным” стилем и относительно легко с ним сживаются и его усваивают (связующим звеном здесь является господство грубого насилия в управлении и момент демагогии)»⁷⁵.

В этом контексте Франк высказывает ряд плодотворных социологических соображений относительно современной ему большевистской России: «Прежнему типичному частному приставу и исправнику или некультурному армейскому офицеру демократического происхождения неизмеримо легче приспособиться к советским порядкам и найти применение своим старым навыкам, чем профессору-либералу и даже чем культурному революционеру. В подлинной черни различие между “черным” и “красным” вообще становится почти неуловимым. Толпа, участвовавшая в былые времена в еврейских погромах и еще в 1915 году устроившая в Москве по мнимонациональным мотивам немецкий погром, есть та самая толпа, которая совершила большевистский переворот, громила помещиков и “буржуев”. С другой стороны, антисемитизм, эта традиционная черта “правого” умонастроения, стал, по достоверным известиям, общим достоянием коммунистической среды, и в особенности ее “левого” крыла. Типично “черный” национализм есть вообще характерная черта русского коммунизма, выражающаяся в его ненависти к “буржуазной” Европе»⁷⁶.

Прямым философским последователем Семена Франка, открыто деклариовавшим по отношению к нему свою преемственность, стал в отечественной культуре философ и религиовед Григорий Соломонович Померанц (1918–2013). В своей ранней, еще самиздатовской, работе «Проблема Воланда» он так прокомментировал основную идею статьи Франка «По ту сторону правого и левого»: «Не лучше ли отказаться от двоичной классификации? И Франк предлагает троичную. Белыми он называет либералов, сторонников самодержавия – черными, социалистов красными. Гражданская война описывается в этих терминах как коалиция белых и черных против красных. Но все коалиции неустойчивы, и возможны другие сочетания, например черносотенского с красногвардейским (пережив 1949 год, я охнул от восторга: какое предвидение!)»⁷⁷.

В самом начале 1990-х гг., в своей, пока заочной, интеллектуальной полемике с радикальным антикоммунистом (еще эмигрантом) А.И. Солженицыным, «умеренный», в духе Семена Франка, либерал Г.С. Померанц писал: «Где-то в большом, сложном, запутанном мире коммунисты так же вдохновляются борьбой со злом, как антикоммунисты. И антикоммунисты так же стерженеют, так же сатанеют от своего антикоммунизма, как коммунисты от своего антиимпериализма, антифашизма и т. п. И нельзя преодолеть зло, не избавившись от всех “анти”, от захлеба борьбы. “Антипалач” несет в себе заряд остервенения, который завтра породит нового палача. Нужно не “анти”, нужно “а”, т. е. “не” (ненасилие, недвойственность; с “не” начинаются многие превосходные идеи, с “анти” – ни одна)»⁷⁸.

⁷⁵ Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого». С. 138.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Померанц Г.С. Проблема Воланда // Померанц Г.С. Выход из трансa. М., 1995. С. 149–150.

⁷⁸ Померанц Г. Сон о справедливом возмездии (Мой затянувшийся спор) // Век XX и мир. 1990. № 11. С. 39.

Выход из этого фатального противостояния («или-или»), по мнению Померанца, один – отказ от бинарного мышления: «При двоичном мышлении – решает цвет... При троичном важнее оттенки»⁷⁹. Опираясь на новую, более богатую «символическую картину», представленную в эмигрантских работах С.Л. Франка, Померанц, мудрец и фронтовик, заявляет о своей собственной интеллектуальной идентичности: «Я могу сказать, что предпочитаю светлые тона, а розовое или голубое мне все равно; лишь бы не темное, лишь бы не крайность революции и контрреволюции. Разумеется, бывает положение, когда светлого выбора нет вовсе. Тогда приходится воевать за Сталина, чтобы не победил Гитлер. В рукопашной схватке жизненная задача сводится к “или – или”. Здесь справедлива бинарная логика (кто не с нами, тот против нас). Но и сражаясь, можно внутренне стоять выше сражения. И с этой внутренней высоты... видеть, как меняются оттенки партийных знамен. Как (на больших перегонах истории) то революция, то контрреволюция, то правое, то левое становятся относительным благом (светлеют, белеют) и как вчерашнее светлое темнеет»⁸⁰.

Мне думается, что Померанц, большой друг Института философии РАН, неоднократно выступавший на наших конференциях, посвященных «судьбам России», очень точно обозначил собственную родословную. Его ближайшим предшественником в отечественной культуре, несомненно, был Семен Людвигович Франк, который всю жизнь считал, что «существо человека лежит в его свободе»⁸¹, и следовал принципу, сформулированному им еще в момент перехода от марксизма, с его «классовой логикой», к христианскому либерализму, ставящему во главу угла примат индивидуальной, творческой личности: «Никакое счастье, никакое прочное устройство жизни невозможно при порабощении личности, этого творца всякого общественного прогресса...»⁸².

Список литературы

Аляев Г.Е. Петербургский период жизни и творчества Семена Франка // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 2 (46). С. 65–84.

Веги. Сборник статей о русской интеллигенции. М.: Новости, 1990. 216 с.

Герцен А.И. С того берега // Герцен А.И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Правда, 1975. С. 223–354.

Жукова О.А. История русской культуры и современность // Вопросы истории. 2006. № 8. С. 105–116.

Жукова О.А. Национальная культура и либерализм в России (о политической философии П.Б. Струве) // Вопросы философии. 2012. № 3. С. 126–135.

Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.: Новости, 1991. 344 с.

Кантор В.К. Семен Людвигович Франк: «Существо человека лежит в его свободе...» // Российский либерализм: идеи и люди / Под. общ. ред. А.А. Кара-Мурзы. М.: Новое издательство, 2007. С. 853–863.

Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX вв. М.: Институт философии РАН, 2006. 180 с.

Кара-Мурза А.А. Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Философский журнал. 2012. № 2 (9). С. 27–44.

⁷⁹ Померанц Г.С. Проблема Воланда. С. 150.

⁸⁰ Там же. С. 151.

⁸¹ См.: Кантор В.К. Семен Людвигович Франк: «Существо человека лежит в его свободе...» // Российский либерализм: идеи и люди. М., 2007. С. 853–863.

⁸² Франк С.Л. Государство и личность (по поводу 40-летия судебных уставов Александра II) // Новый путь. 1904. № 11. Ноябрь. С. 317.

Кара-Мурза А.А. «Концепция личной годности» П.Б. Струве: этапы развития // Политическая концептология: журнал метадисциплинарных исследований. 2014. № 2. С. 157–181.

Кара-Мурза А.А. Тяжба о Карамзине: юбилейные заметки // Вопросы философии. 2016. № 12. С. 106–110.

Кара-Мурза А.А. Что такое российское западничество? Размышления участника конференции // Полис. Политические исследования. 1993. № 2. С. 90–96.

Кара-Мурза А.А., Жукова О.А. Свобода и вера. Христианский либерализм в российской политической культуре. М.: Институт философии РАН, 2011. 184 с.

Карташев А.В. Идеологический и церковный путь Франка // Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Под ред. прот. о. Василия Зеньковского. Мюнхен: Б.и., 1954. С. 67–70.

Осоргин Мих. Рец.: Числа. Кн. 4. Париж, 1930–1931 // Современные записки. 1931. № 46. С. 505–508.

Переписка П.Б. Струве и С.Л. Франка (1922–1925) / Публ. М.А. Колерова и Ф. Буббайера // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 115–139.

Письма С.Л. Франка к Н.А. и П.Б. Струве (1901–1905) / Публ. М.А. Колерова // Путь. Международный философский журнал. 1992. № 1(2). С. 280–290.

Померанц Г.С. Проблема Воланда // *Померанц Г.С.* Выход из транс. М.: Юрист, 1995. С. 140–160.

Померанц Г.С. Сон о справедливом возмездии (Мой затянувшийся спор) // Век XX и мир. 1990. № 11. С. 35–45.

Трубецкой Е.Н. Убийство М.Я. Герценштейна // Московский еженедельник. 1906. № 19. С. 10–13.

Франк С.Л. Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк: Изд-во Чехова, 1956. 237 с.

Франк С.Л. Воспоминания о П.Б. Струве // *Франк С.Л.* Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 394–582.

Франк С.Л. Государство и личность (по поводу 40-летия судебных уставов Александра II // Новый путь. 1904. № 11. Ноябрь. С. 308–317.

Франк С.Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Числа. 1930–1931. Кн. 4. С. 128–142.

Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж: YMCA-Press, 1972. 242 с.

Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. 738 с.

Франк С.Л. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 114–127.

Хайлова Н.Б. Либералы-центристы о проблемах партийного строительства в России в начале XX в. // Власть. 2012. № 11. С. 166–169.

Чаликова В.А. С Лениным в башке // Век XX и мир. 1990. № 8. С. 33–39.

Critique of revolutionary consciousness in the work of Semyon Frank (140th anniversary of Frank's birth)

Alexey A. Kara-Murza

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: a-kara-murza@yandex.ru

In this paper, the author traces down the evolution of social and political ideas of the eminent Russian philosopher of the 20th century Semyon Ludvigovich Frank (1877–1950). As a young man, Frank had been an adherent of the Marxist variety of radical socialism; only the events of 1905–1907 led him, as well as other young intellectuals of his generation, such as Berdyaev, Bulgakov, Struve, Isgoev, Kistyakovski and others, to abandoning Marxism and positivism first for moderate Christian liberalism and then eventually for liberal conservatism. The immediate effect of the first Russian revolution on Frank was that

he became member of the Constitutional Democratic Party and took part in 1909 collection of essays *Vekhi* ('Landmarks'). The article, further on, contains a detailed analysis of the most important among Frank's writings in political philosophy, mainly intended to debunk the ideology of Russian revolutionary intelligentsia, such as *Philosophical prerequisites of Despotism* (1907), *The Ethics of Nihilism* (Frank's contribution to *Vekhi*, 1909), *De profundis* (an essay from the homonymous collection of 1918), and the emigrant publication *Beyond the Left and the Right* (1930).

Keywords: Russian philosophy, Semyon Frank, revolution, intelligentsia, radicalism, liberal conservatism, emigration

References

Alyayev, G. "Peterburgskii period zhizni i tvorchestva Semena Franka" [The Petersburg period of life and creativity of Semyon Frank], *Solov'evskie issledovaniya*, 2015, No. 2(46), pp. 65–84. (In Russian)

Chalikova, V. "S Leninyim v bashke" [With Lenin in the Head], *Vek XX i mir*, 1990, No. 8, pp. 33–39. (In Russian)

Frank, S. *Biografiya P.B. Struve* [P.B. Struve: A Biography]. New York: Chekhov Publ., 1956. 237 pp. (In Russian)

Frank, S. "Filosofskie predposylki despotizma" [Philosophical preconditions of despotism], *Voprosy filosofii*, 1992, No. 3, pp. 114–127. (In Russian)

Frank, S. "Gosudarstvo i lichnost' (po povodu 40-letiya sudebnykh ustavov Aleksandra II)" [State and Personality (About the 40th anniversary of the judicial charters of Alexander II)], *Novyi put'*, 1904, No. 11, pp. 308–317. (In Russian)

Frank, S. "Po tu storonu 'pravogo' i 'levogo'" [On the other side of 'right' and 'left'], *Chisla*, 1930–1931, No. 4, pp. 128–142. (In Russian)

Frank, S. *Po tu storonu pravogo i levogo* [On the other side of right and left]. Paris: YMCA-Press, 1972. 242 pp. (In Russian)

Frank, S. "Vospominaniya o P.B. Struve" [Memories on P.B. Struve], in: S. Frank, *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... Articles, letters, memories]. Moscow: Moscow School of Political Studies Publ, 2001, pp. 394–582. (In Russian)

Frank, S. *Russkoe mirovzrenie* [Russian worldview]. St.Petersburg: Nauka Publ., 1996. 738 pp. (In Russian)

Gerzen, A.I. "S togo berega" [From the other side], in: A. Gerzen, *Sobranie sochinenii* [Collected works], Vol. 3. Moscow: Pravda Publ., 1975, pp. 223–354. (In Russian)

Iz glubiny. Sbornik statei o russkoi revolyutsii [From the depths. A collection of articles on the Russian revolution]. Moscow: Novosti Publ., 1991. 344 pp. (In Russian)

Kantor, V. "Semen Lyudvigovich Frank: 'Sushchestvo cheloveka lezhit v ego svobodě...'" [Semyon Ludvigovitch Frank: 'The essence of man lies in his freedom...'], *Rossiiskii liberalizm: idei i lyudi* [Russian liberalism: ideas and people], ed. by A. Kara-Murza. Moscow: Novoe izdatel'stvo Publ, 2007, pp. 853–863. (In Russian)

Kara-Murza, A. "'Kontseptsiya lichnoi godnosti' P.B. Struve: etapy razvitiya" ['The concept of personality' of P.B. Struve: stages of development], *Politicheskaya kontseptologiya: zhurnal metadistsiplinarnykh issledovaniy*, 2014, No. 2, pp. 157–181. (In Russian)

Kara-Murza, A. "Chto takoe rossiiskoe zapadnichestvo? Razmyshleniya uchastnika konferentsii" [What is Russian Westernism? Reflections of the participant of a conference], *Polis. Politicheskie issledovaniya*, 1993, No. 2, pp. 90–96. (In Russian)

Kara-Murza, A. "Kak idei prevrashchayutsya v ideologii: rossiiskii kontekst" [How ideas turn into ideologies: the Russian context], *Filosofskii zhurnal*, 2012, No. 2(9), pp. 27–44. (In Russian)

Kara-Murza, A. "Tyazhba o Karamzine: yubileinye zametki" [Litigation Karamzin: anniversary notes], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 12, pp. 106–110. (In Russian)

Kara-Murza, A. *Intellektual'nye portrety. Ocherki o russkikh politicheskikh myslitelyakh XIX–XX vv.* [Intellectual portraits. Essays about Russian political thinkers of the XIX–XX centuries]. Moscow: Institute of Philosophy RAS Publ, 2006. 180 pp. (In Russian)

Kara-Murza, A. & Zhukova, O. *Svoboda i vera. Khristianskii liberalizm v rossiiskoi politicheskoi kul'ture* [Freedom and faith. Christian liberalism In Russian political culture]. Moscow: Institute of Philosophy RAS Publ, 2011. 184 pp. (In Russian)

Kartashev, A. "Ideologicheskii i tserkovnyi put' Franka" [The ideological and ecclesiastical way of Frank], *Sbornik pamyati Semena Lyudvigovicha Franka* [The Collection of memory of Simyon Lyudvigovich Frank], ed. by V. Zen'kovskii. München, 1954, pp. 67–70. (In Russian)

Khailova, N. "Liberaly-tsentristy o problemakh partiinogo stroitel'stva v Rossii v nachale XX v." [Liberal-centrists about the problems of party building in Russia in the early XX century], *Vlast'*, 2012, No. 11, pp. 166–169. (In Russian)

Kolerov, M. (ed.) "Pis'ma S.L. Franka k N.A. i P.B. Struve (1901–1905)" [Letters of S.L. Frank and P.B. Struve (1901–1905)], *Put' Mezhdunarodnyi filosofskii zhurnal*, 1992, No. 1(2), pp. 280–290. (In Russian)

Kolerov, M. & Boobbyer, Ph. (eds.) "Perepiska P.B. Struve i S.L. Franka (1922–1925)" [P.B. Struve's Correspondence with S.L. Frank (1922–1925)], *Voprosy filosofii*, 1993, No. 2, pp. 115–139. (In Russian)

Osorgin, M. "Review: Chisla. No. 4. Paris, 1930–1931", *Sovremennye zapiski*, 1931, No. 46, pp. 505–508. (In Russian)

Pomerantz, G. "Problema Volanda" [The problem of Woland], in: G. Pomerantz, *Vykhod iz transa* [Out of trance]. Moscow: Yurist Publ., 1995, pp. 140–160. (In Russian)

Pomerantz, G. "Son o spravedlivom vozmezdii (Moi zatyanutvshiisya spor)" [Dream of fair retribution (My long-running argument)], *Vek XX i mir*, 1990, No. 11, pp. 35–45. (In Russian)

Trubetskoy, E. "Ubiistvo M.Ya. Gertsenshteina" [The murder of M. Ya Herzenstein], *Moskovskii ezhenedel'nik*, 1906, No. 19, pp. 10–13. (In Russian)

Vekhi. Sbornik statei o russkoi intelligentsii [Vekhi. Collection of articles about the Russian intelligentsia]. Moscow: Novosti Publ., 1990. 216 pp. (In Russian)

Zhukova, O. "Istoriya russkoi kul'tury i sovremennost'" [The history of Russian culture and modernity], *Voprosy istorii*, 2006, No. 8, pp. 105–116. (In Russian)

Zhukova, O. "Natsional'naya kul'tura i liberalizm v Rossii (o politicheskoi filosofii P.B. Struve)" [National culture and liberalism in Russia (on the political philosophy of P. B. Struve)], *Voprosy filosofii*, 2012, No. 3, pp. 126–135. (In Russian)

*А.С. Цыганков
Т. Оболевич*

С.Л. ФРАНК О ПУГАЧЕВЕ КАК СИМВОЛЕ РУССКОЙ РЕВОЛЮЦИИ*

Цыганков Александр Сергеевич – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: m1dian@yandex.ru

Оболевич Тереза – Dr. hab., профессор, заведующая кафедрой философии религии. Папский университет Иоанна Павла II. Польша, 31-002, г. Краков, ул. Канонича, д. 9; e-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

В настоящей публикации вниманию читателя предлагается расшифровка и перевод ранее не введенного в научный оборот конспекта, сделанного С.Л. Франком на немецком языке при подготовке его лекции «Маркс и Пугачев» («Marx und Pugatschow»), который хранится в Бахметьевском архиве (Нью-Йорк, США). Данная лекция была прочитана Франком 15 ноября 1927 г. в стенах Русского научного института в Берлине. Во вступительной статье определяется место данного архивного материала в социально-философском наследии русского философа 20-х гг. прошлого столетия. Устанавливается структурная близость различных уже опубликованных текстов Франка и конспекта его лекции «Маркс и Пугачев». Анализируется использование философом таких имен-символов, как Маркс, Пугачев и Ленин. Так, кроме уже применявшегося Франком понятия «пугачевщина», посредством которого обозначался бессмысленный и беспощадный «русский бунт», имя-символ Пугачев указывает в архивном тексте также и на участников русского революционного движения – крестьян и солдат (казаков), представляющих собой «опосредующую» силу русской революции. Кроме того, Франк смотрит на Пугачева как на действительную историческую личность, воплотившую в себе уже в конце XVIII в. существенные черты русской революционности. В схожем символическом и конкретно-историческом смысле Франком была представлена и фигура Ленина – «объединителя Маркса и Пугачева». Во вступительной статье также обозначаются возможные основания, исходя из которых Франк, начиная со второй половины 20-х гг. прошлого столетия, уделяет в своих немецкоязычных публикациях и выступлениях большое внимание революционной тематике.

Ключевые слова: архивное наследие Франка, русская философия в эмиграции, русская революция, Пугачев, Маркс, Ленин

* Материал подготовлен в рамках реализации гранта «Наука, философия и политика в русской религиозной мысли» при поддержке Национального центра науки Республики Польша, УМО–2014/15/B/HS1/01620.

Так случилось, что 140-летие со рождения С.Л. Франка совпало в этом году со 100-летним юбилеем двух русских революций, тех революций, которые выступили водоразделом как для истории страны в целом, так и для личной истории многих отечественных мыслителей. За Февралем, по итогам которого Франк стал профессором в Саратовском университете, пришел Октябрь, окончательная победа которого в том числе ознаменовалась высылкой из страны части русской философской интеллигенции, в чьих рядах оказался и Семен Людвигович. Жизнь Франка в эмиграции была сопряжена с тяжелым материальным положением, а зачастую и с прямой угрозой для жизни, последнее стало в особенности актуально после прихода к власти в Германии национал-социалистов. Однако, несмотря на все материальные и духовные потрясения, Франк не только не оставил своих философских исследований, но и создал в это время большое количество произведений, которые можно рассматривать в качестве его программных работ. К ним относятся «Духовные основы общества», «Непостижимое», «С нами Бог», «Свет во тьме» и «Реальность и человек». Конечно, он не смог обойти своим вниманием и проблему русской революции, в осмыслении которой Франк имел возможность опираться на свой личный опыт.

Отдельное место революция занимает в работах Франка периода 20–30-х гг. прошлого столетия, когда философ пытался осмыслить и концептуализировать те события и явления, которые он наблюдал на своей родине. В первую очередь следует упомянуть книгу «Крушение кумиров» (1923), «Из размышлений о русской революции» (1923), «Религиозно-исторический смысл революции» (1924), «Большевизм и коммунизм как духовные явления» (1925), а также более ранний текст Франка, написанный им вскоре после октябрьских событий и озаглавленный «De Profundis» (1918).

К теме революционности и русской революции также примыкает и ранее не введенный в научный оборот немецкоязычный конспект лекции «Маркс и Пугачев» («Marx und Pugatschow»), которая была прочитана Франком 15 ноября 1927 г. в Русском научном институте. Проблема датировки данного текста решается при помощи эмигрантской газеты «Руль», где в том числе публиковались анонсы различных лекций. Так, в одном из ноябрьских номеров за 1927 г. сообщается, что «с понедельника, 14 ноября начинается чтение цикла лекций Русск. Научн. Института на немецк. яз. В течение недели состоятся следующие лекции: <...> Вторн., 15 ноября, С.Л. Франк – “Маркс и Пугачев”»¹.

На данный момент конспект лекции «Маркс и Пугачев» хранится на базе Бахметьевского архива Колумбийского университета (США) в 12 коробке, в папке с надписью:

Frank, Semen Liudvigovich,

Marx und Pugatschow

n.p., n.d.

a. ms., 4 p. (lecture)

Архивный материал, который предлагается вниманию читателя в данной публикации, состоит из четырех листов, написанных карандашом и чернилами. Значительная часть текста была зачеркнута Франком. По всей вероятности, первоначально конспект лекции был написан чернилами, однако потом чем-то не устроил философа и его большая часть была зачеркнута карандашом и написана заново. Так, полностью карандашом написана первая страница, согласно нумерации самого Франка, и третья, в то время как вторая и

¹ Руль. 1927. Ноябрь № 2117. С. 7.

четвертая, написанные чернилами, были практически полностью перечеркнуты. При этом на полях можно видеть также дополнения, корректировки к тексту, написанному чернилами, которые Франк сделал, по всей видимости, до того, как решил окончательно отказаться от первого варианта и практически заново написать текст карандашом. В публикации приводится только тот текст и его перевод, который был оставлен самим Франком с сохранением авторских подчеркиваний и добавлений, сделанных на полях.

На актуальность социально-философских проблем для Франка осенью 1927 г. указывает письмо, которое было отправлено им 8 ноября 1927 г. Н.А. Бердяеву. Франк сообщает: «...в прошлом письме, в котором я Вам послал план “Социальной философии” для УМСА, я забыл еще прибавить, что кроме этой книги, я бы мог написать для УМСА популярную брошюру листа в 2–3 на тему о “материализме”, специально для молодежи, захваченной советским или полусоветским образом мысли или современным практицизмом»². В этом же послании Семен Людвигович упоминает о том, что «у нас в Берлине этот тип начинает прямо преобладать среди молодежи “младшего возраста” (кончающих гимназистов и начинающих студентов), и нужда в такой книге, по-моему, большая»³. Из приведенных фрагментов можно видеть, что одной из своих ведущих целей в это время Франк считает цель педагогическую, просветительскую. Она направлена против «советского или полусоветского» образа мысли у молодежи. Иными словами, философ стремится изменить уже сложившиеся мнения, неистинные, как ему представляется, суждения относительно советской власти. По всей вероятности, подобный мотив мог присутствовать и в берлинской лекции о Марксе и Пугачеве, не случайно за неделю до своего выступления Франк отмечает «советский» образ мысли именно у молодежи, студенчества. Так, уже в самом начале конспекта лекции «Маркс и Пугачев» Франк делает выпад против позиции, занятой общественным мнением по отношению к русской революции, которое, как указывает мыслитель, «не склонно к размышлению, к философствованию, удивлению»⁴. Здесь стоит отметить, что с симпатией к власти большевиков Франк в 20-е гг. столкнулся не только в студенческих кругах, но и, к примеру, в ходе своей переписки с А. Эйнштейном весной 1929 г.⁵ Однако и здесь в итоге русскому мыслителю в какой-то степени удалось переубедить знаменитого физика. Текст лекции «Маркс и Пугачев» также укладывается в ту волну, на которой, начиная со второй половины 1920-х гг., Франк публикует большое количество немецкоязычных статей о достижениях русской культуры, отечественных писателях, мыслителях, старцах, а также читает лекции на эту тему⁶. В них философ пытается показать, что русская революция со всеми ее ужасами не есть истинное выражение русского национального духа. «Обращение Франка к “русской” тематике объясняется стремлением из любви и сострадания к своему народу защитить его от подобных ошибочных определений и ассоциаций»⁷.

² «В Берлине Вы объективно нужнее»: С.Л. Франк и Н.А. Бердяев в 1927 г. Фрагмент из неизданной переписки // Самопознание. 2016. № 6. С. 62–63.

³ Там же. С. 63.

⁴ *Frank S.L. Marx und Pugatschow. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 12.*

⁵ Подробнее см.: *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М., 2017. С. 121–122.

⁶ Подробнее см.: *Назарова О.А.* Философия истории Семена Людвиговича Франка // *Вопр. философии.* 2009. № 1. С. 125–136.

⁷ Там же. С. 130.

Говоря же в целом о месте публикуемых архивных материалов в социально-философском наследии Франка периода 20-х гг., где речь идет о русской революции, стоит отметить, что в конспекте лекции «Маркс и Пугачев» представлены идеи, которые философ уже высказывал в своих более ранних сочинениях. К примеру, мысль о том, что причина русской революции во многом коренилась в том, что «поблек» авторитет царя, Франк обозначил уже в работе «Из размышлений о русской революции», где писал: «...монарх постепенно в глазах народа переставал возвышаться над противоречиями жизни, в качестве высшей, над сословной, религиозно-освященной инстанции, и все более сливался с самим порядком, с “властью господ”, которую народ ненавидел и которой противостояла мечта о собственном, мужицком царстве»⁸. В целом же данное явление «дефетишизации» царской власти может рассматриваться как одно из проявлений русского нигилизма, говорить о котором Франк начал уже в своей статье для сборника «Вехи» в 1909 г. Таким образом, распад России «первоначально произошел в умах людей – в сознании интеллектуальной элиты, которая вместо того, чтобы открывать народу новые перспективы, ввергла страну в руины»⁹. Сама же революция в этом случае выступает явлением «духовного порядка»¹⁰. Не новым является и указание, которое дает Франк в своей лекции, на то, что после реформ Петра I Россия становится как бы разделенной на «две нации», между которыми зияет «духовная пропасть». Русский мыслитель во многом продолжает славянофильскую идею о том, что «западноевропейская культура <...> не отвечает русской сути, что Петр повредил России»¹¹. Во многом это привело к тому, что «для русского мужика барин был не только “эксплуататором”, но – что, быть может, гораздо важнее – “барин”, со всей его культурой и жизненными навыками, вплоть до платья и внешнего обличья, был существом чуждым»¹². Типичным для франковского осмысления истоков русской революции является также отсылка к разным типам религиозности, присущим Западу и России: «западной и восточной религиозности»¹³. «В то время, как на Западе религиозное творчество с самого начала вложилось в дело внешнего жизненного строительства и восприятие христианства означало для западных народов вступление в суровую теократическую школу морального, государственного и гражданско-правового воспитания, – пишет философ в своей работе 1924 г., – в России великая духовная энергия, почерпаемая из безмерной сокровищницы православной веры, шла едва ли не целиком в глубь религиозного развития духа, почти не определяя эмпирическую периферию жизни»¹⁴. Подобная специфика восточной, русской религиозности была отмечена Франком уже в его работе 1918 г. «De Profundis»: «...русское религиозное сознание постепенно уходило от жизни и из жизни, училось и учило терпеть и страдать, а не бороться и творить жизнь»¹⁵, хотя здесь он пока не противопоставлял ее западной религиозности. Схожая характеристика «двух типов

⁸ Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. № 4. С. 213.

⁹ Люкс Л. Соблазны утопизма: споры мыслителей «первой» русской эмиграции о причинах и последствиях тоталитарных революций XX в. Eichstätt, 2015. С. 12.

¹⁰ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Мюнхен, 1967. С. 13.

¹¹ Кантор В.К. Русская революция, или Вера в кумиры (размышление над книгой С.Л. Франка «Крушение кумиров») // Вопр. философии. 2009. № 1. С. 118.

¹² Франк С.Л. Из размышлений о русской революции. С. 212.

¹³ Frank S.L. Marx und Pугatschow.

¹⁴ Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции. С. 24. См. также: Франк С.Л. Из размышлений о русской революции. С. 220.

¹⁵ Франк С.Л. De Profundis // Из глубины. Сб. ст. о русской революции. М., 1990. С. 266.

христианства» появляется у Франка и в его немецкоязычном курсе под названием «Русские мыслители» («Russische Denker»), который был прочитан в Берлинском университете в 1930 г. Там Франк, говоря о П.Я. Чаадаеве, отмечает, что есть: «...два типа христианства. – Восточное и Западное. – Чистота, отстраненность и до сих пор бесплодность. – Сила, культурное влияние, но привязанность к миру. – Аскетическое и деятельное христианство»¹⁶. В качестве последнего важного момента, который носит структурный характер для франковского осмысления революции, следует назвать ведущую роль крестьян и солдат, которые, согласно Франку, превращают русскую революцию в «крестьянское восстание»¹⁷. Так, еще в «Крушении кумиров» в качестве одной из причин триумфа октябрьской революции Франк обозначил следующий факт: «...когда в душах интеллигенции, начиная с 1905 года, этот (революционный) пыл начал уже потухать, и в особенности когда интеллигенция в октябре 1917 года в ужасе и смятении отшатнулась от зажженного ею же пожара, огонь этой веры перешел в души простых русских мужиков, солдат и рабочих»¹⁸. Особую значимость это высказывание имеет в свете утверждения английского исследователя Ф. Буббайера, согласно которому в «Крушении кумиров» Франк предпринял попытку «определить причины трагических событий в России и наметить некий новый путь»¹⁹.

Оригинальным в публикуемом тексте представляется использование символического имени Пугачева для обозначения «вспомогательной, опосредующей» силы русской революции, а также самого образа исторической личности предводителя крестьянского восстания. Термин «пугачевщина» встречается уже в работе Франка 1918 г., где он использовался в качестве обозначения способности русского мужика к бессмысленным, иступленным погромам и содержал в себе аллюзию на фрагмент из текста «Капитанской дочки» А.С. Пушкина²⁰. Однако в немецкоязычной лекции имя «Пугачев» используется в качестве символа, содержание которого как минимум двойственно: Пугачев и пугачевщина как символ мужицкого бунта и Пугачев как символ «вспомогательной, опосредующей» силы русского крестьянства и солдат. Кроме того, в тексте лекции Франк обращается к Пугачеву также как к реальной исторической личности, в чьем восстании конца XVIII в. уже проявились сущностные черты русской революционности. В этой связи Франк отмечает в конспекте лекции: «...крестьянский – и казацкий царь. Большие успехи, массовый переход крестьян и солдат»²¹. Тут же указывается на то, что Пугачев выдает себя за Петра III и тем самым как бы по праву пытается претендовать на власть, что выражает такую черту крестьянской души, как «стремление к управлению, свободному самоопределению»²².

Однако в качестве символического имени в конспекте лекции фигурирует и «работает» не только имя Пугачева, но также и имена Маркса и Ленина. Так, Маркс, под именем которого подразумевается его учение, рассматривается в противопоставлении со «старой Россией», где ему с объективной, со-

¹⁶ Франк С.Л. Чаадаев (фрагмент из лекционного курса Russische Denker) // Logos i Ethos. 2016. Т. 43. С. 47.

¹⁷ Frank S.L. Marx und Pugatschow.

¹⁸ Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 122.

¹⁹ Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. М., 2001. С. 151.

²⁰ О Пугачеве в контексте «Капитанской дочки» А.С. Пушкина Франк упоминает и в своей работе «Духовный мир Пушкина». См.: Франк С.Л. Духовный мир Пушкина // Вторая навигация. 2015. № 13. С. 231–277.

²¹ Frank S.L. Marx und Pugatschow.

²² Ibid.

циально-экономической точки зрения нет места. И тогда возникает тот самый «ворон» из приводимого русским мыслителем пророчества Пугачева, по имени Ленин, который становится объединителем «Маркса и Пугачева»²³. Стоит отметить, что так же, как в случае Пугачева, Франк говорит о Ленине не только как о символе, т. е. как о мыслительной модели, в которой совместились иррациональные стремления русского крестьянства и элементы марксизма, но и как об исторической личности. Ленину так же, как и Пугачеву, удалось привлечь своими лозунгами крестьян и солдат (в случае Пугачева казаков) и развернуть «классовую борьбу против господ». Благодаря подобному обращению к фигуре Пугачева Франку удается наглядно продемонстрировать своей аудитории то основание, по причине которого «марксизм» нашел «отклик в крестьянских душах»²⁴, а также показать в известной мере историческую закономерность, предопределенность возникновения подобного «отклика». Здесь стоит согласиться с утверждением О.А. Назаровой, согласно которому «подход Франка к анализу революции характеризуется отказом от объяснения ее как чего-то случайного, наносного, поверхностного»²⁵. Из подобного духовно-исторического основания возникает, как указывает Франк, «...искажение марксизма у Ленина на пугачевский лад. Непосредственное восстание, механический переворот, захват власти. – Эволюционное в экономическом учении марксизма было выброшено за борт (кроме классовой борьбы)»²⁶. Стоит сказать, что о подобном пренебрежении Лениным эволюционной составляющей марксизма, которая берет свой исток еще в философии Гегеля, Франк говорил перед немецкоязычной аудиторией также и в ходе своего выступления на радио Би-Би-Си в 1946 г. Там Франк отмечал: «... одному из **русских** марксистов фанатически-революционного темперамента было суждено – по причине **сознательного** пренебрежения этой **другой**, эволюционистской идеей учения Маркса – логически развить и *применить* в политической практике **механический**, и вместе с тем, **революционный** элемент марксизма»²⁷.

В заключение хотелось бы отметить, что публикуемый архивный материал самим автором в первую очередь был предназначен для чтения перед аудиторией и по этой причине представляет собой скорее набросок, «чертеж», в котором была схвачена именно общая структура франковской мысли, а не вся ее полнота. Однако даже подобный набросок имеет не только сугубо историко-философский интерес, но также является оригинальной попыткой осмысления истоков и основных движущих сил революционных событий в России столетней давности.

Список литературы

Буббайер Ф. С.Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа / Пер. с англ. Л.Ю. Панфиной. М.: РОССПЭН, 2001. 328 с.

«В Берлине Вы объективно нужнее»: С.Л. Франк и Н.А. Бердяев в 1927 г. Фрагмент из неизданной переписки / Публ. А. Гапоненкова // Самопознание. 2016. № 6. С. 61–65.

²³ Frank S.L. Marx und Pugatschow.

²⁴ Ibid.

²⁵ Назарова О.А. Философия истории Семена Людвиговича Франка. С. 125.

²⁶ Frank S.L. Marx und Pugatschow.

²⁷ Оболевич Т., Цыганков А.С. Франк о русском марксизме. Приложение: С.Л. Франк. Живая Европа: Происхождение и сущность русского марксизма // Вопр. философии. 2017. № 6. С. 100.

Кантор В.К. Русская революция, или Вера в кумиры (размышление над книгой С.Л. Франка «Крушение кумиров») // Вопр. философии. 2009. № 1. С. 109–124.

Кантор В.К. Петр Струве: Великая Россия, или Утопия, так и не ставшая реальностью // Вестн. рус. христиан. гуманитар. акад. 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 161–178.

Люкс Л. Соблазны утопизма: споры мыслителей «первой» русской эмиграции о причинах и последствиях тоталитарных революций XX в. Eichstätt: Zentralinstitut für Mittel- und Osteuropastudien, 2015. 211 с.

Назарова О.А. Философия истории Семена Людвиговича Франка // Вопр. философии. 2009. № 1. С. 125–136.

Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: ББИ, 2017. 202 с.

Оболевич Т., Цыганков А.С. Франк о русском марксизме. Приложение: С.Л. Франк. Живая Европа: Происхождение и сущность русского марксизма // Вопр. философии. 2017. № 6. С. 92–104.

Франк С.Л. Духовный мир Пушкина / Пер. с нем. О.А. Назаровой // Вторая навигация. 2015. № 13. С. 231–277.

Франк С.Л. Из размышлений о русской революции // Новый мир. 1990. № 4. С. 207–225.

Франк С.Л. Крушение кумиров // Франк С.Л. Соч. М.: Правда, 1990. С. 113–182.

Франк С.Л. Религиозно-исторический смысл русской революции // Мосты. Мюнхен: Товарищество зарубежных писателей, 1967. С. 7–32.

Франк С.Л. Чаадаев (фрагмент из лекционного курса *Russische Denker*) / Публ., пер. с нем. и коммент. А.С. Цыганкова // Logos i Ethos. 2016. Т. 43. С. 35–48.

Франк С.Л. De Profundis // Из глубины. Сборник статей о русской революции. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1990. С. 251–269.

Frank S.L. Marx und Pugatschow. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 12.

Semyon Frank on Pugachev as a symbol of Russian revolution

Appendix: S.L. Frank. Marx and Pugachev (Marx und Pugatschow)*

Alexander S. Tsygankov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: m1dian@yandex.ru

Teresa Obolevitch

The Pontifical University of John Paul II. 9 Kanonicza St., Kraków, 31-002, Poland; e-mail: tereza.obolevich@upjp2.edu.pl

In this publication, we present (in a Russian translation from German) the transcript of Semyon Frank's lecture notes entitled *Marx und Pugachev* (orig. **Marx und Pugatschow**), stored in the Bakhmeteff Archive in New York, USA. The lecture was delivered by Frank on 15 November 1927 at the Russian Scientific Institute in Berlin. The essay which serves an introduction to this publication defines the place which belongs to this manuscript text among the works on social and political philosophy Frank completed in 1920s, in the aftermath of the Russian Revolution of 1917. It can be shown that throughout his entire output of this period, including the notes on *Marx and Pugachev*, Frank attaches to such names as Marx, Pugachev and Lenin a symbolic meaning. While even before this lecture Frank did use the word *Pugachevshchina* ('Pugachevism') as a general name for the particularly atrocious, blindfold kind of

* The present publication has been prepared with the financial support from the National Centre for Science of the Republic of Poland under the grant UMO–2014/15/B/HS1/01620: Science, Philosophy and Politics In Russian Religious Thinking.

uprising common in Russian history, here Pugachev himself becomes a symbolic name for peasants and soldiers (Cossacks) who participate in the revolutionary movement and in whom Frank recognizes the ‘mediating force’ of the revolution. On the other hand, Pugachev remains for Frank a historical figure who in late 18th century already became an embodiment of many significant aspects of the Russian revolutionary type. A similar symbolic quality Frank also conveys to the figure of Lenin who is regarded by him as an ‘amalgamation of Marx and Pugachev’. The introductory essay examines the possible reasons why from mid-1920s onward the reflections on revolution gain Semyon Frank’s German-language writings an increasing weight.

Keywords: archival heritage of Semyon Frank, Russian philosophy in emigration, Russian revolution, Pugachev, Marx, Lenin

References

Boobbyer, Ph. *S.L. Frank. Zhizn' i tvorchestvo russkogo filosofa* [S.L. Frank. The life and work of a Russian philosopher], trans. by L. Pantina. Moscow: ROSSPEN Publ., 2001. 328 pp. (In Russian)

Frank, S. “Chaadaev (fragment iz lekcionnogo kursa Russische Denker)” [Chaadaev (fragment from the lecture course of Russische Denker)], ed. and trans. by A. Tsygankov, *Logos i Ethos*, 2016, No. 43, pp. 35–48. (In Russian)

Frank, S. “De Profundis”, *Iz glubiny. Sbornik statej o russkoj revoljucii* [From the depth. Collection of articles on the Russian Revolution]. Moscow: Moscow St. Univ. Publ., 1990, pp. 251–269. (In Russian)

Frank, S. “Duhovnyj mir Pushkina” [Spiritual World of Pushkin], trans. by O. Nazarova, *Vtoraja navigacija*, 2015, No. 13, pp. 231–277. (In Russian)

Frank, S. “Iz razmyshlenij o russkoj revoljucii” [From Reflections on the Russian Revolution], *Novyj mir*, 1990, No. 4, pp. 207–225. (In Russian)

Frank, S. “Krushenie kumirov” [The Crash of the Idols], in: S. Frank, *Sochinenija* [Compositions]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 113–182. (In Russian)

Frank, S. “Religiozno-istoricheskij smysl russkoj revoljucii” [The religious-historical meaning of the Russian revolution], *Mosty* [Bridges]. Munich: Tovarishhestvo zarubezhnyh pisatelej Publ., 1967, pp. 7–32. (In Russian)

Frank, S. *Marx und Pugatschow*. Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library. Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 12.

Gaponenkov, A. “‘V Berline Vy obektivno nuzhnee’: S.L. Frank i N.A. Berdjaev v 1927 g. Fragment iz neizdannoj perepiski” [‘In Berlin, you are objectively more necessary’: S.L. Frank and N.A. Berdyaev in 1927. A fragment from unreleased correspondence], *Samopoznanie*, 2016, No. 6, pp. 61–65. (In Russian)

Kantor, V. “Russkaja revoljucija, ili Vera v kumiry (razmyshlenie nad knigoj S.L. Franka ‘Krushenie kumirov’)” [The Russian Revolution, or Belief in Idols (Reflection on the Book of S.L. Frank ‘The Crash of the Idols’)], *Voprosy filosofii*, 2009, No. 1, pp. 109–124. (In Russian)

Kantor, V. “Petr Struve: Velikaya Rossiya, ili Utopiya, tak i ne stavshaya real’nost’yu” [Petr Struve: the Great Russia, or an Utopia that has not Come into Being], *Vestnik russkoj khristianskoj gumanitarnoi akademii*, 2010, Vol. 11, No. 4, pp. 161–178.

Ljuks, L. *Soblazny utopizma: spory myslitelej ‘pervoj’ russkoj jemigracii o prichinah i posledstvijah totalitarnyh revoljucij XX v.* [The temptations of utopianism: the arguments of the thinkers of the ‘first’ Russian emigration about the causes and consequences of the totalitarian revolutions of the 20th century]. Eichstätt: Zentralinstitut für Mittel- und Osteuropastudien, 2015. 211 pp. (In Russian)

Nazarova, O. “Filosofija istorii Semena Ljudvigovicha Franka” [The philosophy of the history of Semen Lyudvigovich Frank], *Voprosy filosofii*, 2009, No. 1, pp. 125–136. (In Russian)

Obolevich, T. & Tsygankov, A. “Frank o russkom marksizme. Prilozhenie: S. L. Frank. Zhivaja Evropa: Proishozhdenie i sushnost’ russkogo marksizma” [Frank about Russian Marxism. Appendix: S. L. Frank. Living Europe: The Origin and Essence of Russian Marxism], *Voprosy filosofii*, 2017, No. 6, pp. 92–104. (In Russian)

Obolevich, T. *Semen Frank. Shtrihi k portretu filosofa* [Simon Frank. Strokes to the portrait of the philosopher]. Moscow: BBI Publ., 2017. 202 pp. (In Russian)

S.L. Frank. Marx und Pugatschow

Die große Welt, die s[o]g[enannte] öff[entliche] Meinung hat sich an die r[ussische] Rev[olution] so gewöhnt, dass sie sie einfach als eine feststehende Tatsache hinnimmt. – Bestehendes, Tatsachen imponieren; Tatsachenverehrung. – Die öff[entliche] Meinung zum Nachdenken, phil[osophieren], sich-verbewundern nicht geneigt.

Immerhin – die Frage nach den Ursachen d[er] r[ussischen] Rev[olution] hat auch prakt[ische] Bedeutung, es ist die Frage nach ihrer Festigkeit, nach den unbegrenzten Möglichkeiten.

Abgesehen davon – **Theoret[ischer]** Wert des Rätsels – Russland als Bollwerk des Konservatismus – verehrt u[nd] verhasst. Tutschew's Gedicht (zitieren). Jetzt – einer einzigen Welle unterlegen – der marxistischen Sekte.

Wie ist das zu erklären. Empirisch-historische Erklärung (der Weltkrieg, die Hofmisswirtschaft) – daneben aber platonische Ideensehen.

Marx (als Symbol) u[nd] das alte Russland. Kein Begründungspunkt. Die soziale Frage [ist] unbedeutend. Das Proletariat – höchstens 1–2% der Bevölkerung. – Man muss eine vermittelnde Potenz heranziehen. – Die russ[ische] Rev[olution], als Bauernaufstand. Soldaten u[nd] Offiziere – Bauern – Das ist die vermittelnde Instanz. Symbolname – Pugatschow.

Wer ist Pugatschow? Führer des Bauernaufstandes 1773–[17]75, vermeintlicher Peter der III (самозванец). (Kein deutsches Wort dafür []). – Ein Bauern – und Kosaken Zar. – Große Erfolge, Massenübergang von Bauern u[nd] Soldaten. – Mitwirkung Suworow's, Gefangennahme u[nd] Hinrichtung. Prophezeiung – kleines Rübchen, großer Rabe kommt nach mir. Nach 30 Jahren Wiederholt dieser Prophezeiung J. de Mestre. „Pugatschow von der Universität[“].

Lenin, als dieser neue Pug[at]schow – Vereiniger von Marx und Pugatschow. Seine Größe, nicht als Staatsmann, sondern als repräsentative Persönlichkeit?

Was bedeutet aber **Pugatschow** oder der Bauernaufstand? Nicht allein sozialrechtl[iches] Thema (sonst nicht behandelt). Sozial-rechtl[iches] – Kampf gegen Leibeigenschaft u[nd] deren Reste. Streben nach Herrschaft, freier Selbstbestimmung. Klassenkampf gegen die Herren. – Lenin's Parole: Raub des Geraubte[s]. Die „sinn- u[nd] erbarmungslose russ[ische] Meuterei“ (Puschkin)

Tiefere Bedeutung. – Die Reform Peter des Großen. – Kulturentwickel im Westen u[nd] in Russland (von außen aufgenommen, nichts Organisches). *Die westliche u[nd] östliche Religiosität. Ebenso die geistigen Beweg[ungen] der Neuzeit*²⁸. Zwei Nationen. Geistige Kluft. *Alles unorganisch außer der Zarenautorität*²⁹. – Immer gespürt – Die „Sphinx“. – Das „gehen ins Volk“. Dostojewskij (insbes[ondere]) Tolstoi. – Die große Tatsache: verblassen der Zarenautorität (Rosanow). Entstehung einer volkstümlich-demokratischen Bewegung (nicht im westeuropäischen Sinne). Entfesselung der bösen Instinkte, Nihilismus (als Kehrseite einer Totalreligiosität). **Demut** u[nd] Aufstand.

Zusammenhang mit **Marxismus**. Klassenkampf – Wiederhall in Bauernseelen. Pugatschow-artige Entstellung des Marxismus bei Lenin. Unmittelbarer Aufstand, mechanischer Umsturz, Ergreifen der Macht. – Das evolutionäre im ökonomischen Materialismus über Bord geworfen (außer Klassenkampf).

²⁸ Дописано на полях карандашом.

²⁹ Дописано на полях карандашом.

Zugleich wurde dieser Baueraufstand in die Fessel des Marxismus gelegt. Sozialismus, als etwas der Volksseele ganz fremdes. – Kommunismus und Bolschewismus. Baueraufstände gegen die Sowjetregierung. Kapitulation vor den Bauern. Der neue Kampf zwischen Regierung u[nd] Opposition (letzte – kein Marxistisch) – wieder ein Kampf zwischen Marx u[nd] Pugatschow.

Zwei Prozesse: 1) Befreiung der Bauernbewegung von dem ihr fremden Marxistischen Elemente. 2) Überwindung des ungestümen Charakters des Pugatschow-Aufstandes. – Der Sieg der Stolypin'schen Idee. – Schluss der Revolution.

С.Л. Франк. Маркс и Пугачев

Большой мир, так называемое общественное мнение, настолько привыкло к русской революции, что просто смирилось с ней как с непреложным фактом. – Импонирование существующему, фактам; уважение перед фактами. – Общественное мнение не склонно к размышлению, к философствованию, удивлению.

Но все же – вопрос об основаниях русской революции имеет также и практическое значение, это вопрос о ее прочности, о ее безграничных возможностях.

Несмотря на это – **теоретическая** ценность загадки – Россия как бастион консерватизма – уважаема и ненавидима. Стихотворение Тютчева (прочитывать)³⁰. Теперь – была смыта единственной волной – марксистской сектой.

Как объяснить это. Эмпирически-историческое объяснение (Первая мировая война, безалаберность царского двора) – но наравне с этим также и созерцания платоновских идей.

Маркс (как символ) и старая Россия. Ни одного основания. Социальный вопрос не имеет значения. Пролетариат – в лучшем случае 1–2 % населения. – Необходимо привлечение вспомогательной, опосредующей силы. – Русская революция как крестьянское восстание. Солдаты и офицеры – крестьяне – это и есть вспомогательная, опосредующая инстанция. Символическое имя – Пугачев.

Кто такой Пугачев? Предводитель крестьянского восстания 1773–1775 гг., мнимый Петер III (самозванец). (Нет немецкого эквивалента.) – Крестьянский – и казацкий царь. Большие успехи, массовый переход крестьян и солдат. – Привлечение Суворова³¹, взятие в плен и казнь. Пророчество – маленький вороненок, большой ворон придет после меня³². Спустя 30 лет это пророчество повторил Ж. де Местр³³: «Пугачев из университета»³⁴.

Ленин как новый Пугачев – объединитель Маркса и Пугачева. Его величие не как политика, но как репрезентативной личности?

³⁰ В тексте нет никаких дополнительных указаний, при помощи которых можно было бы точно установить стихотворение, цитируемое С.Л. Франком. Речь может идти, к примеру, о стихотворении Ф.И. Тютчева «Великий день Кирилловой кончины...», где есть строчки: «И в свой черед, как он, не довершив труда, / И мы с нею сойдем, и, словеса святые / Его вспомяну́в, воскликнем мы тогда: / “Не изменяй себе, великая Россия! / Не верь, не верь чужим, родимый край, / Их ложной мудрости иль наглым их обманам...”». В виду также могут иметься стихотворения «Эти бедные селенья...» или «О чем ты воешь, ветр ночной?..», к которым Франк обращается в своей работе «Космическое чувство в поэзии Тютчева». См.: Франк С.Л. Космическое чувство в поэзии Тютчева // Русская мысль. 1913. Кн. XI. С. 18, 29.

³¹ Для усмирения восстания под предводительством Е.И. Пугачева командование войсками было поручено с конца лета 1774 г. А.В. Суворову.

³² Подобный ответ на один из вопросов графа П.И. Панина дает Пугачев. Этот ответ также фигурирует в произведении А.С. Пушкина «История Пугачева»: «Пугачева привезли прямо на двор к графу Панину, который встретил его на крыльце, окруженный своим штабом. “Кто ты таков?” – спросил он у самозванца. “Емельян Иванов Пугачев”, – отвечал тот. “Как же смел ты, вор, назваться государем?” – продолжал Панин. «Я не ворон (возразил Пугачев, играя словами и изъясняясь, по своему обыкновению, иносказательно) я вороненок, а ворон-то еще летает»» (Пушкин А.С. История Пугачева // Пушкин А.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 7. М., 1959–1962. С. 99).

³³ Жозеф-Мари де Местр (1753–1821) – католический философ, приверженец и основоположник политического консерватизма. С 1803 по 1817 гг. являлся сардинским посланником в России.

³⁴ Ср.: де Местр Ж. Петербургские письма. 1803–1817. СПб., 1995. С. 173: «...если явится какой-нибудь университетский Пугачев и станет во главе партии, если весь народ придет в движение и <...> начнет революцию на европейский манер, тогда я не нахожу слов, чтобы выразить все мои на сей счет опасения...».

Что, однако, значит **Пугачев** или крестьянское восстание? Не только социально-правовая тема (впрочем, не обсуждается). Социально-правовое – борьба против крепостного права и его остатков. Стремление к управлению, свободному самоопределению. Классовая борьба против господ. – Ленинский лозунг: грабь награбленное³⁵. «Бессмысленный и беспощадный русский бунт» (Пушкин)³⁶.

Более глубокое значение. – Реформа Петра Великого. – Культурное развитее на Западе и в России (заимствовано извне, ничего органичного). *Западная и восточная религиозность. Также и духовные движения нового времени*³⁷. Две нации. Духовная пропасть. *Неорганично все, кроме авторитета царя*³⁸. – Это все время чувствовалось. – «Сфинкс»³⁹. – «Хождение в народ»⁴⁰. Достоевский (в особенности) Толстой. – Важный факт: царский авторитет поблек (Розанов)⁴¹. Возникновение народно-демократического движения (не в западноевропейском смысле). Высвобождение злых инстинктов, нигилизм (как обратная сторона тотальной религиозности). **Покорность** и восстание.

Взаимосвязь с **марксизмом**. Классовая борьба – отклик в крестьянских душах. Искажение марксизма у Ленина на пугачевский лад. Непосредственное восстание, механический переворот, захват власти. – Эволюционное в экономическом учении марксизма было выброшено за борт (кроме классовой борьбы).

В то же время – это крестьянское восстание было заковано в цепи марксизма. Социализм, как нечто совершенно чуждое народной душе. – Коммунизм и большевизм. Крестьянские восстания против советской власти. Капитуляция перед крестьянами. Новая борьба между правительством и оппозицией (последняя – не марксистская) – снова борьба между Марксом и Пугачевым.

Два процесса: 1) Освобождение крестьянского движения от чуждого ему марксистского элемента. 2) Преодоление буйного характера пугачевского восстания. – Победа идеи Столыпина⁴². – Конец революции.

Перевод с немецкого А.С. Цыганкова
Публикация А.С. Цыганкова и Т. Оболевич

³⁵ Лозунг «грабь награбленное», являющийся русскоязычной калькой марковского высказывания «экспроприация экспроприаторов», впервые появился в речи В.И. Ленина в январе 1918 г. На заседании ВЦИК от 29 апреля 1918 г. В.И. Ленин заявил: «В лозунге “грабь награбленное” я не могу найти что-нибудь неправильное, если выступает на сцену история. Если мы употребляем слова: экспроприация экспроприаторов, то почему же нельзя обойтись без латинских слов?» (*Ленин В.И. Заседание ВЦИК 29 апреля 1918 г. // Ленин В.И. Полн. собр. соч.: в 55 т. Т. 36. М., 1976. С. 270*).

³⁶ Ср.: Пушкин А.С. Капитанская дочка. М., 1964. С. 77: «Не приведи бог видеть русский бунт, бессмысленный и беспощадный!».

³⁷ Дописано на полях карандашом.

³⁸ Дописано на полях карандашом.

³⁹ Аллюзия на знаменитую строчку из стихотворения А.А. Блока «Скифы»: «Россия – Сфинкс. Ликуя и скорбя, / И обливаясь черной кровью, / Она глядит, глядит, глядит в тебя / И с ненавистью, и с любовью!».

⁴⁰ Имеется в виду студенческое и молодежное движение, начавшееся в середине XIX в., основной целью которого было «сближение» с народом, его просвещение и революционная агитация.

⁴¹ Подразумевается статья В.В. Розанова «Ослабнувший фетиш (Психологические черты русской революции)», где автор отмечает смерть «фетиша» – царского авторитета (*Розанов В.В. Ослабнувший фетиш (Психологические черты русской революции)*. СПб., 1906. С. 22). На эту же работу В.В. Розанова С.Л. Франк ссылается и в своей статье «Из размышлений о русской революции». См.: *Франк С.Л. Из размышлений о русской революции*. С. 213.

⁴² Столыпин Петр Аркадьевич (1861–1911) – государственный деятель Российской империи, который среди прочего также был инициатором и разработчиком аграрной реформы в России, начавшейся с 1906 г. Идеи П.А. Столыпина были близки другу С.Л. Франка П.Б. Струве, который принимал крестьянскую программу Столыпина (см. подробнее: *Кантор В.К. Петр Струве: Великая Россия, или Утопия, так и не ставшая реальностью // Вестн. рус. христиан. гуманитар. акад.* 2010. Т. 11. Вып. 4. С. 161–178).

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

А.В. Смирнов

О ФОРМАЛИЗАЦИИ УМОЗАКЛЮЧЕНИЯ В ПРОЦЕССУАЛЬНОЙ ЛОГИКЕ* ЧАСТЬ I

Смирнов Андрей Вадимович – доктор философских наук, академик РАН, директор Института философии РАН. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

Цель статьи – показать, что процедура «соизмерения» (*қийās*), теоретически разработанная в исламской юриспруденции, является процедурой строгого доказательства, а не суждением по аналогии, как принято считать в европейской науке. В первой части статьи рассмотрены основные вехи развития учения о *қийās* в науке «основ фикха» (*'уṣūl al-фиқх*). Показано, что исламская мысль в целом и фикх в частности были хорошо знакомы с греческим силлогизмом, а такие авторитетные фигуры, как Ибн Хазм и ал-Газālī, настойчиво предлагали ввести греческий силлогизм в арсенал доказательств факиха. Факихи в целом, однако, предпочли развить собственную теорию доказательства. Этот факт, до сих пор не объясненный европейской наукой, требует истолкования, поскольку не может быть результатом ни незнания факихов, ни их нежелания использовать греческую теорию доказательства. Предложена гипотеза об эпистемной природе различия греческого силлогизма и фикхового *қийās*, которая будет разработана во второй части статьи.

Ключевые слова: кийас (кияс), фикх, субстанциальная логика, процессуальная логика, эпистема, доказательство

Процедура умозаключения, именуемая *қийās*, входит в число «основ фикха» (*'уṣūl al-фиқх*), признаваемых суннитскими школами исламского права, которые ставят его, как правило, на четвертое (последнее) место после Корана, сунны и единогласного решения (*иджмā'*). Выражение «основы фикха» передает два основных значения¹. Это, с одной стороны, методологические принципы, из которых исходит факих и которые он применяет в своей деятельности. «Наука об основах фикха» (*'илм 'уṣūl al-фиқх*) представляет собой поэтому теоретическое исследование рационального инструментария

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 17-03-00672 «Логика процесса в междисциплинарной перспективе».

¹ Помимо них, можно говорить и о других; Н. Шехаби насчитывает пять таких значений: *Shehaby N. 'Illa and qiyās in early Islamic legal theory // Journal of the American Oriental Society. 1982. Vol. 102. No. 1. P. 27–28*. Все они в конечном счете сводятся к пониманию *'aṣl* (мн. *'уṣūl*) как «основы» и «источника».

факиха. С другой стороны, «основы фикха» – это источники для *ахкām* (ед. ч. *хукм*). Слово *хукм* означает «суждение», а в качестве термина фикха переводится обычно как «юридическая норма». *Хукм*-норма – это суждение законодателя о том или ином действии (*фи ‘л*) человека. Такое суждение извещает, что данное действие: (1) запрещено категорически (*харām*, *махзур*), (2) запрещено некатегорически (*макрӯх*), (3) не регулируется (*мубāх*)², (4) предписано некатегорически (*мандӯб*, *сунна*, *мустахабб*), (5) предписано категорически (*ваджиб*, *фард*). Таковы пять «норм», стандартно признаваемые исламским правом³. Важно понимать, что предписание и запрет касаются именно действий, но не самих предметов⁴; например, если мы говорим, что виноградное вино (*хамр*) категорически запрещено (*харām*), это значит, что его потребление запрещено (запретно и осуждаемо не оно как таковое, а его питье, а также изготовление, хранение и т. п.⁵); если мы говорим, что посторонняя женщина (*аджнабиййа*), в отличие от жены (*манкӯҳа*), запретна, это значит, что не она как таковая запретна, а половые отношения с ней: запрет связан с действием (*фи ‘л*), а не с субстанцией (*‘айн*)⁶.

Логика развития исламского права заключалась в следующем. При жизни Мухаммада (570–632) он сам либо Бог его устами давал суждение-*хукм* о любом поступке. С его кончиной возникла необходимость продолжить выполнение этой функции вынесения суждения о поступках, поскольку без такого «правового обеспечения» исламское сообщество (*умма*) попросту не могло существовать. Это касалось как уточнения во всех подробностях тех суждений, что уже были вынесены и известны из Корана и предания (*сунны*), зафиксировавшего слова и дела Мухаммада, имеющие нормативный смысл, так и вынесения суждений о новых поступках, ранее не рассматривавшихся. Эту функцию выполнил фикх – важнейшая область теоретической деятельности в классической исламской культуре. Фикх может быть определен как деятельность факиха, присваивающего то или иное суждение-*хукм* рассматриваемому действию, шариат же – как собрание таких суждений-норм, направляющее мусульманина на путь правильного поведения.

Итак, *қийās* фигурирует в качестве основы фикха во втором смысле термина, т. е. как источник вынесения нормативных суждений о действиях человека, и как истовой рассматривается в основах фикха в первом смысле термина, т. е. в сочинениях по методологии юриспруденции. Нас здесь будет интересовать эпистемологический смысл процедуры *қийās*. Что она собой представляет, как совершается и какого рода знание позволяет получить?

В современной европейской науке и в отечественных исследованиях *қийās* практически единогласно характеризуется как «аналогия». Правда, такое понимание устанавливается не сразу. Так, еще в 1850 г. Николай Торнау

² Совершение или несовершение такого действия не влечет последствий согласно исламскому Закону.

³ Ал-Мавсу‘а ал-фикхиййа [Энциклопедия фикха]: в 45 т. Т. 18. Ал-Кувайт, 1990. С. 66.

⁴ См.: *ал-Газāлий*. Ал-Мустақфā мин ‘усул ал-фикх [Избранное в науке основ фикха]. Байрūt, 1413 х. С. 5.

⁵ Поэтому категорически запретное может превратиться в категорически предписанное, если поменяется ситуация. Например, если мусульманин поперхнулся и только глоток жидкости позволит ему избежать смерти, а ничего, кроме вина, под рукой нет, он не только может, но и обязан употребить эту жидкость, чтобы спасти жизнь. Нормы регулируют действия («пить» вино и т. д.), определяются на основе их баланса («спасти жизнь» предпочтительнее, чем «претерпеть временный вред» от выпитого вина), они не вытекают из сущностей (вино не имеет «дурной» сущности, дурны или хороши действия, проистекающие из его употребления). Во всем этом очевиден процессуальный акцент: рассуждение отправляется от действий и центрировано на них, а не на сущностях материальных вещей.

⁶ *Ал-Газāлий*. Указ. соч. С. 58.

не использовал термин «аналогия», характеризуя *қийās* как «решения и законоположения на основании Корана и Хедиса, учиненные по сходству предшествовавших случаев»⁷ и как «распоряжения относительно постановлений шариатскими высшими духовными лицами»⁸. Хотя эти определения трудно назвать точными, в них нет и следа термина «аналогия», который появляется в отечественных работах позже. Так, Л.Р. Сюкияйнен пишет, что *қийās* – это «умозаключение по аналогии»⁹, хотя, следует отметить, в более ранней работе он не говорит об «анalogии», фактически описывая те же основные моменты, что характеризуют процедуру *қийās*¹⁰. В.Е. Чиркин рассматривает *қийās* как «умозаключение по аналогии» и характеризует его как «нечто среднее между аналогией права и аналогией закона»¹¹. Х. Бехруз, ссылаясь на арабские источники и русскоязычные исследования, также выдвигает представление о *қийās* как аналогии:

Суть кияса состоит в том, что правовая проблема в этих случаях может быть решена на основании аналогии с тем, что уже содержится в Коране и сунне... кияс – это вывод, основанный на аналогии¹².

Вне правоведения понимание *қийās* как аналогии также преобладает, если не является единогласным. Как «суждение по аналогии» передает *қийās* и А.В. Сагадеев, крупнейший отечественный исследователь фальсафы (одной из пяти школ классической арабо-мусульманской философии, ориентированной на античное наследие)¹³. Понимание *қийās* как «суждения по аналогии» воспроизводит и нынешний глава Духовного управления мусульман Равиль Гайнутдин¹⁴. То же в полной мере относится к западной науке. Так, *қийās* как аналогию характеризует Дж. Шахт, Н. Кулсон, В. Халляк, Б. Вайс, Л. Розен, Дж. Вегнер¹⁵ и др. В. Халляк указывает, что «подведение аналогии под категорию *қийās* не только не оспаривается, но и господствует настолько, что подавляющее большинство современных ученых считают *қийās* исключительно эквивалентом аналогии», отмечая, что *қийās* может означать и другие типы умозаключения, но ничуть не подвергая сомнению само отождествление *қийās* и аналогии¹⁶.

Современная логика выделяет несколько видов суждения по аналогии. В самом общем виде аналогия понимается как сходство в том или ином отношении, а умозаключение по аналогии – как вывод о вероятном наличии у предмета Б некоего атрибута *a* в силу того, что предмет А, который нам хорошо известен, обладает таким атрибутом *a* и при этом оба предмета, А и Б,

⁷ Торнау Н. Изложение начал мусульманского законовещения. СПб., 1850. С. 14.

⁸ Там же. С. 386.

⁹ История политических и правовых учений: Учебник для вузов. М., 2000. С. 126.

¹⁰ См.: Сюкияйнен Л.Р. Структура мусульманского права // Мусульманское право (структура и основные институты). М., 1984. С. 25.

¹¹ Чиркин В.Е. Мусульманская концепция права // Мусульманское право (структура и основные институты). М., 1984. С. 20.

¹² Бехруз Х. Исламские традиции права. Одесса, 2006. С. 199.

¹³ См.: Средневековая арабо-мусульманская философия: в 3 т. Т. 2. М., 2010. С. 142, 493.

¹⁴ См.: Гайнутдин Р. Введение в шариат. М., 2014. С. 30–31.

¹⁵ Schacht J. The origins of Muhammadan jurisprudence. Oxf., 1950. P. 99; Schacht J. An introduction to Islamic law. Oxf., 1982. P. 60; Coulson N.J. A History of Islamic law. Edinburgh, 1978. P. 239; Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. Aldershot; Brookfield, 1995. P. 85–91; Weiss B.G. The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī. Salt Lake City, 2010. P. 542 ff.; Rosen L. The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society. Camb.; N. Y., 1989. P. 41; Wegner J.R. Islamic and Talmudic Jurisprudence: The four roots of Islamic law and their Talmudic counterparts // The American Journal of Legal History. 1982. Vol. 26. P. 44.

¹⁶ Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. P. 288.

обладают рядом идентичных атрибутов \bar{b} , \bar{v} , \bar{z} (т. д.). Такое умозаключение исходит из соображения здравого смысла, заключающегося в том, что предметы, сходные по ряду признаков, могут быть сходны и по другому (или другим) признакам, особенно если общие признаки существенны, а не случайны. Вывод по аналогии носит вероятностный характер и не дает точного, окончательного знания.

Таково ли умозаключение, именуемое *қийās* и составляющее одну из основ фикха? Аз-Заркашӣ (1344–1392), филолог, знаток вероучения и факихшафиит, в своем компендиуме по основам фикха говорит, что «некоторые называют *қийās* словом *тамсїл*»¹⁷. *Тамсїл* можно перевести как «уподобление», поскольку внутренняя форма слова передает смысл уравнивания или соотношения двух «подобий» (*мисл*, *масал*). Термины «подобие», «сходство» (*шабах*) и их производные действительно фигурируют, как правило, в тех определениях процедуры *қийās*, которые дает наука об основах фикха. Ниже мы познакомимся с некоторыми из этих определений и убедимся в этом.

Таким образом, первый из существенных признаков умозаключения по аналогии, а именно – указание на сходство и подобие двух случаев, имеет место. Несомненен и второй такой признак – вероятностный характер вывода. В самом деле, *қийās*, как обычно указывают, дает не *йақїн* «уверенность» – абсолютно достоверное знание, исключаящее собственную противоположность, а только *занн* «мнение» – знание, которое допускает собственную ошибочность, поскольку не исключает правильности противоположного утверждения.

Исходя из этих двух обстоятельств, представляется как будто допустимым характеризовать *қийās* в фикхе как умозаключение по аналогии. Думаю, из этого и исходят ученые, придерживающиеся, едва ли не единогласно, такого мнения.

Но оправдано ли оно? Действительно ли оно учитывает то существенное, что характеризует процедуру *қийās*?

Чтобы ответить на этот вопрос, обратимся, во-первых, к фундаментальному четырехтомнику марокканского философа ал-Джабирӣ (1936–2010) «Критика арабского разума»¹⁸, во втором томе которого (он носит название «Структура арабского разума») автор подробно разбирает процедуру *қийās* и ее эпистемологический смысл, а во-вторых, к истории разработки *қийās* как процедуры умозаключения в науке основ фикха. Мы увидим, как современная арабская философия, задающаяся вопросом об эпистемологическом статусе *қийās*, рассматривает эту проблему, а затем проследим основные моменты понимания *қийās* в классических источниках. Я покажу, в чем трактовка ал-Джабирӣ точна, а в чем недостаточна, и изложу собственное понимание эпистемологического смысла *қийās*, согласующееся с классической его трактовкой.

Ал-Джабирӣ не спешит характеризовать *қийās* в фикхе как аналогию. Его фундаментальная идея, проводимая в «Критике», заключается в том, что арабская культура демонстрирует две несводимые одна к другой эпистемы. Первую ал-Джабирӣ называет «разъяснительная» (*байāнийй*)¹⁹ – от

¹⁷ *Аз-Заркашӣ*. Ал-Бахр ал-мухїт фї 'усїл ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха]: в 6 т. Т. 5. Кувейт, 1992. С. 10.

¹⁸ Этот четырехтомник составил славу ал-Джабирӣ в арабском мире, став сразу после выхода первого тома предметом жаркой полемики среди арабских философов и широких кругов интеллектуалов. Стоит согласиться с теми учеными, которые утверждают, что после выхода «Критики» невозможно рассматривать эпистемологическую проблематику классической арабской культуры, не учитывая ал-Джабирӣ.

¹⁹ *Ал-Джабирӣ*. Бунйат ал-'ақл ал-'арабийй: дирāса тахлїлиййа нақдиййа ли-нузум ал-ма'рифа фї ас-сақāфа ал-'арабиййа [Структура арабского разума: критическое аналитическое исследование эпистем арабской культуры]. Байрїт, 2009. С. 137.

слова «разъяснение» (*байān*), под которым понимается «выявление» (*изхār*) и «выяснение» (*йидāх*) «смысла» (*ма'нан*)²⁰. Эта эпистема – автохтонная для арабской культуры, она характеризует все ее системообразующие науки (это прежде всего калам, фикх, филология). Вторая именуется «доказательная» (*бурхāнийй*) – от слова *бурхан* «доказательство», под которым понимается в первую очередь силлогизм. Эта эпистема построена на наследии греков и представлена фальсафой и всей группой «греческих наук» (астрономия, математика, медицина, т. д.). Можно сказать, что в понимании ал-Джабири эти две эпистемы *параллельны*: они задают разные критерии подлинности знания и предполагают разные процедуры его получения.

Последнее имеет прямое отношение к нашей теме. Рассматривая *қийās* «разъяснительной» эпистемы, то есть *қийās* фикха и других «разъяснительных» наук, ал-Джабири, опираясь на труды классиков науки об основах фикха, приводит, как это принято в арабо-мусульманской науке, сначала общеязыковое значение слова *қийās*. В общеязыковом смысле *қийās* означает «измерение чего-то по подобию (*мисāl*) чего-то другого и приравнивание (*масвийа*) одного к другому»²¹, поэтому *қийās* можно определить как «процедуру соизмерения (*муқāйаса*) и сближения (*муқāраба*)»²². Это разъяснение представляется мне точно улавливающим суть дела, поэтому я буду называть этот тип *қийāса* «*қийās*-соизмерение»²³. Термином *қийās* воспользовались также арабские логики и представители фальсафы, передавая им греческий «силлогизм»²⁴. Этот тип *қийāса*, принадлежащий «доказательной» эпистеме, я буду ниже называть «*қийās*-силлогизм».

Ал-Джабири настаивает на существенном различии *қийās*-соизмерения и *қийās*-силлогизма как двух разных процедур, имеющих разный эпистемический смысл. Словом «эпистемический» я буду пользоваться, чтобы

²⁰ «Смысл, наряду и в паре с «высказанностью» (*лафз*), – фундаментальная категория «эпистемологического поля» (*хақл ма'рифийй*) арабской культуры (см.: *Ал-Джабири*. Указ. соч. С. 13 и сл.). Эту категорию нельзя смешивать с одноименным «смыслом» европейской мысли, поскольку – и в этом ал-Джабири совершенно прав – они функционируют в контексте не просто разных, но несводимых эпистем. Смысл «смысла»-*ма'нан* может быть выстроен только тезаурусно, т. е. из системы связей внутри категориальной сетки, которую выработала арабская мысль и которая характеризуется соответствующей логикой. Это – логика процессуального связывания, о которой мы будем говорить применительно к проблематике фикхового *қийāса*.

²¹ *Ал-Джабири*. Указ. соч. С. 136. Ал-Джабири цитирует здесь ал-Газали (1058–1111); впрочем, указание на это общеязыковое значение слова *қийās* стандартно воспроизводится в классических работах.

²² Там же. С. 137.

²³ А.В. Сагадеев считает, что *қийās* буквально означает «сопоставление» (Средневековая арабо-мусульманская философия: в 3 т. Т. 2. С. 493). Это неверно, поскольку общим местом для арабо-мусульманских ученых является объяснение *қийās* через понятия «меры», «размера» (*қадар*) и «измерения» (*тақдир*) одного по другому, когда говорят, к примеру, что Зейд и Амр (= Иван и Петр) имеют «соизмеримый» рост или «несоизмеримы» по какому-то признаку (см. чуть ниже цитату ал-Газали).

²⁴ Вопрос о приоритете терминологического использования слова *қийās* нуждается в детальном исследовании, но обращает на себя внимание тот факт, что в фикхе слово *қийās* приобрело строгий терминологический статус уже в «Трактате» (*ар-Русāла*) аш-Шафи'и (767–820), а до того прошло длительную историю становления своего терминологического значения в рассуждениях факихов, тогда как активный перевод греческого наследия начался позже. Ал-Джабири также рассматривает *қийās*-соизмерение как исторически первичный в арабской культуре. Заметим, что Ибн Рушд (1126–1198), через «Окончательное решение» которого красной нитью проходит противопоставление и сравнение «фикхового» и «рационального» *қийāса*, также говорит о *қийās*-силлогизме как о более позднем, нежели *қийās*-соизмерение (*Ибн Рушд*. Фаъл ал-мақāl фй-мā байна аш-шарй'а ва-л-хикма мин ал-иттисāl [Окончательное решение вопроса о связи между Законом и мудростью]. Ал-Қахира, 1983(?). С. 25).

передать значение «определенный эпистемой», «заданный эпистемой». Слово «эпистемный» будет означать «относящийся к эпистеме», «возводимый к эпистеме». Это позволит уточнить применительно к теме данной работы имеющий слишком широкое значение термин «эпистемологический».

Беря хрестоматийный пример силлогизма (все люди смертны, Сократ – человек, следовательно, Сократ смертен), ал-Джāбирī отмечает следующие принципиальные особенности, отличающие его от *қийās*-соизмерения: *қийās*-силлогизм (1) всегда представляет собой «сочетание» (*джам*′) и «составление» (*та’лиф*) посылок и (2) всегда дает новое знание – это вывод, иной, нежели посылки, и неизбежно из них вытекающий, как только они составлены должным образом. В отличие от этого, *қийās*-соизмерение означает не «выведение» (*истихрāдж*, букв. «извлечение») вывода, с необходимостью вытекающего из посылок, а «сопряжение» (*идāфа*, букв. «добавление») чего-то с чем-то в силу некоего их «равенства» (*мусāвāt*)²⁵. *Қийās*-соизмерение, настаивает ал-Джāбирī, не дает нового знания, а лишь «переносит», «экстраполирует» (*мадд*) суждение относительного чего-то одного на что-то другое, что характерно для всех наук, опирающихся на *қийās*-соизмерение – фикха, наук о языке и калама²⁶. Свой тезис о принципиальном различии *қийās*-соизмерения и *қийās*-силлогизма ал-Джāбирī подтверждает²⁷ следующей цитатой из «Избранного в науке основ фикха» ал-Газālī:

Не соответствует (определению *қийās*. – А.С.) использование этого слова в фальсафе для обозначения такого сочетания двух посылок, из которых получается вывод, как, например: «Все, что опьяняет, запрещено, любая водка (*набйз*) опьяняет», из чего следует, что «любая водка запрещена». Да, необходимое следование этого вывода из двух посылок невозможно отрицать. Однако *қийās* предполагает сопряжение (*идāфа*) двух вещей (*амрāн*) друг с другом в силу какого-то равенства (*мусāвāt*). Так, арабы говорят: такой-то не соизмерим (*лā йуқās*) с таким-то по своему разуму или по своему происхождению, или же: этот соизмерим (*йуқās*) с тем-то. Так вот, это – смысл сопряжения двух вещей (*ма’нан идāфийй байна ши-шай’айн*)²⁸²⁹.

Ал-Газālī, известный оппонент фальсафы и любитель аристотелевской логики, знаменитый ашарит и факих-шафиит, подчеркивает абсурдность использования уже задействованного факихами термина *қийās* в фальсафе для обозначения силлогизма. Хотя ал-Газālī не объясняет, в чем именно заключается различие эпистемологических процедур *қийās*-соизмерения и *қийās*-силлогизма, не оставляет сомнения его утверждение об их несводимости. Еще более отчетливо вывод о совершенном отличии *қийās*-силлогизма от *қийās*-соизмерения вытекает из позиции Ибн Хāзма (994–1064) – знаменитого захирита, категорически не признававшего, в отличие от ал-Газālī, *қийās* в качестве основы фикха³⁰. Отрицая *қийās*-соизмерение как основу фикха

²⁵ Ал-Джāбирī. Указ. соч. С. 139.

²⁶ Там же. С. 138.

²⁷ См.: там же. С. 139.

²⁸ Это словосочетание можно передать и так: «дополнительный смысл, [возникающий] между двумя вещами», т. е. – дополнительный смысл, возникающий при соединении двух вещей, поскольку *байна* имеет, наряду с «между», значение «соединение».

²⁹ Ал-Газālī. Указ. соч. С. 280–281.

³⁰ Позиция ал-Газālī в этом вопросе также имеет свои особенности, поскольку в «ал-Мустафā мин ’уṣūл ал-фиқх (Избранное в науке основ фикха)» он говорит о трех (а не четырех) основах фикха, добавляя к ним *қийās*, но не заявляя его как четвертую «основу» (ал-Газālī. Указ. соч. С. 6).

(т. е. как источник для вывода норм³¹), Ибн Хазм указывает на несомненный характер вывода, вытекающего из *қийās*-силлогизма, который он без колебаний и оговорок принимает³². Он приводит пример *қийās*-силлогизма первым (!) среди семи видов доказательства (*далїл*), исключающих какие-либо сомнения³³ и (главное для Ибн Хазма) опирающихся только на текстуально зафиксированное знание (т. е. Коран и сунну). Последнее принципиально для великого андалусца: устраняя из сферы фикха и шариата все, что связано с человеческим усмотрением и, следовательно, недостоверно, относя сюда и *қийās*-соизмерение, он не высказывает ни малейшего сомнения в аристотелевском силлогизме и других законах и приемах аристотелевской логики, как если бы они обладали несомненной достоверностью, подкрепленной божественным авторитетом. Эта позиция Ибн Хазма, принципиально разделяющая *қийās*-силлогизм и *қийās*-соизмерение, еще раз свидетельствует об их изначально разной эпистемной природе.

Не менее убедительным свидетельством невозможности совместить *қийās*-соизмерение и *қийās*-силлогизм служит фактическая история развития положений о *қийās* в суннитской науке об основах фикха. Я имею в виду следующий несомненный факт: хотя *қийās*-силлогизм, в общем и целом, признается непогрешимым орудием получения несомненного вывода³⁴, как мы то видели на примере величайших мыслителей и авторитетнейших факихов, Ибн Хазма и ал-Газали, в фикхе в целом аристотелевский силлогизм не прижился, не говоря уже о том, чтобы он вытеснил «дефектное» *қийās*-соиз-

³¹ Это отрицание вызвано – и у Ибн Хазма, и у шиитов – категорическим неприятием любой неопределенности в нормативных вопросах права, в отличие от суннитов, признававших *қийās*-соизмерение основой фикха, – см.: Zysow A. *The economy of certainty: an introduction to the typology of Islamic legal theory*. Atlanta, 2013. Оно никак не связано с критикой *қийās*-соизмерения именно как процедуры, поскольку вытекает не из дефекта процедуры *қийās*-соизмерения, а из дефекта исходного знания: ‘илла «обоснование» нормы исходного случая, как правило, не указано текстуально, а потому его формулировка является собственным мнением факиха. Но обратим внимание, что точно так же, если посылка силлогизма эпистемологически дефектна (например, высказывание «все люди смертны» носит индуктивный характер и в принципе не может быть абсолютно истинным), то и вывод силлогизма будет дефектен.

³² Ибн Хазм приводит такой силлогизм: «Любая опьяняющая [жидкость] – вино (*хамр*), любое вино запретно, следовательно, все опьяняющее запретно». Он также говорит, что из утверждения «Авраам кроток» (Коран 11:75) несомненно вытекает, что «Авраам не дерзок». Ибн Хазм рассматривает это как доказательство-*далїл* от текста-*насҗ*. Здесь закон противоречия оказывается как будто встроен в коранический текст и обладает статусом такой же несомненности, как и этот текст. Очевидность этого следования, обеспеченная законом противоречия (который не упомянут здесь Ибн Хазмом), отмечена наряду со столь же не требующей доказательств несомненностью приведенного силлогизма: *Ибн Хазм*. Ал-Ихкām фї ‘уҗл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 7. Байрӯт, б.г. С. 198–199.

³³ См.: *Ибн Хазм*. Ал-Ихкām фї ‘уҗл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 5. Байрӯт, б.г. С. 106–107. Шестым упомянуто следующее доказательство-*далїл*, также построенное на аристотелевской логике: «Любая опьяняющая жидкость запретна, следовательно, некоторое из запретного – опьяняющие жидкости» (там же).

³⁴ Греческая логика критиковалась как бессмысленная в рамках собственной, «разъяснительной» эпистемы: вспомним знаменитую полемику Матта и ас-Сїрафї (*Абу Хайян ат-Таухиди*). Книга услады и развлечения. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М., 2012. С. 547–572). Интересная критика аристотелевской логики по существу принадлежит Ибн Таймийе (*Ибн Таймийа*. Ар-Радд ‘алā ал-мантиқийийн ал-мусамма ‘айдан Насїхат ахл ал-‘имāн фї ар-радд ‘алā мантиқ ал-йүнāн [«Отпор логикам», известный также как «Совет верующим, как дать отпор греческой логике»]. Байрӯт, 2005). Хотя Ибн Хазма часто причисляют к противникам аристотелевской логики, это ошибка – он, напротив, считал силлогизм непогрешимым.

мерение. То же касается и наук о языке: несмотря на попытки ввести греческие приемы рассуждения и использовать соответствующие категориальные сетки, предпринятые после того, как греческое наследие стало общим интеллектуальным достоянием арабской культуры, науки о языке во всех своих составляющих единодушно отвергли такие попытки как негодные³⁵ и развили собственный категориальный тезаурус и собственные приемы рассуждения. Две основные области теоретического рассуждения классической арабо-мусульманской культуры, фикх и науки о языке, демонстрируют упорное неприятие греческой рациональности и развивают собственную. Кто хоть немного знаком с арабо-мусульманской культурой, в классическую эпоху своего развития существенно опережавшей в интеллектуальном плане современную ей Европу, не будет искать объяснения этому в ссылках на узость горизонта или теоретическую недалекость факихов и филологов: это попросту бессмысленно. Значит, объяснение – другое, и лежит оно в эпистемологической, а точнее, в эпистемной, плоскости.

Рассуждения Ибн Ҳазма и ал-Газālī касаются хрестоматийного для основ фикха рассмотрения случая виноградного вина (*хамр*) и водки (*набїз*). Вино запрещено Кораном (2:219, 5:90-91, 12:36 и др.). Что же с водкой-*набїз*?

Ибн Қутайба (828-889) говорит, что «Писанием нам был запрещен *хамр*, а сунной – все опьяняющее (*мускир*), вместо чего даны разнообразные напитки, такие как молоко, мед и разрешенный *набїз*»³⁶. Что такое *хамр*, нет спора, говорит он: это «виноградный сок, не знавший огня, поднявшийся и давший пену; он остается *хамром*, пока не превратится в уксус»³⁷. Ибн Манзўр (1233–1312) дает такое определение: «*Ҳамр* – это виноградный сок, который опьяняет, ибо *хамр* вмешивается (*йўҳāмир*) в разум»³⁸. В его словаре ясно подчеркнута коннотация вина-*хамр*, смешивания, примешивания (*хāмара* означает *қāраба* «приблизился» и *хāлата* «смешался с чем-то») и недомогания (*раджул хāмир хāлата-ху дā* «*хамир* говорят о человеке, затронутым недомоганием»). Связь вина-*хамр* с помутнением разума и, как следствие, преступными поступками ясно подчеркнута у Ибн Қутайба³⁹. Если вино-*хамр* определено как будто однозначно, то *набїз* оказывается более широким понятием. Некоторые называли этим словом неперебродивший настой изюма или фиников, а давший пену называли *хамр* (вино)⁴⁰. *Набїз* происходит от глагола *набаза* «бросать», поскольку «берут финики или изюм и бросают в сосуд или мех, заливают водой и оставляют, пока напиток не перебродит и не станет опьяняющим... если он не опьяняет, то разрешен, а если опьяняет – запрещен. В хадисах *набїз* часто встречается: это напиток, приготовляемый из фиников, изюма, меда, пшеницы, ячменя и прочего»⁴¹. Хотя наблюдается

³⁵ Фролов Д.В. Классический арабский стих. М., 1991. С. 59; Фролов Д.В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М., 2006. С. 84–85.

³⁶ Ибн Қутайба. Китāб ал-ашриба ва зикр ихтилāф ан-нас фй-хā [О напитках и разногласиях в этом вопросе]. Байрўт, 1999. С. 26.

³⁷ Там же. С. 29.

³⁸ Ибн Манзўр. Лисāн ал-‘араб [Язык арабов]: в 15 т. Т. 4. Байрўт, б.г. С. 255.

³⁹ Вот красноречивая история (она имеет параллели в хадисах), в ряду многих других: «Осман говорил: Остерегайтесь вина (*хамр*): вино – источник всех зол! Вот, привели некоего мужа, и было ему сказано: или разорви вот это Писание, или умертви вот этого отрока, или поклонись вот этому идолу, или выпей вот этот стакан, или овладей вот этой женщиной. Тот решил, что самое для него нетягостное – выпить стакан. Выпил – и овладел той женщиной, и убил отрока, и разорвал Писание, и поклонился кресту» (Ибн Қутайба. Указ. соч. С. 36–37).

⁴⁰ Там же. С. 31.

⁴¹ Ибн Манзўр. Лисāн ал-‘араб [Язык арабов]: в 15 т. Т. 3. Байрўт, б.г. С. 511.

тенденция к синонимии *хамр* и *наби́з*⁴², тем не менее в целом *хамр* толкуется как красное виноградное вино, тогда как *наби́з* оказывается напитком из любых фруктов или злаковых, неперебродившим (и тогда разрешенным) или перебродившим (опьяняющим и тогда запретным). Поскольку ниже будет идти речь об опьяняющем *наби́з*, я буду передавать его как «водка», имея в виду старое русское употребление этого слова в смысле «настойка». Это – условный перевод для различения *хамр*-вина и *наби́з*-водки.

Сунна ясно и однозначно высказывается (1) о запрете водки (например, ал-Буха́ри 5264⁴³, 'Абу́ Да́вуд ас-Сиджиста́ни 3691⁴⁴) и (2) о запрете *любого опьяняющего напитка*. Второе, общее выражение запрета многократно и однозначно подчеркнуто во всех «шести книгах» (наиболее авторитетных для суннитов сборниках сунны): ал-Буха́ри 4087, 4088, 4110, 4111, 5773, 6751⁴⁵ и др., Муслим 1733, 2001–2003⁴⁶, 'Абу́ Да́вуд ас-Сиджиста́ни 3679⁴⁷, Ибн Ма́джа 3388–3394⁴⁸, ат-Тирми́зи 1861–1864⁴⁹, ан-Наса́'и 5092–5102⁵⁰ и др. Чаще всего запрет любого опьяняющего напитка выражен в виде трех формул: *кулл мускир хамр* «все опьяняющее – вино», *кулл мускир харам* «все опьяняющее запретно» и *кулл хамр харам* «все вино запретно». Эти формулы приводятся и поодиночке, но обычно комбинируется попарно. Чаще всего – первая со второй, но есть и просто-таки готовый силлогизм, в котором из соединения первой и третьей формул: «Все опьяняющее – вино, и все вино запретно» (Муслим 2003⁵¹ и Ибн Ма́джа 3390⁵²; у Муслима так называется целая глава (*ба́б*)⁵³) вытекает вторая как несомненный вывод: «все, что опьяняет, запретно». Остается только подвести под понятие опьяняющего водку (что также очевидно и подтверждено хадисами), чтобы составить несомненный силлогизм: все опьяняющее запрещено, водка – опьяняющее, следовательно, водка запрещена.

Я привел примеры лишь однозначно и явно выраженного *общего* запрета любых опьяняющих напитков в «шести книгах»; добавим к этому иначе сформулированные выражения подобного запрета, а также многочисленные хадисы этого и аналогичного содержания в других сборниках сунны. Это – солидный, несомненный корпус авторитетных текстов, фиксирующих общий запрет опьяняющих напитков, равно как подпадание любого опьяняющего напитка под этот запрет, т. е. под действие общего правила. Иначе говоря, мы имеем, вне всякого сомнения, готовые две посылки силлогизма, большую и меньшую, из которых однозначно вытекает вывод о запрете любого конкретного опьяняющего напитка, даже если таковой не был поименно обозначен

⁴² «*Хамр* – это то, что вмешивается (*хамара*) в разум, т. е. любой опьяняющий напиток» (Ибн Манзу́р. Лисан ал-'араб [Язык арабов]: в 15 т. Т. 4. Байру́т, б.г. С. 255); «*хамр*, сделанный из виноградного сока, называют словом *наби́з*, а *наби́з* – словом *хамр*» (там же. Т. 3. С. 511).

⁴³ Ал-Буха́ри. Ал-Джа́ми' ас-са́хих ал-мухта́сар [Сокращенный «Сахих» аль-Бухари]: в 6 т. Т. 5. Ал-Йама́ма-Байру́т, 1987. С. 2122.

⁴⁴ Ас-Сиджиста́ни, 'Абу́ Да́вуд. Сунан 'Абу́ Да́вуд [«Сунна» Абу Дауда]: в 4 т. Т. 3. Б.м., б.г. С. 330.

⁴⁵ Ал-Буха́ри. Ал-Джа́ми' ас-са́хих ал-мухта́сар [Сокращенный «Сахих» аль-Бухари]: в 6 т. Ал-Йама́ма-Байру́т, 1987. Т. 4. С. 1579, 1588; Т. 5. С. 2269; Т. 6. С. 2624.

⁴⁶ Муслим. Ас-Са́хих [«Сахих»]: в 4 т. Т. 3. Байру́т, б.г. С. 1585–1588.

⁴⁷ Ас-Сиджиста́ни, 'Абу́ Да́вуд. Указ. соч. С. 327.

⁴⁸ Сунан Ибн Ма́джа [«Сунна» Ибн Ма́джи]: в 2 т. Т. 2. Байру́т, б.г. С. 1124–1125.

⁴⁹ Ат-Тирми́зи. Ал-Джа́ми' ас-са́хих Сунан ат-Тирми́зи [«Сунна» Тирми́зи]: в 5 т. Т. 4. Байру́т, б.г. С. 290–291.

⁵⁰ Ан-Наса́'и. Ас-Сунан ал-кубра́ [Большая сунна]: в 6 т. Т. 3. Байру́т, 1991. С. 212–213.

⁵¹ Муслим. Указ. соч. С. 1588.

⁵² Сунан Ибн Ма́джа [«Сунна» Ибн Ма́джи]. Т. 2. С. 1124.

⁵³ Муслим. Указ. соч. С. 1585.

в сунне. Поскольку водка (*набѣз*) опьяняет, что известно из опыта, ничто не мешает составить, опираясь на самую авторитетную сунну, несомненный силлогизм: «Любая водка опьяняет, любое опьяняющее запретно, следовательно, любая водка запретна»⁵⁴. Можно только посочувствовать великому Ибн Хазму, неоднократно горестно восклицавшему: не нужно никакое *қийās*-соизмерение, *любой* опьяняющий напиток уже запрещен сунной в силу того, что любой из них подпадает под действие силлогизма «любое опьяняющее – вино, а любое вино запретно»⁵⁵, и нет никакой разницы между напитками из фиников, инжира, злаковых и т. п., виноградное вино-*хамр*, говорит он, вовсе не обладает каким-то особым статусом в смысле запретности⁵⁶. В пределах исламского Закона не нужно никакое *қийās*-соизмерение – всё уже дано Законом, говорит Ибн Хазм, подразумевая при этом несомненность и не меньшую авторитетность *қийās*-силлогизма.

В самом деле, подлинная загадка заключается в том, что факихи не пошли по совершенно ясному пути, о котором говорит Ибн Хазм и на который указывает ал-Газали. В. Халляк считает, что у факихов не было другого выхода, нежели использовать *қийās*-соизмерение, а не *қийās*-силлогизм. При этом он характеризует *қийās*-соизмерение как «весьма проблематичное» умозаключение:

Хотя оно и кажется скрупулезно составленным, для логика это умозаключение в лучшем случае несовершенно. Мусульманские логики и философы⁵⁷ отвергают его, поскольку оно недостоверно и дает лишь вероятное (*заннийй*) знание. Представители исламского и обычного права, осознавая его недостатки, *не имели иного выбора, нежели принять его* (курсив мой. – А.С.)⁵⁸.

В. Халляк никак не объясняет выделенные слова, и остается непонятным, почему факихи были якобы лишены выбора. Создается впечатление, будто факихи очень хотели использовать *қийās*-силлогизм, но в силу каких-то неведомых причин были вынуждены использовать *қийās*-соизмерение. Такое убеждение очень характерно и для западных, и для отечественных ученых. И это при том, что, как известно, только после аш-Шафи‘и *қийās* включается в число основ фикха (и то отнюдь не единогласно)⁵⁹, что и Ибн Хазм, и ал-Газали не испытывают никаких затруднений в использовании *қийās*-силлогизма, хотя первый наотрез отказывается от *қийās*-соизмерения, а второй рассматривает его; что Ибн Таймийа (1263–1328) написал интереснейшее сочинение о недостатках аристотелевской логики⁶⁰, причем сам В. Халляк выпустил книгу об этих взглядах Ибн Таймийи⁶¹; что *қийās*-соизмерение и

⁵⁴ Ал-Газали. Указ. соч. С. 31, 280–281.

⁵⁵ Ибн Хазм. Ал-Ихкām фй ‘усул ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Байрūt, б.г. Т. 5. С. 106; Т. 7. С. 199, 201.

⁵⁶ Там же. Т. 7. С. 201. Последнее означает, что лишены основания представления факихов о том, что *хамр* служит в *қийās*-соизмерении основой- ‘асл, с которой соотносятся все ветви-*фуру’*, т. е. все прочие напитки, на которые переносится норма запретности.

⁵⁷ Т. е. мусульманские ученые, развивавшие традицию аристотелевской логики, и представители фальсафы. Речь не о логиках и философах вообще.

⁵⁸ Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. P. 85–86.

⁵⁹ Это значит, что *қийās*-соизмерение был исключительно человеческим установлением, именно *выбором* ученых, и неясно, почему они не могли выбрать *қийās*-силлогизм. *Қийās*-соизмерение не обоснован божественным авторитетом, а потому слова об «отсутствии выбора» остаются не подкрепленными ничем, кроме собственного убеждения В. Халляка.

⁶⁰ Ибн Таймийа. Ар-Радд ‘алā ал-мантиқиййин ал-мусаммā ‘айдан Нафйхат ахл ал-‘ймāн фй ар-радд ‘алā мантиқ ал-йунāн [«Отпор логикам», известный также как «Совет верующим, как дать отпор греческой логике»]. Байрūt, 2005.

⁶¹ Ibn Taymiyya against the Greek logicians / Trans. with an introduction and notes by W. Hallaq. Oxf.; N. Y., 1993.

қийās-силлогизм как раз обычно обсуждаются и сравниваются в сочинениях по основам фикха⁶². Все это прямо свидетельствует о том, что предпочтение, отданное факихами *қийās*-соизмерению, было сознательным и основанным на аргументах, а отнюдь не слепым «отсутствием выбора». В чем же тогда заключается та загадочная сила, которая принуждала факихов отказываться от очевидно безупречного *қийās*-силлогизма в пользу столь же очевидно, по мнению В. Халляка, дефектного *қийās*-соизмерения? Почему факихи предпочли *қийās*-соизмерение, требующее усилий и действительно проблематичное (но только в смысле добывания исходного знания, используемого в умозаключении, а не в смысле процедуры!), совершенно беспроblemному, как показывает Ибн Ҳазм, греческому силлогизму? Ответ невозможно найти, исследуя исторические обстоятельства развития исламского права: такое исследование необходимо, но недостаточно, поскольку лишь демонстрирует интереснейшее и не объясненное пока расхождение, параллельность двух линий аргументации, двух способов рассуждения: одного, основанного на *қийās*-соизмерении, который исламским ученым пришлось развить самостоятельно, создавая базовую терминологию и исследуя все нюансы проблематики⁶³, и другого – хорошо известного и уже разработанного во всех деталях греческого силлогизма, который исламским ученым оставалось лишь применить, как это делает Ибн Ҳазм, избавив себя от ненужных хлопот и получая несомненные выводы. Объяснение этой параллельности лежит не в исторической, а в эпистемологической плоскости, и в конце этого исследования, во второй части статьи, я дам такое объяснение.

Что же представляет собой *қийās*-соизмерение? В чем состоит процедура, обеспечивающая получение знания в результате этого умозаключения?

Начнем с аш-Шāфи‘ий (767-820), который, как указывал еще Дж. Шахт, был первым, кто дал строгое определение термину *қийās*, отделив его от вольного (и неопределенного) «усмотрения» (*ра‘ий*)⁶⁴.

Аш-Шāфи‘ий фиксирует эпистемологический статус *қийās*:

Говорить о чем-либо: «это разрешено» или «это запрещено», – можно только на основе знания. Знание – это известие (*хабар*) в Писании, или же сунна, или единогласное решение (*иджмā‘*), или соизмерение (*қийās*)⁶⁵.

Так *қийās*-соизмерение вводится в число основ фикха; их порядок, предложенный аш-Шāфи‘ий, закрепился в суннитских школах права⁶⁶. Этот порядок показывает, как известно, предпочтительность использования источ-

⁶² См., например, *аз-Заркаий*. Ал-Баҳр ал-муҳит фий ‘уṣṣул ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха]: в 6 т. Т. 5. Кувейт, 1992. С. 10.

⁶³ Хорошее представление о том, насколько изощренными и подробными были такие исследования, дает основательный труд Б. Вайса, посвященный детальному разбору компендиума ал-‘Амиди по основам фикха: *Weiss B.G. The search for God’s law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City, 2010.

⁶⁴ *Schacht J. The origins of Muhammadan jurisprudence*. P. 109.

⁶⁵ *Аш-Шāфи‘ий*. Ар-Рисāла [Трактат]. Миср, 1938. С. 39.

⁶⁶ Как пишет авторитетный египетский правовед Муҳаммад ‘Абӯ Захра (1898–1974), аш-Шāфи‘ий был первым, кто письменно зафиксировал известную к тому времени науку об основах фикха, т. е. методологию выведения юридических норм. После него факихи четырех суннитских мазабов единодушно приняли «утвержденные им источники доказательства: Писание, сунна, единогласие и соизмерение», тогда как дополнительные к ним стали предметом дискуссий: ханафиты добавляли «усмотрение по предпочтению» (*истиҳсāн*) и «обычай» (*‘урф*), маликиты – единогласие мединцев, усмотрение по предпочтению и «свободные интересы» (*маṣāлиḥ мурсала*), которые аш-Шāфи‘ий не признавал (‘Абӯ Захра, *Муҳаммад. ‘Уṣṣул ал-фиқх [Основы фикха]*. Б.м., б.г. С. 17). Таким образом, аш-Шāфи‘ий – переломная точка в развитии науки об основах фикха: положения его «Трак-

ников юридических норм: к *қийās*-соизмерению прибегают тогда, когда в первых трех источниках отсутствует ясно выраженная норма. Вместе с тем *қийās* «необходим» и «неизбежен» (*дарӯра*), как необходимо и неизбежно очищение песком в случае отсутствия воды для омовения⁶⁷.

Что же такое *қийās*?

Қийās – это то, что разыскивается через доказательства (*далā’ил*) как согласование (*мувāфақа*) с имеющимся известием, взятым из Писания или сунны, ибо они – примета (*‘алам*) истины, к которой следует стремиться⁶⁸.

С этим положением о том, что *қийās*-соизмерение – это «доказательство» (*далīл*, мн. *далā’ил*), будет яростно спорить Ибн Ҳазм: «Некоторые считают, будто соизмерение (*қийās*) и доказательство (*далīл*) – одно и то же; они чудовищно ошибаются»⁶⁹. Как мы видели, для Ибн Ҳазма статусом «доказательства» (*далīл*) обладает только авторитетный текст (*наҫс*), а также – неявно – силлогизм и другие приемы греческой логики, которыми он «обрабатывает» авторитетные высказывания Корана и сунны, даже не оговаривая это, как нечто само собой разумеющееся. А для аш-Шāфи‘ий получение нового знания через *қийās*-соизмерение – процедура, неизбежная в тех случаях, когда первые три источника Закона хранят молчание. В чем она заключается? Каким образом достигается «согласование» с авторитетными текстами?

Такое «согласование» бывает двух видов.

Первое из двух – когда Бог или Его посланник текстуально (*мансӯсан*) запретил нечто или разрешил оное ввиду некоего смысла (*ма’нан*); тогда то, что обладает подобным смыслом (*фӣ мисл зāлика ал-ма’нā*) и о чем как таковом (*би-‘айни-хи*) не говорит текстуально ни Писание, ни сунна, мы разрешаем или запрещаем, поскольку это имеет (*фӣ*) смысл разрешенности или запрещенности. Или же [второе] – когда находим, что некая вещь похожа и на это, и на то, причем ничего другого, более на нее похожего, нежели эти два, не находим; тогда прилепляем ее (*нулҳиқу-ху*) к тому, что наиболее подходит, чтобы быть на нее похожим⁷⁰.

Что касается второго случая, то аш-Шāфи‘ий разбирает его чуть раньше: речь идет о возмещении «подобным» (*мисл*) за умерщвление животного на охоте, когда это подпадает под запрет. «Подобное» здесь понимается именно как наиболее близкое (а значит, соизмеримое – вот точка пересечения с *қийās*-соизмерением) по размеру⁷¹. Так устанавливается, что нечто схоже с чем-то другим⁷², причем эта схожесть фиксируется как общность атрибута, как отнесение к общему классу. Иными словами – вполне в духе субстанциальной логики – как схожесть атрибутов одной субстанции, позволяющая приравнять две вещи.

тата» комментировались и обсуждались, с ними спорили и к ним добавляли другие методы доказательства, но именно они стали предметом консенсуса четырех суннитских мазхабов. Это относится в том числе и к нашей теме – к вопросу о *қийās*-соизмерении.

⁶⁷ *Аш-Шāфи‘ий*. Указ. соч. С. 599–600.

⁶⁸ Там же. С. 40.

⁶⁹ *Ибн Ҳазм*. Ал-Ихкām фӣ ‘уқӯл ал-ахкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Т. 5. Байрӯт, б.г. С. 105.

⁷⁰ *Аш-Шāфи‘ий*. Указ. соч. С. 40.

⁷¹ Там же. С. 38–39.

⁷² Интересно, как аш-Шāфи‘ий описывает процедуру поиска такого «схожего»: для того, чему хотим найти нечто сходное («некая вещь» в цитате аш-Шāфи‘ий), определяем две вещи, из всего прочего наиболее на нее похожие, а уже затем из этих двух выбираем то, что наиболее схоже с нашей вещью.

Но как следует понимать первый случай – когда нечто «обладает подобным смыслом (*фй мисл зāлика ал-ма'нā*)», то есть «смыслом», подобным «смыслу» исходного случая, причем это именно тот «смысл», в силу которого авторитетный текст присвоил исходному случаю определенную норму? Этот «смысл» в традиции исламской правовой теории однозначно истолковывается как *'илла* – «обоснование». С этой точки зрения любая норма, присваиваемая Законом тому или иному поступку, присваивается на некоем «основании»⁷³. Это хорошо согласуется с общим духом исламского Закона, который, согласно исламским представлениям, преследует исключительно цели максимизации блага, а значит, рассчитан в каждой детали на удовлетворение «интересов» (*маṣāлиḥ*) мусульман в этой и будущей жизни: «обоснование» прямо или косвенно связано с этой наиболее общей целью Закона. С другой стороны, это представление порождает ряд вопросов: влечет ли обоснование норму необходимым образом или нет, чем обоснование-*'илла* отличается от причины-*'илла* (физическая причина и обоснование нормы выражаются одним и тем же словом), чем норма-*хукм* отличается от описания-*хукм* того или иного действия и т. п. Обсуждение этих вопросов дало возможность уточнить различие природного и законоустановленного и породило в исламской мысли целый ряд интересных и плодотворных дискуссий, которые мы, однако, оставим в стороне, поскольку они выходят за пределы нашей темы.

В разбираемом месте «Трактата»⁷⁴ аш-Шафи'и использует чрезвычайно важное для нас различие. В своем самом общем понимании *қийās*-соизмерение заключается в установлении «подобия» двух вещей, и текст аш-Шафи'и это убедительно демонстрирует. Во втором случае обсуждается телесная субстанция, где подобие устанавливается на основе логической операции отнесения к одному классу по признаку общности атрибута. Однако в первом случае речь идет не о субстанции, а о действиях. Как мы говорили в самом начале, запрет и разрешение Закона относятся не к субстанциальным предметам (*'айн*, мн. *а'йāн*), а к действиям (*фи'л*, мн. *аф'āl*)⁷⁵.

Различение субстанций и действий является универсальным, а возможность такого различения неотъемлема от человеческой способности смыслополагания. Ее допустимо назвать априорной или трансцендентальной: отрицание ее непредставимо, она не вытекает из опыта, напротив, организует его. Важен, однако, не сам факт различения и не его возможность, надежно встроенная в наш язык и в наше мышление. Важна также их альтернативность при попытке построения целостной картины мира, как наивной, так и теоретической (во втором случае альтернативность выявляется ярче): удерживая названное разделение, мы лишь одно из двух, процессы либо субстанции, делаем основанием целостного осмысления мира. Каждый в своем опыте

⁷³ Шафииты считают, пишет знаменитый факих-маликит Ибн ал-Ḥаджиб (ум. 1249), что «норма утверждена обоснованием, в том смысле, что обоснование мотивирует (*бā'иса*) норму», тогда как ханафиты указывают на текстуальное обоснование нормы (*Ибн ал-Ḥаджиб*. *Муḥтаṣар мунтахā ас-су'ал ва-л-'амал фй 'илмай ал-'усўл ва-л-джадал* [Краткое изложение всех вопросов науки об основах и риторике]. Байрūt, 2006. С. 1067). Однако речь скорее о расстановке акцентов и словесном, а не существенном различии, поскольку, как указывали столпы науки об основах фикха, спорящие не отрицают правоты друг друга (там же. С. 1067, примеч. 2, 4).

⁷⁴ *Аш-Шафи'и*. Указ. соч. С. 39–40.

⁷⁵ Во втором случае (подобное по телесным размерам животное) речь идет о подобии телесных вещей, а не о присвоении правовой нормы новому, не фигурировавшему в Законе случаю. Между тем в *қийās*-соизмерении факиха интересует именно последнее: как доказать, что рассматриваемому случаю должна быть присвоена та или иная норма, соизмеряя этот случай с уже зафиксированным в Законе.

может проверить это: любую ситуацию можно рассмотреть субстанциально либо процессуально, мир в любом случае может быть увиден как сумма действий (процессов), а может быть увиден как сумма субстанций. И мы в любом случае либо дополним процессы их инициаторами и тем, на что они направлены, т. е. действителями и претерпевающими; либо заставим субстанции действовать. Каждый из двух взглядов дополняет другой, и каждый не может обойтись без другого, поскольку недостаточен сам по себе.

Знаменитые афоризмы Витгенштейна, открывающие «Логико-философский трактат»: «Мир есть все, что происходит» (I); «Мир – целокупность фактов, а не предметов» (I.1); «Мир – это факты в логическом пространстве» (I.13); «Происходящее, факт, – существование со-бытий» (2)⁷⁶. Уже здесь, в самом начале, проект отказа от метафизического субстанциализма дает сбой – потому, что Витгенштейн не может преодолеть субстанциализм логический. То логическое пространство, которым для него задан мир, – это пространство субстанциально-устроенной предикации и соответствующей ей логики⁷⁷. Если факт в логическом пространстве – это существование со-бытий, то это значит лишь, что событие трактуется через бытие, не оставляющее места для процессуальности, которая реализовывала бы исходную интуицию протекания. Витгенштейн имеет дело исключительно с опытом европейского мышления, и только этим объясняется столь поспешное и некритичное отождествление мира вообще и мира фактов, каждый из которых понимается как связанная совокупность субстанциально-устроенных вещей. То есть вещей, располагающихся в субстанциальном логическом пространстве – пространстве субстанциально-устроенной предикации. Лишенный возможности всерьез учесть опыт иного видения мира, европейский мыслитель (не только, понятное дело, великий австриец) довольно естественно редуцирует полноту мира (и полноту его опыта) к субстанциальной перспективе осмысления, где отказ от субстанциальной метафизики совершенно не означает отказа от соответствующей ей логики предикации, а значит, базовой логики мышления. Логика не в смысле техники математического исчисления, а в смысле логики смыслополагания – базовой философской логики, стержень которой – понимание связности, т. е. того базового «механизма», который позволяет считать субъект и предикат высказывания связанными воедино. Чрезвычайно редки в европейской культуре случаи, когда мыслители пробиваются к альтернативной интуиции – той, что обосновывает процессуальность; об одном из таких мыслителей, А. Бергсоне, мы поговорим ниже.

А в пространстве арабской культуры, напротив, легко происходит редукция противоположного рода – процессуальная. В том, что касается нашего предмета, мы увидим это, проследив отдельные, наиболее значимые вехи становления представлений о *қийās*-соизмерении в науке об основах фикха.

Ал-Джувайни (1028–1085), выдающийся ашарит и факих-шафиит, дает следующее краткое и вместе с тем емкое определение *қийās*-соизмерения и его разновидностей:

Соизмерение (*қийās*) – это приведение ветви к основе (*радд ал-фар‘ ‘илā ал-‘аҗл*) благодаря обоснованию (*‘илла*) нормы, которое их объединяет. Оно делится на три части: соизмерение через обоснование (*қийās ‘илла*), соизмерение через доказательство (*қийās ад-далāла*) и соизмерение по сходству

⁷⁶ Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I. М., 1994. С. 5.

⁷⁷ Это ясно из всего хода разворачивания «Логико-философского трактата». Витгенштейн в этом мало отличается от своего кумира Б. Рассела, также заявившего проект преодоления «субстанциально-атрибутивной метафизики Аристотеля» и точно так же смогшего преодолеть ее разве что метафизически, но не логически.

(*қийās аш-шабах*). Соизмерение через обоснование – это когда обоснование влечет норму необходимым образом (*мўджиба ли-л-хукм*). Соизмерение через доказательство – это когда одним из двух сопоставленных руководствуются как доказательством относительно другого (*истидлāl би-'аҳад ан-назйрайн 'алā ал-'аҳар*), а именно – когда обоснование указывает (*далла*) на норму, но не влечет ее. А соизмерение по сходству – это ветвь сих двух основ: ее прилепляют к той из них, с которой она более схожа⁷⁸.

Последнее, «соизмерение по сходству», и есть тот способ установления подобия двух вещей, который аш-Шāфи'ий упоминает вторым и который построен на установлении субстанциального сходства путем отнесения к одному классу. До аш-Шāфи'ий термин *қийās* употреблялся весьма вольно и хаотично, когда еще не обрели ясную форму представления о том, на каком логическом основании совершается *қийās*-соизмерение. Огромная заслуга аш-Шāфи'ий, обеспечившая ему славу, заключается в том, что своими определениями он заложил основу для дальнейшего научного рассмотрения *қийās*-соизмерения и обсуждения всех деталей его процедуры. Выделяя второй тип *қийāса*, аш-Шāфи'ий создает возможность объединить в одну группу и придать ясность разнородной массе смутных представлений о «соизмерении», скажем, пяти пальцев и пяти динаров как порогового уровня кражи, за которую следует наказание⁷⁹. Если у аш-Шāфи'ий это, ориентированное на субстанциальную логику, понимание *қийāса* хотя и упомянуто вторым, но фигурирует как одно из двух, т. е. как равноправное с первым, то у ал-Джувайний уже очевидна редукция второго, субстанциального случая к первому. Три типа *қийās*, о которых он говорит, не рассматриваются как равноправные, поскольку первые два он называет «основой», а третий – «ветвью». Это означает, что «соизмерение по сходству» – вторичная, а не первичная процедура, оно сводится к одной из двух «основных». А первые две, «соизмерение по обоснованию» и «соизмерение через доказательство», предполагают, как будет показано ниже, опору на интуицию протекания, обосновывающую процессуальную логику.

Различение двух «основных» (*'ақл*) реализаций *қийās*-соизмерения – «соизмерения по обоснованию» и «соизмерения через доказательство» – определено в конечном счете тем, может ли факих считать обоснование бесспорно и очевидно установленным или нет. Еще ал-Джаққас (917–981), знаменитый факих-ханафит, называл «явным соизмерением» (*қийās джалийй*) такое, в котором норма устанавливается как необходимая «благодаря смыслу, наличествующему в [авторитетном] тексте», тогда как «скрытым соизмерением» (*қийās ҳафийй*) – такое, «в котором к смыслу, обуславливающему необходимость нормы, приходят через рассмотрение (*назар*) и доказательство (*истидлāl*)»⁸⁰; а маликит Ибн ал-Хāджиб скажет, что «в соизмерении через доказательство (*қийās ад-далāла*) обоснование не упомянуто»⁸¹. Так на всем протяжении истории развития основ фикха в классический период и у пред-

⁷⁸ Ал-Джувайний. Ал-Варақāt [Листки]. Б.м., б.г. С. 16.

⁷⁹ См.: Schacht J. The origins of Muhammadan jurisprudence. P. 107. Здесь пять и пять задают сходство по общему признаку как по общему атрибуту субстанции, хотя основным является пробивающее себе дорогу представление о функциональном обосновании: пятью пальцами кисти вор хватает добычу, именно кисть отрубают в наказание за воровство, и этим пяти пальцам соответствует пороговая стоимость украденного, влекущая наказание.

⁸⁰ Ал-Джаққас, Аҳмад б. 'Али ар-Рāзӣ. 'Уқӯл ал-фиқх ал-мусамма ал-Фуқӯл фӣ ал-'уқӯл [«Основы фикха», известные как «Главы об основах»]: в 4 т. Т. 4. Кувейт, 1994. С. 99–100.

⁸¹ Ибн ал-Хāджиб. Указ. соч. С. 1027. См. также: Ас-Субкӣ, Тāдж ад-Дин. Раф' ал-хāджиб 'ан мухтасар ибн ал-хāджиб [Открытый взору «Мухтасар» Ибн ал-Хаджиба]: в 4 т. Т. 4. Байрӯт, 1999. С. 354–355, где *қийās ад-далāла* понимается как «объединение по тому, что

ставителей различных мазхабов мы находим единое понимание этих принципиальных, существенных моментов. Различение «соизмерения по обоснованию» и «соизмерения через доказательство», безусловно, крайне важно для факиха, однако имеет второстепенное значение для нашей темы – рассмотрения эпистемической природы *қийās*-соизмерения, поскольку это различение касается качества того исходного знания, которое используется в процедуре вывода через *қийās*-соизмерение, а не достоинств самой процедуры как таковой. Что касается последнего, то обращает на себя внимание, что теоретики фикха пользуются словами с корнем *в-дж-б* (*мўджиб*, *йджāб* и т. д.), передающими смысл необходимого следования. Это позволяет выдвинуть рабочую гипотезу о том, что вывод, получаемый в результате *қийās*-соизмерения, безупречен с точки зрения процедуры получения знания, тогда как его ущербность (когда он обладает статусом «мнения», а не «уверенности») проистекает отнюдь не из дефекта процедуры вывода, а только из дефекта исходного знания.

За два с половиной века – между аш-Шāфи'ий и ал-Джувайний – развитие основ фикха как теоретической науки показывает ясную и усиливающуюся тенденцию к тому, чтобы, не отрицая возможности истолковать «подобие» (термин *мисл* и его производные) двух вещей в духе субстанциальной логики, т. е. как общность атрибутов, дающую основание отнести две вещи к одному классу (роду), все же осмыслить этот случай как вторичный – как «ветвь» от первичного, «основного» случая. Этот исходный и основной случай представлен процессуальным толкованием подобия двух вещей. Оно заключается, во-первых, в том, что сами вещи носят процессуальный, а не субстанциальный характер: это действия-*аф'āl*, а не субстанциальные предметы-*а'йāн*. И во-вторых, в том, что установление подобия (сходства) опирается не на отнесение к общему классу (роду), а на установление общности роли в процессе обоснования нормы⁸². *Илла* «обоснование» не задает класс (род), она задает *та'лīл* – «обосновывание», т. е. процесс, и главное – понимается процессуально, т. е. как действие, связывающее действителя и претерпевающее. Опьяняющее воздействие вина на разум – вот, в самом общем виде, то, что факих находит как обоснование нормы запрета вина. И здесь, как и везде в осмыслении ситуации внешнего мира или ее словесного описания, мы имеем перед собой *развилку* субстанциального либо процессуального осмысления, на которой можем свернуть в любую сторону, причем непременно обязаны это сделать (иначе осмысление не будет достигнуто). Мы можем, толкуя субстанциально, считать «опьяняющее воздействие» атрибутом субстанции «вино», роднящим его с любым количеством жидкостей, обладающих тем же атрибутом, и тогда примкнем к Ибн Хазму и ал-Ғазālӣ, используя силлогизм для решения нашей юридической задачи. Мы можем, толкуя процессуально, считать «опьянение» (*искāр* – даже, скорее, «опьянение») процессом, для которого вино и разум играют роль действующего и претерпевающего, и тогда окажемся на одном пути со всей массой факихов, ставивших вопрос о том, что еще, кроме вина, может оказаться в той же роли

сопутствует обоснованию, как если бы объединяли по чему-то из того, что делает необходимым обоснование [нормы] основой», т. е. обосновывает само обоснование нормы, что является вариантом изложенного выше понимания.

⁸² Это естественно: логика должна соответствовать онтологии, и если в основе картины мира факиха лежат действия, он неизбежно будет руководствоваться в своих рассуждениях логикой, способной «обрабатывать» действия. В арабо-мусульманской культуре теоретическое развитие процессуальной логики произошло именно в фикхе, тогда как традиция греческой логики развивалась в русле комментаторской фальсафы.

в этой процессуальной тройке. Мы можем осмысливать ситуацию так или эдак, нас ничто не принуждает к выбору: это – свободный выбор, который невозможно редуцировать ни к каким внешним обстоятельствам⁸³. Мы, однако, обязаны выбрать одно из двух, поскольку иначе не сможем воспринимать мир и мыслить его, поскольку не сможем осуществить субъект-предикатное конструирование (не сможем склеить субъект с его предикатами). Принуждение к свободному выбору встроено в смыслополагание.

Европейский мыслитель привык сворачивать на этой развилке в сторону субстанциального осмысления ситуации, и он обычно даже не замечает самой развилки, т. е. возможности ответвляющегося параллельного пути. Ибн Хазм очень ярко и настойчиво заявляет: другой (процессуальный) путь и не нужен, коль скоро до цели можно дойти, опираясь на греческий силлогизм и совершенно игнорируя *қийās*-соизмерение. Эта позиция может показаться убедительной. Но вспомним Эллочку-людоедочку, которая удовлетворяла все свои коммуникативные потребности несколькими клише и междометиями, причем это совершенно не мешало ей выражать свои мысли и быть понятой несчастным супругом. Все богатство человеческой речи может быть перетолковано в пару фраз и выразительных словечек – не без некоторой потери оттенков, однако же без всякой потери коммуникативной функции⁸⁴. Я намеренно утрирую, чтобы показать: все, что делает факих, опираясь на *қийās*-соизмерение, а именно – установление нормы для «водки» на основе известной из Корана нормы для «вина», может быть точно *так же* (по результатам), но эпистемически совершенно *иначе*, сделано с опорой на *қийās*-силлогизм. Два типа умозаключения, *қийās*-соизмерение и *қийās*-силлогизм, действительно *параллельны*, как будут параллельны два маршрута, связывающие Москву и Гонолулу и проложенные один – на запад, а другой – на восток. Эта параллельность – не геометрическая, а эпистемная: одна и та же цель достигается, когда мы отправляемся из одной и той же точки, но следуем не просто разными, а несоизмеримыми и несводимыми один к другому путями. Эта эпистемическая несводимость и интересует нас: в чем именно она заключается и чем именно обоснована?

Список литературы

‘Абу Захра, Мухаммад. ‘Усӯл ал-фиқх [Основы фикха]. Б.м.: Дār ал-фикр ал-‘арабийй, б.г. 415 с.

Абу Хаййан ат-Таухиди. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) / Пер., вступ. и примеч. Д.В. Фролова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит., 2012. С. 547–572.

Бехруз Х. Исламские традиции права. Одесса: Юридическая литература, 2006. 296 с.

ал-Бухārī. Ал-Джāми‘ ас-саḫīḫ ал-муḫтасар [Сокращенный «Сахих» аль-Бухари]: в 6 т. 3-е изд. Ал-Йамāма-Байрūt: Дār Ибн Касīр, 1987.

Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. I / Пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. 612 с.

⁸³ Невозможность редукции очевидна, если рассматривать вопрос исключительно в эпистемологической плоскости, с точки зрения познающего субъекта. Если брать реального человека, то выбор, оставаясь эпистемологически непредопределенным, будет испытывать значительное, если не решающее, влияние культурной привычки.

⁸⁴ Это ясно показывает эпистемологическую недостаточность идеи коммуникации (и близких к ней теорий практики и деятельности) как «общего знаменателя» или «общей валюты» языковых значений.

ал-Газālī. Ал-Мустаṣḡā мин 'уṣūл ал-фиқх [Избранное в науке основ фикха] / Ред. Муḡаммад 'Абд ас-Салām 'Абд аш-Шафī. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1413 х, 383 с.

Гайнутдин Р. Введение в шариат. М.: Медина, 2014. 190 с.

ал-Джāбирī. Бунйат ал-'ақл ал-'арабийй: дирāса таḡлīлийа нақдийа ли-нузум ал-ма'рифa фī ас-сақāфа ал-'арабиййа [Структура арабского разума: критическое аналитическое исследование эпистем арабской культуры]. 9-е изд. Байрūt: Марказ дирāсāt ал-ваḡда ар-'арабиййа, 2009. 599 с.

ал-Джаṣṣāс, Аḡмад б. 'Алī ар-Рāзī. 'Уṣūл ал-фиқх ал-мусаммā ал-Фуṣūл фī ал-'уṣūл [«Основы фикха», известные как «Главы об основах»] / Ред. 'Аджīл Джāсим ан-Нашамī: в 4 т. Т. 4. 2-е изд. Кувайт: Визāрат ал-авқāф ва-ш-шу'ун ал-ислāmийа, 1994. 512 с.

ал-Джувайнī. Ал-Варақāt [Листки] / Ред. 'Абд ал-Лаṡīф Муḡаммад ал-'Абд. Б.м., б.г. 31 с.

аз-Заркашī. Ал-Баḡр ал-муḡīt фī 'уṣūл ал-фиқх [Океан знаний об основах фикха] / Ред. 'Абд ас-Сагṡār 'Абū Гадда: в 6 т. Т. 5. 2-е изд. Кувайт: Дār ас-сафва, 1992. 376 с.

Ибн Қутайба. Китāб ал-ашриба ва зикр ихтилāф ан-нāс фī-хā [О напитках и разногласиях в этом вопросе] / Ред. Йāсīн Муḡаммад ас-Саввās. Байрūt: Дār ал-фикр, 1999. 157 с.

Ибн Манзūr. Лисāн ал-'араб [Язык арабов]: в 15 т. Байрūt: Дār ṣāдир, б.г.

Ибн Рушд. Фаṣл ал-мақāl фī-мā байна аш-шарī'а ва-л-ḡикма мин ал-иттиṣāl [Окончательное решение вопроса о связи между Законом и мудростью] / Ред. Муḡаммад 'Аммāра. 2-е изд. Ал-Қāхира: Дār ал-ма'āриф, 1983(?). 102 с.

Ибн Таймийа. Ар-Радд 'алā ал-манṡиқиййн ал-мусаммā 'айдан Насīḡхат ахл ал-'имāн фī ар-радд 'алā манṡиқ ал-йūнāн [«Отпор логикам», известный также как «Совет верующим, как дать отпор греческой логике»] / Ред. 'Абд ас-Ṣамад Шараф ад-Дīн ал-Кабṡī. Байрут: Му'ассасат ар-Раййāн, 2005. 588 с.

Ибн ал-Ḥāджиб. Муḡтаṣар мунтаḡā ас-су'ал ва-л-'амал фī 'илмай ал-'уṣūл ва-л-джадал [Краткое изложение всех вопросов науки об основах и риторике] / Ред. Назīр Ḥамādū. Т I–II. Байрūt: Дār Ибн Ḥазм, 2006. 1406 с.

Ибн Ḥазм. Ал-Иḡкām фī 'уṣūл ал-аḡкām [Точное изложение основ выведения норм]: в 8 т. Байрūt: Дār ал-'āфақ ал-джадīда, б.г.

История политических и правовых учений: Учебник для вузов / Ред. В.С. Нерсеянц. 2-е изд. М.: Норма; Инфра-М, 2000. 727 с.

ал-Мавсū'а ал-фиқхиййа [Энциклопедия фикха]: в 45 т. Т. 18. 2-е изд. Ал-Кувайт: Визāрат ал-авқāф ва-ш-шу'ун ал-ислāmийа, 1990. 382 с.

Муслим. Ас-Саḡīḡ [«Сахих»] / Ред. Муḡаммад Фу'ād 'Абд ал-Бāқī: в 4 т. Байрūt: Дār Ихйā' ат-турāс ал-'арабийй, б.г.

ан-Насā'ī. Ас-Сунан ал-кубрā [Большая сунна] / Ред. 'Абд ал-Гаффār Сулаймāн ал-Бандāрī, Саййид Касравī Ḥасан: в 6 т. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 1991.

ас-Сиджистāнī, 'Абū Дāvūd. Сунан 'Абī Дāvūd [«Сунна» Абу Дауда] / Ред. Муḡаммад Муḡий ад-Дīн 'Абд ал-Ḥамīд: в 4 т. Б.м.: Дār ал-фикр, б.г.

Средневековая арабо-мусульманская философия: в 3 т. Т. 2 / Пер. с араб. А.В. Сагадеева. М.: Издательский дом Марджани, 2010. 528 с.

Ас-Субкī, Тадж ад-Дīн. Раф' ал-ḡāджиб 'ан муḡтаṣар ибн ал-ḡāджиб [Открытый взору «Мухтасар» Ибн ал-Хаджиба] / Ред. 'Алī Муḡаммад Му'аввид, 'Адил 'Аḡмад 'Абд ал-Мавджūd: в 4 т. Т. 4. Байрūt: Дār ал-кутуб, 1999. 759 с.

Сунан Ибн Мāджа [«Сунна» Ибн Маджи] / Ред. Муḡаммад Фу'ād 'Абд ал-Бāқī: в 2 т. Байрūt: Дār ал-фикр, б.г.

Сюкияйнен Л.Р. Структура мусульманского права // Мусульманское право (структура и основные институты) / Ред. Л.Р. Сюкияйнен. М.: ИГПАН, 1984. С. 20–37.

ат-Тирмизī. Ал-Джāми' ас-Ṣаḡīḡ Сунан ат-Тирмизī [«Сунна» Тирмизи] / Ред. Аḡмад Муḡаммад Шāкир и др.: в 5 т. Байрūt: Дār ихйā' ат-турāс ал-'арабийй, б.г.

Торнау Н. Изложение начал мусульманского законоведения. СПб: Тип. II Отделения Собств. Е.И.В. Канцелярии, 1850. 475, LXV, 87 с.

- Фролов Д.В. Арабская филология: Грамматика, стихосложение, корановедение. М.: Языки славянской культуры, 2006. 440 с.
- Фролов Д.В. Классический арабский стих. М.: Наука, 1991. 359 с.
- Чиркин В.Е. Мусульманская концепция права // Мусульманское право (структура и основные институты) / Ред. Л.Р.Сюкияйнен. М.: ИГПАН, 1984. С. 4–20.
- аш-Шāфи'ū. Ар-Рисāла [Трактат] / Ред. Аҳмад Муҳаммад Шāкир. Миҥр: Мағба'ат Муҥтафā ал-Бāби ал-Ҳāлаби ва авлāди-хи, 1938. 672 с.
- Coulson N.J. A History of Islamic law. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978. 264 p.
- Hallaq W. Law and legal theory in classical and medieval Islam. Aldershot; Brookfield (Vt.): Variorum/Ashgate, 1995. viii, 329 p.
- Ibn Taymiyya against the Greek logicians / Trans. with an introduction and notes by W. Hallaq. Oxf.: Clarendon Press; N. Y.: Oxford University Press, 1993. 204 p.
- Rosen L. The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society. Camb.; N.Y.: Cambridge University Press, 1989. 101 p.
- Schacht J. The origins of Muhammadan jurisprudence. Oxf.: Clarendon Press, 1950. 348 p.
- Schacht J. An introduction to Islamic law. Oxf.: Clarendon Press, 1982. 304 p.
- Shehaby N. *‘Illa* and *qiyās* in early Islamic legal theory // Journal of the American Oriental Society. 1982. Vol. 102. No. 1. P. 27–46.
- Wegner J.R. Islamic and Talmudic Jurisprudence: The four roots of Islamic law and their Talmudic counterparts // The American Journal of Legal History. 1982. Vol. 26. P. 25–71.
- Weiss B.G. The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī. Salt Lake City: University of Utah Press, 2010. 784 p.
- Zysow A. The economy of certainty: an introduction to the typology of Islamic legal theory. Atlanta (GA): Lockwood Press, 2013. 330 p.

Qiyās* as a formal proof: the way the *fuqahā'* argued

Part I

Andrey V. Smirnov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: asmirnov@iph.ras.ru; web: <http://smirnov.iph.ras.ru>

This article makes a case for the hypothesis that the *qiyās* (lit. 'co-measuring') elaborated by the *fuqahā'* (Islamic jurists) is a logically valid demonstration procedure and not an analogy judgement as it is generally assumed to be by Western scholars. The first part of the paper traces down the main stages in the theoretical evolution of *qiyās* within the *'usūl al-fiqh* (foundations of Islamic juridical science). It can be argued that Islamic thinkers, including *fuqahā'*, were well acquainted with Greek syllogism; moreover, such eminent Islamic jurists as Ibn Ḥazm and al-Ḡhazālī even advocated the adoption of Greek syllogism in *fiqh* as a method of demonstration. Generally the *fuqahā'*, however, preferred to develop an original theory of demonstration. This fact, hitherto unexplained in Western scholarship, can therefore be accounted for neither by the *fuqahā'*'s alleged ignorance of Greek syllogism nor by their reluctance to adopt it. The solution here proposed is that the Greek-type *qiyās*-syllogism and the genuine Islamic *qiyās*-commensuring each have in fact a different epistemic basis. This hypothesis will be elaborated in the second part of the article.

Keywords: *qiyās*, *fiqh*, substantial logic, processual logic, episteme, demonstration, proof

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 17-03-00672: Process Logic from an Interdisciplinary Perspective.

References

- 'Abū Dāwūd al-Sijistānī. *Sunan 'Abī Dāwūd* [The Sunna by 'Abū Dāwūd], ed. by Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd: in 4 Vols. N.p.: Dār al-fikr, n.y. (In Arabic)
- 'Abū Zahra, Muḥammad. *'Uṣūl al-fiqh* (Roots of Jurisprudence). N.p.: Dār al-fikr al-'arabī, n.y. 415 pp. (In Arabic)
- Abu Hayyan al-Tawhidi. "Kniga usladi i razvlecheniya. Vos'maya noch'. Dialog logika s grammatikom (v sokrashenii)" [The Book of Pleasure and Delightful Communication. The Eighth Night. A Dialogue between logician and grammarian (abridged)], trans. by D. Frolov, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*, No. 3. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 2012, pp. 547–572. (In Russian)
- Behruz, H. *Ilsamskiye traditsii prava* [Traditional Islamic jurisprudence]. Odessa: Yuridicheskaya literatura Publ., 2006. 296 pp. (In Russian)
- al-Bukḥārī. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-mukhtaṣar* [The Concise 'Ṣaḥīḥ' by al-Bukḥārī]: in 6 Vols. Al-Yamāma-Bayrūt: Dār Ibn Kaṭhīr, 1987. (In Arabic)
- Chirkin, V. "Musul'manskaya kontseptsiya prava" [The Muslom Concept of Law], *Musulmaskoye pravo (struktura i osnovniye instituti)* [Muslim Law (Its Structure and Basic Institutions)], ed. by L. Sukiyaynen. Moscow: IGPAN Publ., 1984, pp. 4–20. (In Russian)
- Coulson, N.J. *A History of Islamic law*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1978. 264 pp.
- Frolov, D. *Arabckaya filologiya: grammatika, stihoslozheniye, koranovedeniye* [Arabic philology: grammar science, 'arud, the science of Qur'an]. Moscow: Yaziki slavyanskoy kul'turi Publ., 2006. 440 pp. (In Russian)
- Frolov, D. *Klassicheskiy arabskiy stih* [The classical Arabic verse]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 359 pp. (In Russian)
- al-Ghazālī. *Al-Mustasfā min 'uṣūl al-fiqh* [The Select in the Roots of jurisprudence], ed. by Muḥammad 'Abd al-Salām 'Abd al-Shāfi. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1413 h. 383 pp. (In Arabic)
- Gaynutdin, R. *Vvedeniye v shariat* [Introduction to the Islamic Law]. Moscow: Medina Publ., 2014. 190 pp. (In Russian)
- Hallaq, W. *Law and legal theory in classical and medieval Islam*. Aldershot; Brookfield, Vt.: Variorum/Ashgate, 1995. viii, 329 pp.
- Hallaq, W. (tr.) *Ibn Taymiyya against the Greek logicians*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1993. 204 pp.
- Ibn al-Ḥājjib. *Mukhtaṣar muntahā al-su'al wa-l-'amal fī 'ilmay al-'uṣūl wa-l-jadal* [The Consise Complete Questions of the Roots and Rhetorics Sciences], Vol. I–II, ed. by Nadhīr Ḥamādū. Bayrūt: Dār Ibn Ḥazm, 2006. 1406 pp. (In Arabic)
- Ibn Ḥazm. *Al-Ihkām fī 'uṣūl al-aḥkām* [Perfection in the Roots of Legal Regulations Science]: in 8 Vols. Bayrūt: Dār al-'āfāq al-jadīda, n.y. (In Arabic)
- Ibn Manzūr. *Lisān al-arab* [Tongue of the Arabs]: in 15 Vols. Bayrūt: Dār ṣādir, n.y. (In Arabic)
- Ibn Qutayba. *Kitāb al-ashriba wa dhikr ikhtilāf al-nās fī-hā* [About the drinks and different opinions on them], ed. by Yāsīn Muḥammad al-Sawwās. Bayrūt: Dār al-fikr, 1999. 157 pp. (In Arabic)
- Ibn Ruṣhd. *Faṣl al-maqāl fī-mā bayna al-sharī'a wa-l-ḥikma min al-ittiṣāl* [The Desisive Thesis about Reolation between the Law and the Wisdom], ed. by Muḥammad 'Ammāra. 2nd ed. Al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1983. 102 pp. (In Arabic)
- Ibn Taymiyya. *Al-Radd 'alā al-mantiqiyyīn al-musammā 'ayḍan Naṣīḥat 'ahl al-'īmān fī al-radd 'alā mantiq al-yūnān* ['Refutation of the Logicians', known also as 'Advice for the believers how to refute the Greek logic'], ed. by 'Abd al-Ṣamad Ṣharaf al-Dīn al-Kabī. Bayrūt: Mu'assasat al-Rayyān, 2005. 588 pp. (In Arabic)
- al-Jābirī. *Bunyat al-'aql al-'arabī: dirāsa taḥlīliyya naqdīyya li-nuẓum al-ma'rifa fī al-thaqāfa al-'arabiyya* [The Structure of Arab Reason: A critical analitical study of the epistemes in the Arab culture], 9th ed. Bayrūt: Markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabiyya, 2009. 599 pp. (In Arabic)

al-Jaṣṣāṣ. *'Uṣūl al-fiqh al-musammā al-Fuṣūl fī al-'uṣūl* ['Roots of jurisprudence', known as 'Chapters about the Roots'], Vol. 4, ed. by 'Ajīl Jāsim al-Nashamī, 2nd ed. al-Kuwayt: Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-islāmiyya, 1994. 512 pp. (In Arabic)

al-Juwaynī. *Al-Waraqāt* [The Sheets], ed. by 'Abd al-Laṭīf Muḥammad al-'Abd. N.p., n.y. 31 pp. (In Arabic)

al-Mawsū'a al-fiqhiyya [The Encyclopaedia of fiqh], Vol. 18, 2nd ed. al-Kuwayt: Wizārat al-awqāf wa-l-shu'ūn al-islāmiyya, 1990. 382 pp. (In Arabic)

Muslim. *Al-Ṣaḥīḥ* (The 'Ṣaḥīḥ'), ed. by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī: in 4 Vols. Bayrūt: Dār ihyā' al-turāth al-'arabī, n.y. (In Arabic)

al-Nasā'ī. *Al-Sunan al-kubrā* [The Great Sunna], ed. by 'Abd al-Ghaffār Sulaymān al-Bandārī and Sayyid Kasrawī Ḥasan: in 6 Vols. Bayrūt: Dār al-kutub al-'ilmiyya, 1991. (In Arabic)

Nersesyants, V. (ed.) *Istoriya politicheskikh i pravovih ucheniy: Uchebnik dlya vuzov* [A History of political and juridical doctrines: University handbook], 2nd ed. Moscow: Norma Publ.; Infra-M Publ., 2000. 727 pp. (In Russian)

Rosen, L. *The anthropology of justice: Law as culture in Islamic society*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1989. 101 pp.

Sagadeev, A. (tr.) *Srednevekovaya arabo-musul'manskaya filosofiya* [Medieval Arab Muslim Philosophy], Vol. 2. Moscow: Marjani Publ., 2010. 528 pp. (In Russian)

Schacht, J. *An introduction to Islamic law*. Oxford: Clarendon Press, 1982. 304 pp.

Schacht, J. *The origins of Muhammadan jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950. 348 pp.

al-Shāfi'ī. *Al-Risāla* [The Treatise], ed. by Aḥmad Muḥammad Shākir. Miṣr: Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlādihī, 1938. 672 pp. (In Arabic)

Shehaby, N. "Illa and qiyās in early Islamic legal theory", *Journal of the American Oriental Society*, 1982, Vol. 102, No. 1, pp. 27–46.

al-Subkī, Tāj al-Dīn. *Raf' al-ḥājib 'an Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib* [Revealing the 'Mukhtaṣar' of Ibn al-Ḥājib], Vol 4, ed. by 'Alī Muḥammad Mu'awwiḍ and 'Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd. Bayrūt: Dār al-kutub, 1999. 759 pp. (In Arabic)

Sukiaynen, L. "Struktura musul'manskogo prava" [The Structure of Muslim Law], *Musul'manskoye pravo (struktura i osnovniye instituti)* [Muslim Law (Its Structure and Basic Institutions)], ed. by L. Sukiaynen. Moscow: IGPAN Publ., 1984, pp. 20–37. (In Russian)

Sunan Ibn Māja [The Sunna by Ibn Māja], ed. by Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī: in 2 Vols. Bayrūt: Dār al-fikr, n.y. (In Arabic)

al-Tirmidhī. *Al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ Sunan al-Tirmidhī* [The Sunna by al-Tirmidhī], ed. by Aḥmad Muḥammad Shākir et al.: in 5 Vols. Bayrūt: Dār ihyā' al-turāth al-'arabī, n.y. (In Arabic)

Tornau, N. *Izlozheniye nachal musul'manskogo zakonovedeniya* [The Basics of Muslim Legal Theory]. St.Petersburgh: II Otdelenie Sobstv. E.I.V. Kantselyarii Publ., 1850. 475, LXV, 87 pp. (In Russian)

Wegner, J.R. "Islamic and Talmudic Jurisprudence: The four roots of Islamic law and their Talmudic counterparts", *The American Journal of Legal History*, 1982, Vol. 26, pp. 25–71.

Weiss, B.G. *The search for God's law: Islamic jurisprudence in the writings of Sayf al-Dīn al-Āmidī*. Salt Lake City: University of Utah Press, 2010. 784 pp.

Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty* [Opera philosophica], Part I, trans. by M. Kozlova and Yu. Aseev. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)

al-Zarkashī. *Al-Baḥr al-muḥīt fī 'uṣūl al-fiqh* [The Ocean of knowledge in the Roots of jurisprudence], Vol. 5, ed. by 'Abd al-Sattār 'Abū Ghadda. Al-Kuwayt: Dār al-ṣafwa, 1992. 376 pp. (In Arabic)

Zysow, A. *The economy of certainty: an introduction to the typology of Islamic legal theory*. Atlanta, GA: Lockwood Press, 2013. 330 pp.

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Н.Н. Сосна

«ЛИЦА В ОБЛАКАХ», АГЕНТЫ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ*

Сосна Нина Николаевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; доцент школы культурологии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: phljrnl@yandex.ru

В статье рассматриваются некоторые типы функционирования сетей и их технологические, социально-политические и биологические аспекты. В условиях распространения комплексного представления о сети как смешении биотехнологического и социального, или об одинаковой операбельности сетей на биотехнологическом и социально-политическом уровнях, формулируется проблема элементов сети, которые выделяются в ней, несмотря на распространенное в литературе положение о неконтролируемости течения данных, нерасчленимости сетевого потока и т. д. Сопоставляя идеи Б. Латура о сети, претендующей на равномерное включение человека и нечеловеческих (квази) объектов и выстраиваемой для объяснения процессов переводов и подмен, и выводы технологически ориентированных теоретиков медиа об элементарных составляющих сети, автор утверждает необходимость анализа топологических точек пересечения различных предметных областей для более точного описания сети.

Ключевые слова: медиа, агентность, социальная сеть, индивидуация

Восторг и негодование по поводу пользования интернетом вообще и социальными сетями в частности – «Одноклассниками», «Фейсбуком», «Вконтакте», «Инстаграмм» и другими – постепенно теряют свой накал, что открывает возможности для более взвешенного анализа. Как на уровне отдельных индивидов, так и на уровне исследовательских школ обнаруживает себя желание осмыслить и оценить социально-политическое и экзистенциальное значения этих новых сервисов.

* Статья подготовлена при поддержке РНФ, грант № 17-18-0162 «Антропологические трансформации в условиях сетевых медиа: новые режимы власти, знания, идентичности и коммуникации».

Ситуация очень быстро меняется. Если всего 10 лет назад все (без преувеличения, и молодежь, и университетские профессора) спрашивали при первом знакомстве: «Вы есть на Фейсбуке?» и активно добавляли друг друга в «друзья», то ныне многие уже почти готовы закрыть свои профили, все еще используя лишь некоторые сложившиеся внутри социальных сетей мини-сети (для поиска той или иной услуги) или для быстрой связи. Даже такой знаток медиа, как З. Цилински, фактически с конца 1980-х годов работающий над темами, связанными с формированием знания в связи с техническими способами его распространения, уверен сегодня, что очень скоро мы перестанем обращать внимание на многочисленные обновляющиеся девайсы и со вниманием отнесемся к более серьезным и более глубинным вещам, с которыми они связаны, ведь технические устройства, например те, что имеют выход в визуальное поле, выстроены по геометрическим законам центральной перспективы, которым около 500 лет¹, и значительных новаций он не видит.

За эти 10–15 лет исследования медиа не просто перестали быть экзотическим направлением среди гуманитарных дисциплин, отвоёвывающим себе кафедры в университетах, но оказались связанными с серьезными процессами существования обществ, от экономических до военно-политических. Первые отчасти представлены в фильме «Социальная сеть» (*The Social Network*, реж. Д. Финчер, 2010) об истории создания Фейсбука, где отражена достаточно быстрая коммерциализация сети, о которой, впрочем, могут судить и отдельные пользователи, если припомнят, как владелец собирался сделать ее платной (прежде чем на странице появилось гордое «It is free. And it always will be free»), но не сделал из-за протестов пользователей, тогда уже многочисленных, найдя, однако, много способов получать прибыль, например отслеживая запросы пользователей, по которым проводится анализ спроса на товары и услуги. Затем подключались и рекрутинговые агентства, изучающие профили потенциальных работников в социальных сетях при рассмотрении их кандидатур. Проходят ли социальные сети путь, который проследил еще в первой половине 1930-х гг. В. Беньямин для другого медиа – фотографии: путь от дружеского взаимодействия первых фотографов, изобретавших реактивы и носители, по поводу не имевшей собственного значения фотографии до фотографии как товара, продающегося в салонах и галереях?

При ответе на этот вопрос важно помнить и о втором моменте, связанном с милитаристским использованием сетей. И здесь речь идет не только или даже не столько о пионерских работах Ж. Бодрийара о войне в заливе, которой не было, или Ж. Деррида о страшном эффекте функции «давать знать», связанной с медиа, после 11 сентября, или В. Подороги, пишущего о насилии технических средств, кинокамеры прежде всего, или Ф. Киттлера, утверждавшего, что все медиа оказываются в области гражданского использования после того, как были изобретены и апробированы для военных целей, и даже не о том, что левые долго с презрением относились к медиа, проиграв из-за этого немалое число битв, сколько о том, что уже не гуманитарные теоретики, но военные пишут о том, что на сетевое сопротвление следует отвечать сетевыми военными действиями².

¹ См.: Zielinski S. Deep time of the media. Toward an archaeology of hearing and seeing by technical means. Camb.; L., 2006. P. 84.

² См.: Arquilla J., Ronfeldt D. The Advent of Netwar (Revisited) // *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*. Santa Monica, 2001. P. 1–25; ср. также в связи с недавними военными действиями: Зотов С., Мороз А. Неповторимый почерк эпохи: технологические особенности снаффа // *Синий диван*. 2015. № 20. С. 60–76.

Таким образом, сети и медиа оказываются темами, которые едва ли можно игнорировать, считая их типом развлечения, *mediatainment* по аналогии с *edutainment*: «децентрализация, или идеология ризомообразных и роеобразных образований, не ориентируется на ценности и может быть использована военными, маркетологами, активистами, террористами и как новая форма принуждения. Децентрализация не тождественна свободе, если только в математическом смысле»³.

Те, кто пытается выйти к анализу сетей из точек пересечения гуманитарных наук с технологическими операциями, вынуждены порой видоизменять уже сложившиеся значения таких, например, терминов, как суверенность, нечеловеческое, элемент (что достойно отдельного исследования), и порой они доходят до утверждений, что при анализе сетей невозможно отделить политику и экономику от войны, социальное от индивидуального, техническое от биологического и так далее⁴. Этим, возможно, объясняется, что помимо своего желания и несмотря на очень осторожную позицию в отношении споров об ингуманизме и постгуманизме, они иногда, как и сторонники этих направлений, пусть и невольно, принимают связанность социального, политического и технического как некоторую аксиому, не предлагая детальных тому объяснений.

Поэтому в данной статье мы хотели бы, однако, «запустить операцию» уточнения и попытаться выяснить, как возможно – если возможно – говорить о неких единицах сети и как их следовало бы назвать: или «еще человеческим», или «сингулярностью», или «суверенностью», или «узлом», или «элементом», или «зиянием», или чем-то еще. В определенном и достаточно ограниченном смысле можно считать этот ход санкционированным занятиями Б. Латура и его идеями о новой антропологии⁵, должествующей, по его замыслу, включить и людей и не-человеков, несмотря на сделанные им шаги назад, так как впоследствии, после выхода работ по акторно-сетевой теории, он признал, что «метафора сети» не так уж и удачна.

По необходимости кратко остановившись далее на фрагменте исследований Латура, который касается именно понятий медиации и сети, чтобы показать масштаб возможной смешанности, нерасчленимости, дисперсии и взаимодополнения различных предметных областей, но фактически не затрагивая следствия, которые подобное понимание сети вызывает в социологии или эпистемологии, тем более не претендуя на широкие выводы о модерне или немодерности описываемых процессов, обратимся к неоперациональному анализу сети, инспирированному технологией.

Латурианские сети

Один из главных вопросов, который заставляет Латура обращаться к темам медиации и сети, – это в определенном смысле утрата контроля. В середине девяностых годов, когда было написано эссе о симметричной антро-

³ *Schultz P.* The Idea of Nettime // *Nettime*. 2006. June 20. URL: <http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-0606/msg00135.html> (дата обращения: 17.08.2017).

⁴ См.: *Parikka J.* *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology*. Minneapolis, 2010; *Medianatures: The Materiality of Information Technology and Electronic Waste*. Open Humanities Press, 2011. URL: <http://www.livingbooksaboutlife.org/books/Medianatures#Materials> (дата обращения: 17.08.2017); *Galloway A.* *Protocol. How control exists after decentralization*. Camb.; L., 2004.

⁵ См.: *Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии. СПб., 2006.

пологии, Латур предлагает принять в качестве исходного тот факт, что мы (культуры Запада, те, кто считает себя вышедшими из Нового времени) больше не в состоянии господствовать над множеством культур, с одной стороны, так же как не в состоянии подчинить себе окружающую среду, с другой. Следующим движением, которое нужно совершить, предполагается рассмотрение различных видов смесей – природы и культуры, факта и мнения, материи и дискурса. Предшествующие эпохи (Новое время, различные Просвещения) пытались этих смешений избегать, рассматривая лишь очищенные (от примесей) полюса, крайние термины, в результате чего количество различных гибридов (то есть «сгустков» различных видов смесей) увеличилось до такой степени, что «гибриды, чудовища, смеси... составляют почти все... третье сословие оказалось слишком многочисленным, чтобы быть в достаточной мере представленным на уровне объектов или субъектов». Так, небоскребы постмодернистской архитектуры или исламскую революцию Хомейни уже невозможно было расположить в «одном и том же времени» и оценить как прогресс или регресс.

Однако едва ли не более, чем «вес» количества гибридов, Латура беспокоит «невесомость» достаточно абстрактных «крайних терминов». Особенно важно в связи с этим то, что при «изъятии нечеловеков, подмешанных в коллективы», очищенный остаток, который называется обществом, непонятен: его масштаб, его устойчивость, его длительность лишаются оснований.

Позиция Латура, проводимая им в большом количестве сочинений, состоит в том, что мы нигде не можем наблюдать объект и субъект, не можем наблюдать одно общество, которое являлось бы первобытным, и другое, которое было бы нововременным: можно наблюдать только ряд замещений, перемещений, переводов. Не существует ничего, кроме элементов, которые ускользают от системы, и объектов, датировка и длительность существования которых являются неопределенными. Объединить эти элементы под именем новой антропологии или даже, как Латур предложил совсем недавно, в более широкой и менее антропоморфной перспективе «модусов существования»⁶ – задача, крайне актуальная в условиях сегодняшних дебатов о консервативности гуманизма, ведущих к признанию его неприемлемости. Центрированность на «человеческом» как вынесенном из природы оспаривается в том числе и антропологами, давно работающими над вычленением более сложных систем связей, которые не оперируют противопоставлениями типа природа-культура⁷.

Согласно Латуру, «все происходит» благодаря медиации: скольжение, начинающееся с крайних точек и идущее к центру, заставляет вращаться и объекты, и субъекты вокруг практики квазиобъектов и медиаторов. То есть пространство между «крайними терминами» – не пустое, оно заполнено (квази)объектами, между ними нет дистанции, они каким-то образом связываются и взаимодействуют между собой. Сети нужны не столько для коммуникации, сколько для перераспределения и замещения: например, общества перераспределяют обвинения, заменяя одну вещь или дело (cause) – вещь судебную, коллективную, социальную – на другую вещь, научную, несоциальную (matter of fact). Это возможно, подчеркивает Латур, не благодаря метаморфозам или диалектике, но за счет субституций, то есть подмен и перемещений.

⁶ См. более актуальную работу Б. Латура и перевод на русский язык ведения к ней: *Latour B. An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns.* Camb., 2013.

⁷ См., например, работы французского антрополога Ф. Дескола, на которые, конечно, также ссылается Б. Латур: *Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М., 2012.

Они происходят и в политике, и в науке: говорит именно суверен (он и есть агент, тот, кому нечто делигировано), но в то же время именно граждане говорят через него; сами по себе факты лишены дара речи, естественные силы – это всего лишь грубые механизмы, но есть ученые, чтобы говорить от их имени. Суверен становится глашатаем, лицом, он осуществляет перевод чужих волей – и таким образом может их предать. Но это не вопрос трагедии, это вопрос работы сети, вероятно, неэффективного замещения.

«Сети состоят из отдельных мест, организованных в последовательность подключений, которые пересекают иные места и которые нуждаются в новых подключениях, чтобы получить распространение. Между линиями сети... нет ни поезда, ни телефона, ни водопровода, ни телевидения. Технические сети, как сами слова говорят об этом, являются сетями, наброшенными на пространство, удерживающими только некоторые разрозненные элементы этого пространства»⁸. Ссылаясь на диссертацию И. Стенгерс («Etats et processus», Universite libre de Bruxelles, 1983), Латур пишет о том, что всякое подключение, всякое выстраивание и соединение может быть документировано, обладает «собственными разметчиками пути» – и определенной ценой. Это может быть распространено почти на все, может проявляться как во времени, так и в пространстве, не заполняя, однако, ни того ни другого. Станным образом лакуны, оставляемые сетями, заполняет наука, чтобы превратить их в гладкие и универсальные поверхности.

Слова, которые использует Латур в разговоре о сетях – это не коммуникация, но мобилизация; не множество, но коллектив, и не просто коллектив, но один коллектив, доминирующий над другим; не дистрибуция, но подмена и повторное комбинирование; и, наконец, масштаб и размер: хотя коллективы могут быть схожими в принципах, касающихся «одновременного производства природы и общества», и, в общем, «могут быть схожими во всем», они различаются «своими размерами»⁹. Это и помимо «чисто человеческого» стремления контролировать и запрашивать определенную цену.

Иными словами, предъявляя расплывающуюся сеть, включающую элементы самого разного типа и самые разные «вещи», подобные «воздушным насосам», сеть, обеспечивающую возможность для перекомбинирования и «смены мест», Латур фактически тем же жестом стремится ее использовать и контролировать. И тем самым в определенном смысле перераспределяет романтический посыл к мобилизации, который вычитывался у первых представителей теории медиа, таких как М. Энценсбергер¹⁰. Делают ли сети своих «пользователей» более подвижными или подчиняют их скорее собственному движению?

⁸ Латур Б. Нового времени не было. С. 195.

⁹ Там же. С. 183.

¹⁰ Ср.: «Известной тайной электронных медиа, – писал Энценсбергер, – является их мобилизующая сила. Когда я говорю “мобилизовать”, я имею в виду “мобилизовать”. В стране, которая на собственной шкуре испытала фашизм (и сталинизм) до сих пор – или вновь – необходимо объяснять, что такое делать людей более подвижными, чем они есть.. никакое средство коммуникации не функционирует исключительно репрессивно, так как никакой коммуникацией нельзя управлять полностью» (Энценсбергер Х.-М. Строительный материал для теории медиа // Логос. 2015. № 2. С. 144–145).

Анонимные лица биотехнологических сетей

Энтузиазм по поводу нечеловеческого возрос в годы, последовавшие за работами Латура, как благодаря ему, так и независимо от него. Допуская, что сети совпадают с социальным существованием, более осторожные сегодняшние исследователи не могут не отметить, что они несут с собой и совсем нечеловеческие и мизантропические тенденции, дезориентируют, угрожая интегральности, целостности человеческого «я». То, что кажется непосредственным и очевидным, предстает одновременно как неизвестное, темное.

В описаниях сетей (технологических, социальных) встречаются два подхода, которые на первый взгляд кажутся направленными друг против друга. Из-за этого описание сети часто предстает по меньшей мере двусмысленным, возможно, из-за ее полиморфности как таковой.

С одной стороны, еще действует парадигма исследований сети, демонстрирующая их безразличие к пользователю: потоки данных, которые, конечно, можно красиво визуализировать при умении и желании, как делает, например, группа Л. Мановича, но этот визуальный выход не так много значит¹¹. Сеть представляется не только собранием узлов, связи между которыми важнее самих узлов, и характеризуется не столько через вдохновенную Ж. Делезом ризому (пишущие о технологической сети говорят, что они устали от ризомы не меньше, чем от древовидных иерархических структур), сколько через неуправляемый поток. «Текущая эстетика»¹², всегда только временные конфигурации данных, которые не воспринимаются чувствами, головокружительная бесконечность сети и нечеловеческая скорость ее процессов, «мягкие» обволакивающие, инклюзивные пространства, эквивалентность всех узлов и всех документов (гипертекста), генерация нескольких сетей, накладывающихся друг на друга, когда процесс решения проблем не зависит только от одного «агента», шум, экскоммуникация. Во всех этих описаниях, как бы они ни подчеркивали «нечеловеческий» характер сетей, еще много эпитетов, окрашенных в краски, доступные зрению человека, хотя это относится не столько к содержанию, сколько к манере подачи материала, отдающей некоторым сожалением по поводу ухода человеческого со сцены, из горизонта сетей. И тем не менее эти описания более конкретны, чем более легковесные на первый взгляд, но фактически одновременно более экономически «заинтересованные» и в чем-то более фантастические описания Латура.

С другой стороны, в тех же работах и с не меньшей настойчивостью на уровне содержания проводится совсем другая операция – не противоположная, нет, скорее, перпендикулярная, пронизывающая эти потоки и в точках соприкосновения обнаруживающая в этих потоках персонификацию, олицетворение, именование, индивиду(лиза)цию, которая связывается с самими потоками, а не с теми, кто их описывает или кто стремится извлечь из них выгоду, ибо «нас» там уже почти нет.

¹¹ Исследовательница Анна Мюнстер показывает, что то, что мы называем визуализациями и диаграммами, – это доступная восприятию завершающая часть данных, тогда как манипуляции с данными невидимы – см.: *Munster A. Data undermining: the work of networked art in an age of imperceptibility // Networked: A networked book about networked art. N. Y., 2009. URL: <http://munster.networkedbook.org/data-undermining-the-work-of-networked-art-in-an-age-of-imperceptibility/> (дата обращения: 17.08.2017).*

¹² Термин М. Косты – см.: *Costa M. Arte contemporanea ed estetica del flusso. Vercelli, 2010; Costa M. Internet et globalisation esthétique. L'avenir de l'art et de la philosophie à l'époque des réseaux. P., 2003.*

Назовем несколько уровней, на которых это явление наблюдается.

На технологическом уровне, несмотря на уже закрепившееся, казалось бы, представление об отсутствии какой-либо возможности говорить о критериях выбора¹³, устанавливается, что пусть и случайный выбор (не более чем нажатие на кнопку в определенный момент), тем не менее создает распределение власти¹⁴. Определенные центры власти появляются с необходимостью через своего рода «кластеризацию шаблона», точно так же как определенные веб-сайты появляются в качестве суперузлов более обширной сети. Так само технологическое функционирование сетей производит «точки» («узлы»), не равные окружению, – выделяющиеся на нем.

На квазибиологическом уровне, где становится труднее различить биологическое и технологическое, – так как можно говорить о ДНК-компьютере, который хорошо справляется с решением технических задач¹⁵, – уровне, который можно также обозначить как уровень «полуживого»¹⁶, контроль поддерживается внутри сетей не потому, что они континуальны и работают гладко, но потому, что сети вмещают противоположные кластеры, расходящиеся топологии, ненадежные узлы (собственно, именно это и делает их сетями: не будь они внутренне гетерогенными, следовало бы скорее называть их «интегральными целостностями»). Для поддержания своего существования сети должны быть гибкими и устойчивыми, чтобы справляться с высокой степенью контингентности и неоднородностью материальных интерфейсов, с которыми они связаны. Подчеркнем, что так можно описать как технологические сети устройств, так и живых организмов. Материальный субстрат и формирование паттернов складываются во множестве взаимоотношений (здесь – момент признания некоторыми исследователями «социальности» подобных связей). Чем сильнее выражен распределен характер сети, тем больше количество контролируемых связей вовне-внутри, которые позволяют сети существовать именно в качестве сети.

На уровне, который можно назвать политическим (если понимать политику в широком смысле слова), не все сети одинаковы. В каждой сети функционирует, нетипичный для нее способ организации. Распределительные сети, как компьютерные, так и связанные с сообществами, в какой-то момент сталкиваются с необходимостью «принять решение», в том числе решение сделаться сетью. Если сеть «понимается антропоморфно», решения такого типа требуют централизации, структуры, в которой приходится решение (иногда это называют «центральная нервная система» или «группа, устанавливающая стандарты»). Различие между индивидом и группой, которым оперирует политическая философия, трансформируется в регулирование посредством протоколов отношений между сетью как единством и сетью как гетерогенностью. В терминах протоколирования вопрос индивидуации – это вопрос идентификации дискретных узлов (*agencies*) и их

¹³ См. об этом более подробно: *Сосна Н.Н.* К вопросу об эстетичности технического опосредования // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. IV. М., 2015. С. 146–164.

¹⁴ *Shirky C.* Power Laws, Weblogs, and Inequality // Clay Shirky's Writings About the Internet: Economics & Culture, Media & Community, Open Source. URL: http://www.shirky.com/writings/powerlaw_weblog.html (дата обращения: 17.08.2017).

¹⁵ См., например: *Dove A.* From Bits to Bases: Computing with DNA // *Nature Biotechnology*. 1998. No. 16. P. 830–832; *Thacker E.* Biomedica. Minneapolis, 2004.

¹⁶ Такой перевод предлагает Дм. Булатов для «semi-living», вокруг которых строятся проекты лаборатории Symbiotika. Подробнее см.: *Цурр Й.* Настоящее продолженное полуживых: краткий обзор произведений искусства с использованием живых тканей // *Evolution haute couture. Искусство и наука в эпоху постбиологии*. Ч. II. Калининград, 2013. С. 398–413.

действий, а также управления ими¹⁷. Тут действует своего рода политический либерализм: организация и контроль радикально горизонтальных и распределенных сетей. Технологии идентификации, такие, например, как биометрия или теггирование, важны, так как ими определяется, что в данной сети будет рассмотрено как узел, а что – как соединение. Это, правда, не отменяет того факта, что в сетях «идентификация» вполне сосуществует с «анонимностью».

Здесь мы подходим к наиболее важному вопросу статьи, а именно к вопросу индивидуации в связи с тем, что может быть представлено – или может представить себя – как элемент сети, ее действующее лицо. Мы видели, что процесс индивидуации фактически функционирует на каждом из уровней, о которых только что шла речь – и на техническом, и на биотехнологическом, и на политическом. Вопрос индивидуации сети – действительно, проблема установления самих условий, в которых сеть может вообще существовать, включать все новые элементы и поддерживать свое существование в нестабильных условиях взаимодействия компонентов, интерфейсов и материалов. Даже процесс создания и определения данных лучше понимать как процесс индивидуации¹⁸. Кроме того, вводятся разные уровни индивидуации: индивидуация самой сети как целого и индивидуация компонентов сети. Тем более странным представляется промежуточный вывод некоторых исследователей о том, что в сети «многое» производится из «одного целого», особенно на фоне предпочтения модели индивидуации модели субстанции: вопрос о том, из чего сделана сеть, неправомерен, так как сеть едва ли имеет субстанциальные характеристики не в последнюю очередь именно потому, что постоянно индивидуализируется.

В этой непреодоленной противоречивости, характерной для множества работ по теории медиа, традиционно противоположно нагруженных терминах, которыми продолжают пользоваться их авторы – внутри и снаружи сети, спонтанная инклюзивность, дистрибуция, но контроль, возникновение и разрушение, автономность и связанность (connectivity), агент и действие, – выступают, на наш взгляд, различимые элементы, которые позволяют говорить о себе, несмотря на нерасчленимый, казалось бы, поток, в котором они движутся и взаимодействуют. И дело тут, может быть, не столько в протоколе, «технологии, которая регулирует поток, упорядочивает сетевое пространство, кодирует взаимоотношения», сколько в том, что мы назвали бы топологическим аспектом индивидуации.

Так, если некоторые авторы предполагают, что действие является условием включения узлов в сеть, что соединения – это расширенные или ослабленные узлы по ту или иную сторону суперподвижных и деятельных связей, и тут же добавляют, снова через противопоставление, что это вовсе не отменяет того, что они называют «процессами стандартизации»¹⁹, заявляя, что нет никакой воображаемой зоны, где был бы чистый поток одних только действий, они фактически утверждают, что сети оперируют беспрестанным установлением и разрушением связей, но в то же самое время – и это принципиально для данной статьи – они принимают форму, несмотря на свою незавершенность, и разворачивают топологию.

¹⁷ См.: Galloway A., Tacker E. *The Exploit. A theory of networks*. Minneapolis; L., 2007. Pt. II.

¹⁸ Компьютерные языки разрабатываются с помощью технологий индивидуации, когда специфическим математическим величинам приписываются искусственные характеристики от A до Z, и затем данные могут быть индивидуированы до более сложных конструкций, таких, как объекты или файлы.

¹⁹ Galloway A., Tacker E. *The Exploit*. P. 99.

И дело не только в том, что если что-то и получается из сетей, производится ими, то это интеграция технологии, биологии и политики (что все-таки требует более детальных пояснений). На наш взгляд, дело и в том также, что сама эта интеграция предполагает «узел», способный к действию. Даже если предполагается, что сети элементарны, и несмотря на то, что «лицо» этого узла всегда незаконно, как «лицо в облаках», которого там по логике не должно быть как индивидуальных черт атомарной единицы, сами сети производят эти лица. И в определенном смысле одним из таких лиц является хакер: он не существует без технологической сети, его действие невозможно без сети, с которой он связан, он не является «индивидом» в традиционном понимании слова и крайне редко действует в одиночку.

Таким образом, достаточно беглое сопоставление двух видений сети – нетехнологического наброска Латура и технологических описаний целой группы авторов, иногда знакомых и связанных между собой в нечто вроде сети, – разворачивает на наших глазах движение от метафоры, конструируемой в целях обеспечения переноса социально-экономических категорий в странную для них область нечеловеческого функционала, к более детализированному, сложному и в идеале неметафорическому описанию различных уровней действия сети. Второй тип, безусловно, нуждается в выработывании более точного терминологического аппарата, так как в нем заявлено совмещение (скорее, чем смесь) относительно устойчивых материальных оснований и дисперсного взаимодействия индивидулирующихся элементов, которые это описание позволяет уловить.

Список литературы

- Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры / Пер. с фр. под общ. ред. С. Рындина. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 584 с.
- Зотов С., Мороз А.* Неповторимый почерк эпохи: технологические особенности снаффа // Синий диван. 2015. № 20. С. 60–76.
- Латур Б.* Нового времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д.Я. Калугина; науч. ред. О.В. Хархордин. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2006. 240 с.
- Сосна Н.Н.* К вопросу об эстетичности технического опосредования // Ежегодник по феноменологической философии. Вып. IV. М.: РГГУ, 2015. С. 146–164.
- Цурр Й.* Настоящее продолженное полуживых: краткий обзор произведений искусства с использованием живых тканей / Пер. с англ. С. Михайлова // Evolution haute couture. Искусство и наука в эпоху постбиологии. Ч. II / Сост. и общ. ред. Дм. Булатова. Калининград: БФ ГЦСИ, 2013. С. 398–413.
- Энценбергер Х.-М.* Строительный материал теории медиа / Пер. с нем. А. Рябовой // Логос. 2015. № 2. с. 142–161.
- Arquilla J., Ronfeldt D.* The Advent of Netwar (Revisited) // Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy / Ed. by J. Arquilla and D. Ronfeldt. Santa Monica: Rand, 2001. P. 1–25.
- Costa M.* Internet et globalisation esthétique. L'avenir de l'art et de la philosophie à l'époque des réseaux / Trad. par G. Di Nicola. P.: L'Harmattan, 2003. 126 p.
- Costa M.* Arte contemporanea ed estetica del flusso. Vercelli: Mercurio Edizioni, 2010. 152 p.
- Dove A.* From Bits to Bases: Computing with DNA // Nature Biotechnology. 1998. No. 16. P. 830–832.
- Galloway A.* Protocol. How control exists after decentralization. Camb.; L.: MIT Press, 2004. xxvi, 260 p.

Galloway A., Tacker E. The Exploit. A theory of networks. Minneapolis; L.: University of Minnesota Press, 2007. vii, 196 p.

Latour B. An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns / Trans. by C. Porter. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2013. xxvii, 486 p.

Munster A. Data undermining: the work of networked art in an age of imperceptibility // Networked: A networked book about networked art / Ed. by J.-A. Green and H. Thorington. N.Y.: Turbulence, 2009. URL: <http://munster.networkedbook.org/data-undermining-the-work-of-networked-art-in-an-age-of-imperceptibility/> (дата обращения: 17.08.2017).

Parikka J. Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. xxxv, 281 p.

Medianatures: The Materiality of Information Technology and Electronic Waste / Ed. by J. Parikka. Open Humanities Press, 2011. URL: <http://www.livingbooksaboutlife.org/books/Medianatures#Materials> (дата обращения: 17.08.2017).

Schultz P. The Idea of Nettime // Nettime. 2006. June 20. URL: <http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-0606/msg00135.html> (дата обращения: 17.08.2017).

Shirky C. Power Laws, Weblogs, and Inequality // Clay Shirky's Writings About the Internet: Economics & Culture, Media & Community, Open Source. URL: http://www.shirky.com/writings/powerlaw_weblog.html (дата обращения: 17.08.2017).

Thacker E. Biomeia. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004. vii, 226 p.

Zielinski S. Deep time of the media. Toward an archaeology of hearing and seeing by technical means. Camb.; L.: MIT Press, 2006. 375 p.

‘Faces in the sky’, social network agencies*

Nina N. Sosna

Institute of Philosophy of Russian Academy of Science. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, Russian Federation, 109240; National Research University Higher School of Economics, 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, Russian Federation 105066; e-mail: phljrnl@yandex.ru

In this paper, the author brings into consideration certain modes of functioning of the networks, as well as their technological, social, political and biological aspects. Now that the integrated view of networks as a combination of biological, technological and social principles has become widespread, and the idea that networks are universally operable both on the level of biotechnology and that of social politics is prevalent, there emerges the problem of the elements of a network which are identifiable despite it still being widely recognized in the literature of the subject that network dataflow can neither be controlled nor decomposed. Combining Bruno Latour's vision of a network as claiming to uniformly include both human and non-human quasi-objects, constructed to explain processes of translation and substitution, with the conclusions about the elementary constituents of networks found in the works of technologically oriented media theorists, the present author argues that a more exact description of a network demands an analysis of the topological points where different subject areas intersect.

Keywords: media, agency, social network, individuation

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Science Foundation, grant № 17-18-0162: **Anthropological transformation in social networks environment: new regimes of power, knowledge, identity and communication.**

References

- Arquilla, J. & Ronfeldt, D. “The Advent of Netwar (Revisited)”, *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crime, and Militancy*, ed. by J. Arquilla and D. Ronfeldt. Santa Monica: Rand, 2001, pp. 1–25.
- Costa, M. *Internet et globalisation esthétique. L’avenir de l’art et de la philosophie à l’époque des réseaux*, trad. par G. Di Nicola. Paris: L’Harmattan, 2003. 126 pp.
- Costa, M. *Arte contemporanea ed estetica del flusso*. Vercelli: Mercurio Edizioni, 2010. 152 pp.
- Descola, Ph. *Po tu storonu prirody i kultury* [Beyond nature and culture], trans. and ed. by S. Ryndin. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012. 584 pp. (In Russian)
- Dove, A. “From Bits to Bases: Computing with DNA”, *Nature Biotechnology*, 1998, No. 16, pp. 830–832.
- Enzensberger, H.-M. “Stroitel’nyi material dlya teorii media” [Building set for a theory of the media], trans. by A. Ryabova, *Logos*, 2015, No. 2, pp. 142–161. (In Russian)
- Galloway, A. *Protocol. How control exists after decentralization*. Cambridge; London: MIT Press, 2004. xxvi, 260 pp.
- Galloway, A. & Tacker, E. *The Exploit. A theory of networks*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2007. vii, 196 pp.
- Latour, B. *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*, trans. by C. Porter. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2013. xxvii, 486 pp.
- Latour, B. *Novogo vremeni ne bylo* [We have never been modern], trans. by D. Kalugin; ed. by O. Kharkordin. St.Petersburg: European University at St. Petersburg Publ., 2006. 240 pp. (In Russian)
- Munster, A. “Data undermining: the work of networked art in an age of imperceptibility”, *Networked: A networked book about networked art*, ed. by J.-A. Green and H. Thorington. New York: Turbulence, 2009 [<http://munster.networkedbook.org/data-undermining-the-work-of-networked-art-in-an-age-of-imperceptibility/>], accessed on 17.08.2017].
- Parikka, J. (ed.) *Medianatures: The Materiality of Information Technology and Electronic Waste*. Open Humanities Press, 2011 [<http://www.livingbooksaboutlife.org/books/Medianatures#Materials>], accessed on 17.08.2017].
- Parikka, J. *Insect Media: An Archaeology of Animals and Technology*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010. xxxv, 281 pp.
- Schultz, P. “The Idea of Nettime”, *Nettime*. 2006. June 20 [<http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-0606/msg00135.html>], accessed on 17.08.2017].
- Shirky, C. “Power Laws, Weblogs, and Inequality”, *Clay Shirky’s Writings About the Internet: Economics & Culture, Media & Community, Open Source* [http://www.shirky.com/writings/powerlaw_weblog.html], accessed on 17.08.2017].
- Sosna, N. “K voprosu ob estetchnosti tekhnicheskogo oposredovaniya” [To a question of aesthetics of technical mediation], *Ezhegodnik po fenomenologicheskoi filosofii* [Annual for phenomenological philosophy], Vol. IV. Moscow: RGGU Publ., 2015, 146–164 pp. (In Russian)
- Thacker, E. *Biomedea*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004. vii, 226 pp.
- Zielinski, S. *Deep time of the media. Toward an archaeology of hearing and seeing by technical means*. Cambridge; London: MIT Press, 2006. 375 pp.
- Zotov, S. & Moroz, A. “Nepovtorimyi pocherk epokhi: tekhnologicheskie osobennosti snaffa” [The epoch unique handwriting: technological features of snuff], *Siniy Divan*, 2015, No. 20, pp. 60–76. (In Russian)
- Zurr, I. “Nastoyashchee prodolzhennoe poluzhivyykh” [Semiliving present continuous], trans. by S. Mikhailov, *Evolution haute couture. Art and science in the post-biological age*, Pt. II, ed. by D. Bulatov. Kaliningrad: BF GTsSI Publ., 2013, pp. 398–413. (In Russian and English)

М.Д. Мирошниченко

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ И АРХИ-ИСКОПАЕМОЕ: ВОЗМОЖНА ЛИ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ «НЕ-ДАННОГО»?

Мирошниченко Максим Дмитриевич – аспирант Школы философии. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: jaberwokky@gmail.com

В статье рассматривается проблема архи-ископаемого как ключевого элемента критики трансцендентальной философии, в частности феноменологии в качестве разновидности «корреляционизма» в спекулятивно-материалистическом проекте К. Мейясу. Предлагается реконструкция позиции Мейясу как антитрансцендентализма, развивающегося на основе принципа фактуальности и фактора контингентности. Проект Мейясу сопоставляется с одной из недавних версий натурализма, которая согласуется с ним по вопросу контингентности и естественно-исторической обусловленности соотношения разума и природы. Затем рассматривается попытка возрождения трансцендентализма в проекте «эпигенетической рациональности» К. Малабу, противопоставляемой спекулятивной философии Мейясу. Трансцендентальное сохраняется благодаря понятию эпигенезиса, впервые упомянутого в § 27 «Критики чистого разума» Канта и развитого в связи с вопросом о телеологии живого. Это раскрывает разуму его собственную контингентность, не упраздняя неизменности архитектоники трансцендентальной субъективности. Осмысленная речь об архи-ископаемом возможна в контексте феноменологии и реализуется в наброске феноменологии «не-данного» в серии процедур приведения не-данного к данности. Тематизация вопроса об архи-ископаемом предполагает пересмотр ряда установок феноменологии. Полемика со спекулятивным материализмом Мейясу, основные проблемные поля которой проступили в ракурсе проблемы соотношения трансцендентального и контингентного, позволяет обозначить импликации спекулятивного обоснования феноменологии. С опорой на работы А. Шнелля и Й.Х. Гранта показывается, как феноменология, претендующая на звание «первой философии», предпринимает попытку спекулятивного самообоснования в качестве трансцендентальной философии.

Ключевые слова: архи-ископаемое, трансцендентальное, эпигенезис, феноменология, контингентность, натурализм, спекулятивное основание

Современная философия в значительной степени может быть определена как претерпевшая «трансцендентальную реформу»: распространенная постановка вопроса об условиях возможности данности призвана установить границы познаваемого и осмысленного, учреждая грамматику инвариантных струк-

тур, за пределами которых остается все подпадающее под рубрики «сверхчувственного», «трансцендентного». Кантовский вопрос о том, как возможно чистое естествознание, устанавливает разметку полей феноменального и ноуменального, регламентируя поле научной рациональности.

Позиция французского философа К. Мейясу, называемая им «спекулятивным материализмом» и провозглашающая решительный отказ от трансцендентального, представляет собой версию натурализма, для которого характерен антитрансцендентализм. Подчеркивая привилегированное положение научного познания, монополизирующего онтологию мира, спекулятивная философия Мейясу предлагает новую форму того, что венгерский феноменолог Л. Тенгели именуется «натуралистической автаркией». Задача настоящей статьи – продемонстрировать, что в то время, как натурализм является антитрансцендентализмом, трансцендентализм не обязательно означает антинатурализм. Поэтому трансцендентальная позиция является более гибкой, допуская раскрытие эпигенетической изменчивости в сердцевине архитектоники субъекта.

Если феноменология сохраняет претензию стать «первой философией»¹, то она нуждается в спекулятивном обосновании, которое предшествовало бы конкретизации феноменологической проблематики в региональных исследованиях. Иными словами, речь идет о прослеживании первоначальных возможностей возникновения субъекта в мире и последующей его «обратной возвратной соотнесенности» с собственной данностью мира². В дальнейшем мы попытаемся показать, как возможен «феноменологический ответ» на программу Мейясу, который учел бы сильные стороны его позиции, в то же время не уступая антитрансценденталистским тенденциям его философии.

1. Помыслить не-данное

«Спекулятивный поворот», предпринятый «континентальной» философией последних лет, связан с пересмотром ряда критических установок философии после Канта. Мишенью для критики становятся авторы, продолжающие и развивающие логику субъектно-ориентированного философствования; именно по этой причине одним из наиболее критикуемых направлений стала феноменология³. Критика К. Мейясу феноменологии как разновидности трансцендентальной философии, воспроизводящей логику «корреляционизма», т. е. утверждения метафизического приоритета корреляции бытия и мышления, как кажется, не позволяет говорить о способности субъекта феноменологии достоверно познать природу в силу его собственной естественно-исторической контингентности. У субъекта нет никаких оснований обобщать закономерности собственного опыта мира, наделяя их статусом необходимых законов природы, поскольку момент возникновения данности ему мира естественно-исторически локализуем.

Согласно позиции Мейясу, современное естествознание говорит о событиях, которые предшествовали не только возникновению разума, но и жизни вообще. Примерами таких событий могут служить: возникновение Вселен-

¹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. М., 2009. § 63.

² Там же. § 65.

³ См., например: *Sparrow T.* The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism. Edinburgh, 2014; *Zahavi D.* The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism // International Journal of Philosophical Studies. 2016. Vol. 24. No. 3. P. 289–309.

ной, зарождение органической жизни на планете Земля, появление человека как биологического вида. «Какой смысл придается научному высказыванию о данности мира, который полагается до возникновения мышления и даже жизни – то есть который полагается как предшествующий какой бы то ни было форме человеческого отношения к миру? <...> Как мыслить смысл такого дискурса, который делает из отношения к миру (живого и/или мыслящего) факт, вписанный в темпоральность, внутри которой это отношение – всего лишь одно из событий среди других – вписано в последовательность, в которой оно является лишь рядовым звеном, а не началом?»⁴.

Современные науки способны производить знание о «доисторическом», или «архи-ископаемом», описывая мир, существующий как нечто «не-данное». Это означает, что естествознание, претендуя на объективность, легитимируется ценой отказа от «коперниканского переворота»: вместо того, чтобы обосновывать абсолютность и аподиктичность научного познания, трансцендентальная философия ограничила горизонт познаваемого когнитивными способностями конечного субъекта.

Для понимания того, как Мейясу критикует трансцендентализм, следует принимать к сведению вводимое им различие между *контингентным* и *фактическим*: контингентность, принадлежащая эмпирическому, определяется как *способность стать совсем иным* в соотнесенности с необходимыми когнитивными структурами познающего субъекта. В то же время последние признаются некой не дедуцируемой фактичностью, поскольку нам не с чем сопоставлять то, что выступает условием возможности нашего познания. Для «сильного» корреляционизма, к которому Мейясу причисляет и феноменологию, трансцендентальное едино, фактично и потому непознаваемо как таковое, в то время как эмпирическое множественно и познаваемо.

Из придания корреляции статуса первичного факта можно сделать радикальные выводы: «...фактичность обрамляет знание и мир отсутствием основания, и обратная сторона этого отсутствия в том, что ничто не может быть названо абсолютно невозможным, даже невысказанное»⁵. Если мы не знаем, является ли наличная форма корреляции константой или, напротив, находится в состоянии становления, то у нас нет никаких оснований считать, что привычные нам границы осмысленности не способны к дрейфу, пусть даже в бесконечно отдаленной от нас точке будущего. Тогда ничто не препятствует предположению о том, что сознание и имманентный ему «окрестный мир» в какой-то момент могут измениться до неузнаваемости, переопределив горизонт понимания.

Абсолютизируемая фактичность трансцендентального, таким образом, устанавливает пределы смысла «изнутри» самого мира, «пронизанного» смыслом и данного в представлении субъекту. Но проблема состоит в том, что абсолютное основание того, что есть в этом мире, остается вне доступа фактичности, неизбежно остающейся в собственных границах. Искомое основание всегда скрывается за горизонтом, оставаясь ноуменальным «внешним»: «мне не удалось бы помыслить невысказанное, но я могу помыслить возможность, что невысказанное есть»⁶.

Если феноменальная данность мира необходимо предполагает постоянство, которое, в свою очередь, предполагает единообразие природы, то это отнюдь не означает, что единообразие познаваемой природы необходимо «в себе». Фактическое единообразие законов природы (сопряженное с

⁴ Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности. М.; Екатеринбург, 2015. С. 19.

⁵ Там же. С. 54–55.

⁶ Там же. С. 57.

фактичностью трансцендентальных форм) может быть необходимо только «для нас», поскольку уже «внутри» самой корреляции логически возможно представить живущую, сознающую и действующую форму жизни в мире, лишенном постоянств и законосообразности. Следовательно, постоянство необходимо для данности мира «для нас», но не необходимо для его бытия «в себе». Это означает, что константные законы природы лишены основания и не могут быть обобщены – таков вводимый Мейясу принцип неоснования.

Другой важный принцип, постулируемый Мейясу и связанный с первым, – это принцип фактуальности: абсолют – это абсолютная невозможность абсолютного сущего (в том числе трансцендентальной субъективности, «глобального наблюдателя» и т. д.). Фактуальность, в отличие от фактичности, указывает на контингентность необходимого, а не на простую необходимость чего-либо определенного. Признание концептуальной невозможности абсолютно необходимого и утверждение господства необходимости контингентного угрожает миру, становление которого может быть нарушено вторжением «гипер-хаоса» – слепой, не подчиненной каким-либо регулярностям и законам стихии.

2. Спекулятивный материализм и натуралистическая автаркия

Поскольку одной из мишеней для критики Мейясу является феноменология, я предлагаю сосредоточить усилия на том, каким мог бы быть феноменологический ответ на его аргументы. Прежде чем перейти к изложению контраргументации, следует прояснить статус «нескоррелированного» мышления о мире в программе Мейясу.

Для этого я предлагаю сопоставить его проект с другим недавним философским проектом, также критикующим феноменологию. Речь идет о провозглашении «конца человеческой исключительности» Ж.-М. Шеффером. Он предлагает переопределить перспективу рассмотрения человеческой субъективности и принять «мезокосмическую» точку зрения, согласно которой человек – лишь одна из форм биологической жизни среди бесчисленных кристаллизаций глобального эволюционного процесса. Будучи лишь моментом эволюционного движения, субъективность способна стать «совсем иным» в силу непредсказуемости мутаций и дифференциаций эволюционного становления.

Трансцендентальное обоснование данности объявляется Шеффером «сегрегационистской» точкой зрения и отменяется в пользу экстерналистского рассмотрения, отправляющегося от сведений естествознания, для которого возможность природы стать данностью представляющему субъекту – контингентный факт, не имеющий особой важности в перспективе истории Вселенной. Как недвусмысленно заявляет сам Шеффер, «если принимать всерьез предлагаемую здесь обратную перспективу, то вопрос о сознании не только не является основополагающим, но и лишается той драматической важности, какой он неизбежно обладает при фундаменталистском подходе, где на нем держится вся архитектура познания»⁷. Важность вопроса доступа к миру релевантна только «для нас», в то время как для природы «в себе», рассматриваемой в «мезокосмической» перспективе, этот вопрос является локальным: лишь малая часть живых существ обладает сознательными состояниями, дающими доступ к миру как данности.

⁷ Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М., 2010. С. 292.

Программа Шеффера разделяет некоторые ключевые тезисы со спекулятивным материализмом: отдача познавательной привилегии естествознанию перед философией; отказ от трансцендентального (у Мейясу обосновываемый «принципом фактуальности», у Шеффера – апелляцией к эволюционной биологии); инверсия перспективы сознания и его данности («абсолютное» у Мейясу и «мезокосмическое» у Шеффера). Хотя они руководствуются различными задачами и по-разному организуют свою аргументацию, вывод, к которому они приходят, один: необходимо принятие объективистской установки, нивелирующей перспективу данности мира человеческому сознанию. Этот вывод выдает приверженность как Шеффера, так и Мейясу натурализму.

В знаменитом тексте 1911 года «Философия как строгая наука» Э. Гуссерль дает определение натуралистической программы, вполне применимое к позиции Мейясу: с точки зрения натуралиста «все, что есть, либо само физично, т. е. относится к проникнутой единством связи физической природы, либо, может быть, психично, но в таком случае оказывается просто зависимой от физического переменной, в лучшем случае вторичным “параллельным сопровождающим фактом”. Все сущее есть психофизическая природа – это с однозначностью определено согласно твердым законам»⁸.

Одним из базовых онтологических обязательств натурализма является принятие тезиса метафизического реализма: истинно только такое описание мира, которое исключает какие-либо упоминания о человеке и его представлениях, т. е. описывает мир «в себе», который может быть всесторонне исследован наукой⁹. Приверженность естествознанию составляет методологическое обязательство натурализма: наука становится «мерой всех вещей». Природа – самодостаточное образование, безразличное к мышлению и возможности стать мыслимым.

Проблематичность натурализма заключается в том, что, как утверждает Л. Тенгели, следуя Гуссерлю, природа рассматривается им как замкнутая и гомогенная тотальность, истинное научное описание которой начинается с отвлечения от укорененности науки в восприятии¹⁰. Такая «методологическая автаркия» ведет к тому, что субъективность оказывается объектом наряду с множеством других объектов в мире, хотя и более сложно устроенным.

Приверженность трансцендентализму для феноменологической философии означает отдачу приоритета человеческому опыту и позиции «первого лица». Согласно такой точке зрения, проблема натурализма заключается не только в подчеркиваемой Гуссерлем наивности объективистской претензии на «взгляд из ниоткуда», но также и в односторонности экстерналистской позиции относительно сознания. Более того, согласно некоторым современным исследователям, натуралистическая картина мира исключает особый статус субъективности и сознания как исходного поля данности. Попытки совмещения натурализма и описания опыта мира «от первого лица» предполагают взаимные уступки как со стороны натурализма, смягчающего свою приверженность метафизическому реализму, так и со стороны трансцендентализма, оставляющего за собой вопросы трансцендентального конституирования и вовлекающегося в научные исследования сознания, – что предполагает методологический принцип взаимного обогащения концептуальных аппаратов конкретных наук и феноменологии¹¹.

⁸ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Гуссерль Э. Избр. произведения. М., 2005. С. 192.

⁹ См.: Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2004. Vol. 3. P. 331–347.

¹⁰ Tengelyi L. Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism // The Journal of Speculative Philosophy. 2013. Vol. 27. No. 3. P. 241.

¹¹ Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization. P. 339.

С точки зрения феноменологии натурализм игнорирует трансцендентальное измерение субъективности, лишь частично кажущее себя в рамках естественной установки, в которой, как утверждает Гуссерль, и коренится естествознание¹². По этой причине для натурализма сознание – хотя и загадочный, сложно устроенный и пока не поддающийся исчерпывающей научной экспликации, но все же объект, принципиально не отличающийся от вулканов, ископаемых трилобитов или черных дыр¹³. В случае Мейясу это влечет заявления о незначительности факта мышления, конечность и естественно-историческая локальность которого делают его производной более изначальной природы, или гипер-хаоса.

Потому Мейясу заявляет, что наука с ее экстерналистским подходом дает доступ к тому, что может быть дано вне данности какому-то конкретному представлению – а это значит, что естествознание дает нам знание природы «в себе». Если же знание природы «в себе» является истинным и аподиктическим, то факт того, что это знание есть результат познавательной деятельности какого-то конкретного субъекта, обладает пренебрежительно малой ценностью и потому может быть отставлен. В результате происходит переход к крайней позиции, противоположной субъективизму: утверждается полная независимость природы от ее данности представляющему субъекту, подтверждаемая зависимостью субъекта от условий его окружающей среды.

Вопрос зависимости субъекта от среды, однако, может быть использован для реабилитации трансцендентализма в рамках натуралистической картины мира. Для этого далее я перейду к изложению концепции «эпигенетического трансцендентализма» К. Малабу.

3. Эпигенетика трансцендентального

Французский философ, ученица Ж. Деррида, К. Малабу предпринимает одну из первых серьезных попыток критики позиции Мейясу. Опираясь на понятие «эпигенезиса чистого разума» из § 27 «Критики чистого разума», она предлагает сохранить «минимальный трансцендентализм», утверждая, что трансцендентальное способно к росту и развитию и потому не является универсальным и неизменным.

По мнению Малабу, «корреляция» – это то, как Мейясу терминологически обозначает *априорный* синтез в трансцендентальной философии, т. е. структуру исходной соимпликации субъекта и объекта, обеспечивающей строгое соответствие законов человеческого понимания и законов природы, тем самым гарантирующей их «необходимость и строгую всеобщность»¹⁴. Спекулятивно-материалистическая критика идеи корреляции бытия и мышления, возрождающая «проблему Юма», вскрывает наиболее сложный момент философии Канта – дедукцию категорий, оказывающуюся болевой точкой трансцендентального проекта.

Момент приложения априорных категорий к чувственным созерцаниям, в результате чего субъект получает доступ к миру как данности, остается без какого-либо обоснования, другими словами, *не является необходимым*: «порвать с трансцендентальным», таким образом, «значит по меньшей мере разломить надвое дедуктивную солидарность между [априорным] синтезом

¹² Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию. СПб., 2013. § 9h.

¹³ Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization. P. 336.

¹⁴ Malabou C. Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality. Malden (MA); Camb., 2016. P. 4.

и порядком природы»¹⁵. Необходимость того, что данность такова, какова она есть в нашем представлении, и не может быть иной, невозможно дедуцировать, скорее, может быть лишь описана: «априорный синтез ни доказывается, ни обосновывается, всегда возникая как чисто фактический. Не существует необходимого доказательства природной необходимости. Разве могло быть иначе, если сама основа трансцендентальной необходимости в себе, т. е. корреляция, лишена достаточного основания?»¹⁶.

Между тем постановка вопроса о контингентности в естественной истории разума требует радикализации неопределенного статуса трансцендентального, которое не просто подвергается натурализации¹⁷, но также показывается в свете собственной способности к тотальной переменчивости вплоть до самоуничтожения.

Именно поэтому Малабу предлагает обратиться к биологии и к понятию эпигенезиса, которое можно встретить в § 27 «Критики чистого разума». Эпигенетика – это направление молекулярной биологии, изучающее отношения между генами и индивидуальными чертами организма, производимыми ими, т. е. отношения между генотипом (структурными инвариантами, «необходимым») и фенотипом («контингентными» вариациями), это отрасль биологии, изучающая причинные взаимодействия генов и их продуктов, реализуемых в фенотипе. «Эпигенетика» отсылает ко всему, связанному с этими интеракциями, и занимается механизмами экспрессии и транскрипции генетического кода. Малабу предлагает свое понимание «эпигенетической истории» индивида, определяя онтогенез как процесс индивидуального развития организма как автономного, саморазвивающегося роста.

Основной вопрос биологии развития – определить, содержат ли гены всю необходимую для формирования эмбриона и взрослого организма информацию. Все большее число исследователей склонны считать, что *субъектом* развития является не развертывающаяся заранее заданная генетическая программа, но система, включающая совместно развивающиеся организм и его окружающую среду¹⁸. Потому, в контексте апелляции Малабу к биологии, основной вопрос трансцендентальной философии становится таким: способно ли трансцендентальное к контекстуальной адаптации и к изменению и существуют ли у этой способности к трансформации внутренние пределы? Иными словами, не способно ли трансцендентальное к тому, чтобы стать «совсем иным», настолько отличным от того, чем оно было всегда уже схвачено в архитектонике трансцендентальной субъективности, что это «иное», которым стал субъект, станет несоизмеримым пониманию самого субъекта? *Какова динамика адаптационной активности трансцендентального?* Случается ли это как мгновенное событие в онтогенезе субъекта или происходит постепенно, растягиваясь в филогенетическом времени исторического развития интерсубъективности?

Как утверждает Малабу, биология предоставляет возможность выйти из круга корреляции: жизнь способна к самоорганизации без нашего вмешательства и остается индифферентной к тому, чтобы стать предметом чье-

¹⁵ Malabou C. Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality. P. 4.

¹⁶ Malabou C. Can We Relinquish the Transcendental? // The Journal of Speculative Philosophy. 2014. Vol. 28. No. 3. P. 249.

¹⁷ Что уже имело место в проекте «биологизации априорного» К. Лоренца (см.: Lorenz K. Kant's Doctrine of the A Priori in the Light of Contemporary Biology // General Systems: Yearbook of the Society for General Systems Research. Vol. VII. N. Y., 1962. P. 23–35) и развивается в науках о сознании и мозге как представление о врожденности и наследуемости когнитивных способностей.

¹⁸ Malabou C. Before Tomorrow. P. 81.

го-либо опыта или суждения¹⁹. Таким образом, как считает Малабу, уже в первом прецеденте философии корреляционизма феноменальный мир содержит в себе такие явления, которые хотя и подчинены природной причинности, обладают собственной особенной формой, являющейся следствием того, что они подчинены лишь самим себе. Многообразие форм в природе таково, что некоторые из них, в силу своеобразия собственной структуры, сопротивляются схватыванию в системе категорий и подведению под определения разума: они «не определяются законами, данными разумом *a priori*». Потому принцип единства, руководящий этими многообразиями, остается неизвестным нам²⁰.

Традиционно *необходимость* – в том числе и та, которую Мейясу обвиняет в отсутствии достаточного основания, – определяется как то, противоположное чему невозможно, в то время как *контингентность* находит определение в том, противоположное чему возможно. Малабу утверждает, что данные определения справедливы лишь для механистической каузальности и не подходят для определения организации живого. Ошибка Мейясу заключается в его моделировании логических связей, задающих структуру трансцендентального, на основе математического естествознания, которое дает осечку при попытках описать процессы роста и развития живого организма, обладающего, как это было известно уже Канту, своей собственной телеологией.

В «Критике способности суждения» Кант пишет: «...существует такое многообразие форм природы, столько модификаций общих трансцендентальных понятий, остающихся не определенными теми законами, которые априорно дает чистый рассудок»²¹. Именно это многообразие форм и модифицирует трансцендентальное! То, что Малабу называет «иной необходимостью», лишено противоположности, ее отрицание не приведет к противоречию, риску дестабилизации или дерегуляции законов природы. В то же время она вносит перемены, поскольку ее открытие приводит к модификации трансцендентального. «Вопрос, задаваемый жизнью мышлению, затрагивает необходимость, определяемую как трансцендентальную контингентность»²².

Согласно приведенной выше цитате Канта, речь идет не о биологической адаптивности системы категорий рассудка или их постепенной эволюции; скорее речь идет о столкновении разума с фактором собственной естественно-исторической обусловленности природой, что приоткрывает ему новый смысл необходимости трансцендентального, более не связанный с детерминизмом. Согласно Малабу, здесь разум обнаруживает, что *иная* необходимость выступает как его собственная контингентность. «Структура нашего разума такова, что различие контингентности и необходимости обладает смыслом лишь в отношении контингентности нашего мышления»²³.

Согласованность категорий мышления и предметов опыта, *Übereinstimmung*, или «корреляция», выступавшая у Канта самой структурой априорной необходимости, противоположность которой немыслима, теперь, в самой своей необходимости, оказывается совершенно контингентной, подчиненной «иной контингентности», т. е. «иной необходимости» – необходимости собственной фактуальности. Согласно Малабу, обращение к развертыванию трансцендентальной философии в третьей «Критике» позволяет

¹⁹ Malabou C. Before Tomorrow. P. 169.

²⁰ Ibid. P. 168.

²¹ Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1994. С. 19.

²² Ibid. P. 172.

²³ Ibid.

нам, исходя из собственной конечности, раскрыть значение контингентности, которое оказывается более новым и радикальным, чем то, что предлагает Мейясу. Эпигенетическая трансформация необходимости и каузальности, начинающаяся с разума, показывает, что контингентность производна не столько от возможных модификаций законов физики, сколько от наличия разных уровней необходимости или законосообразности, где физическая необходимость оказывается лишь одним из измерений последней.

Отслеживание развития трех кантовских «Критик», предпринятое Малабу, показывает, как трансформируется разум, и последняя стадия траектории задает рефлексию разума об этой апостериорной трансформации, не входящей извне и более не связывающейся с познаваемым предметом; она, как считает Малабу, отвечает фундаментальному внутреннему требованию разума, в зачаточной форме уже присутствующему в первой «Критике» и выраженному в идее изменяемости категорий – эпигенезисе чистого разума²⁴.

Кантовский критический проект совмещает структурное и эволюционное видение разума как целости. «Нет необходимости выбирать что-то одно. Динамика трансцендентальной философии отправляется как от формального предшествования априорного – археологического измерения, – так и от изменчивости в последующих поправках – телеологического измерения. Постоянство и подвижность форм, таким образом, совмещаются в единой экономии: системе эпигенезиса чистого разума»²⁵.

Эпигенезис отсылает к производству категорий и их «соответствию» предметам опыта, в то же время отсылая и к модификациям категорий в телеологическом суждении, вызванном необходимостью новых «соответствий» иным предметам опыта. От одного измерения эпигенезиса к другому происходит «созревание» разума, находящего свою определенную форму²⁶.

Так, Малабу предлагает реабилитировать трансцендентальное как устойчивую склонность к филогенетическому изменению неизменного в соприкосновениях трансцендентального субъекта и мира, что подрывает тезис Мейясу о контингентности, которая оказывается имманентной росту и созреванию живого разума. При этом происходит своего рода «замедление» контингентности: когнитивная архитектура субъекта сменяется не одновременно, но постепенно во взаимной аппроксимации субъекта и среды.

4. Феноменализация архи-ископаемого и спекулятивные основания феноменологии

Несмотря на то, что трансцендентальная позиция оказалась совместимой с фактором контингентности, чего удалось достигнуть путем раскрытия эпигенетического измерения в субъекте, материализм Мейясу сохраняет свою силу в аргументе архи-ископаемого, в свою очередь, нуждающегося в феноменологической тематизации.

Для исследователя Х. Вильше вопрос феноменализации архи-ископаемого распадается на несколько подвопросов: во-первых, это проблема наблюдаемости темпорально или пространственно удаленных феноменов²⁷,

²⁴ Malabou C. Before Tomorrow. P. 173.

²⁵ Ibid. P. 173–174.

²⁶ Ibid. P. 173.

²⁷ К примеру, запаздывание доходящего до нас света звезд, связанное с большим расстоянием, что ведет к тому, что наблюдаемое нами состояние космического объекта не соответствует тому, что происходит с ним прямо сейчас.

во-вторых, это проблема наблюдаемости неразлично малых предметов, становящихся данностью благодаря обращению к техническим средствам, приводящим эти предметы к данности²⁸. Однако в данном случае не учитывается другой аспект проблемы, а именно – наличие того, что философ Д. Роден называет «затененными» сторонами феноменального данного²⁹. Более того, как я покажу далее, вопрос феноменализации архи-ископаемого влечет вопрос спекулятивного основания феноменологии как «первой философии», осуществляющего «обратную возвратную соотношенность» контингентности разума и его способности помыслить не-данное.

Понятие феноменологической данности не может быть сведено к структуре корреляции по Мейясу: критикуемая им позиция, к которой он причисляет феноменологию, оказывается только упрощением трансцендентальной аргументации, на самом деле являющейся значительно более изощренной, чем образ корреляционизма, избранный Мейясу в качестве объекта критики.

Данность предмета сознанию описывается феноменологией как корреляция нозмы (мыслимого предмета) и ноззиса (мышления), в которой интендируемая (мыслимая) предметность может варьироваться и модифицироваться. В терминах, которые использовал Гуссерль, интенциональное отношение к одному и тому же предмету может быть *качественно* различным: один и тот же предмет (ноэма) может быть дан в ореоле различных отношений к нему (ноэзиса) – быть любимым, ненавидимым, ожидаемым, желаемым³⁰. Например, предмет как то, на что обращено внимание, может быть явлен во множестве различных аспектов, данности которых сопутствуют соответствующие модификации ноэтико-ноэматических корреляций. Гуссерль называет это варьирование «аттенциональными сдвигами»³¹. Это же справедливо относительно всех остальных модальностей интенционального сознания: в опыте мы всегда имеем дело с бесконечно варьирующимся многообразием нозмы, которая никогда не может быть дана как нечто «окончательно» данное, что уже не сможет явиться в новом аспекте³².

Длящаяся «индивидуация» предмета опыта – бесконечный процесс, источником которого является само сознание, наделяющее предметность тождеством в потоке чувственных вариаций. Процесс варьирования *способов данности* внутри различных интенциональных модальностей (например, «сдвиги» внимания), а также варьирования самих *модальностей* феномена (данности одного и того же в воображении, памяти, сновидении) может быть только *приостановлен*, но никогда не прекращен. Сознание привносит в мир горизонт бесконечности, переопределяя и обогащая данность одного и того же феномена³³.

Зависимость становления вещи от варьирующего ее трансцендентального сознания исследовалась Гуссерлем в текстах 1913 года. В текстах этого периода он утверждал, что «природная вещь» как промежуточный этап

²⁸ См.: *Wiltche H.A.* Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality // *European Journal of Philosophy*. 2016. DOI. 10.1111/ejop.12159. URL: <http://www.haraldwiltche.com/uploads/5/0/4/6/50464133/meillproofs.pdf> (дата обращения: 25.09.2017).

²⁹ См.: *Roden D.* Nature's Dark Domain: An Argument for a Naturalized Phenomenology // *Royal Institute of Philosophy Supplement*. 2013. Vol. 72. P. 169–188.

³⁰ См.: *Гуссерль Э.* Логические исследования. Т. II. Ч. I: Исследования по феноменологии и теории познания. М., 2011. V, § 10; *Гуссерль Э.* Идеи I. § 88.

³¹ *Гуссерль Э.* Идеи I. § 92.

³² *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. СПб., 2001. § 17–20.

³³ *Husserl E.* Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Dordrecht, 1989. § 64.

постоянного процесса индивидуации, некое застывшее «здесь» и «теперь», сама по себе лишена тождества. Единственным индивидуальным «в себе» источником индивидуации природы является трансцендентальное сознание, конкретизирующее природу в предметной данности и рассеивающее следы своего изначального вклада в данных ему вещах³⁴.

Следовательно, было бы неверно отрицать бытие предмета «в себе» как не данного актуальному сознанию (в модусе восприятия, воображения, припоминания и т. д.), однако у сознания нет возможности заставить предмет «врасплох», настигнув его в момент его не-данности кому-либо – т. е. вне его вплетенности в сеть ноэтико-ноэматических корреляций, делающих его интендируемым, мыслимым предметом.

Пример внимания и присущих ему «сдвигов» свидетельствует, что предмет, затрагиваемый «лучом» внимания, затрагивается им лишь «по касательной», однако всегда полагается как нозма (т. е. в данном случае как коррелят внимания), сопряженная с нозиссом, – что, однако, не означает «субъективности» бытия предмета. Существует различие между тождественным смысловым составом интендируемой предметности (ноэматического ядра), собираемым в многообразии переменчивых способов явления этого ядра, и предметом «в себе», взятым в его «объективности», который, как часть каузальной структуры материальной природы, становится предметом научного описания.

Постулирование «абсолютности» пространства науки и реабилитируемое Мейясу в связи с этим различие «первичных» и «вторичных» качеств основано на производном от имманентного опыта сужении многообразия «обжитого» воспринимаемого пространства к представляемому «чисто символически» Евклидовому трехмерному пространству³⁵. «Первичные» качества немислимы вне «вторичных»: предмет, данный сознанию в качестве ноэматического коррелята, изначально дается во всем перцептивном многообразии, лишившись которого он становится неким пустым x , носителем математических определений, извлеченным из феноменального поля и помещенным в «объективное» пространство науки³⁶.

Согласно позиции Гуссерля, занимаемой им в период «трансцендентального поворота», объект «в себе» оказывается конструкцией, производной от исходной данности предмета, интендируемого трансцендентальным сознанием как источником *абсолютной* индивидуации. Это связано с известной феноменологической максимой о примате восприятия: объект научного описания сам является трансценденцией относительно «всего совокупного находящегося здесь во всей своей живой телесности вещного содержания»³⁷. Описываемый Мейясу архи-ископаемый мир не-данного, мир без представления, становится феноменологически мыслимым только как ретроактивно конструируемая предыстория данного мне воспринимаемого мира, в котором уже есть представляющий субъект³⁸. Бессознательная природа, погруженная в гипер-хаос, чуждый порядку и законосообразности, мыслима только в таком мире, в котором уже предусмотрен доступ к данности.

Способна ли феноменология, понимаемая как аналитика данностей человеческого сознания, сказать нечто достоверное о доисторическом? Трансцендентальная феноменология намеревалась тематизировать различие ме-

³⁴ Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Dordrecht, 1989. § 64.

³⁵ Гуссерль Э. Идеи I. § 52.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же. I. § 40.

³⁸ Husserl E. Ideas II. § 64.

жду природой и сознанием, пытаюсь отследить момент его возникновения посредством так называемой «регрессивной» феноменологии, которая занималась спекулятивным построением данности не-данного. В рамках «регрессивной» феноменологии анализ интенциональных данностей сознания помещается в контекст возникновения данности («для нас») из не-данного («в себе»), которая оказывается возможной при избрании некой универсальной точки отсчета. Для Гуссерля таковой было трансцендентальное сознание, противопоставленное природе: первое не является частью последней, поскольку, будучи частью конституируемой им самой природы, сознание не могло бы стать источником ее смысла³⁹. Это затруднение стало частью «парадокса человеческой субъективности»: как субъект может быть частью мира, если сам мир – результат конституирования? Редукция мира к данности односторонняя и неприемлема и нуждается в спекулятивном обосновании, описывающем структуры, которые предшествовали бы возникновению индивидуального сознания.

Вопрос архи-ископаемого, переформулированный на языке феноменологии как вопрос не-данных аспектов данности, одновременно отсылает к возможности *спекулятивного* самообоснования феноменологии как «первой философии», которое осуществляется как движение обоснования по мере потребности в этом обосновании. Здесь я предлагаю обратиться к двум отчасти сходным проектам: идее «спекулятивного обоснования феноменологии» А. Шнелля и проекту «спекулятивного трансцендентализма» Й.Х. Гранта⁴⁰.

Для Шнелля отправными пунктами выступают, с одной стороны, «спекулятивный поворот» в современной философии, с другой – интерес к прояснению методологической связи между конкретными анализами регионов сознания в работах Гуссерля и его стремлением построить «первую философию», приводящую предельные основания всякому познавательному отношению⁴¹.

Развивая на данном материале концепцию «регрессивной феноменологии», Шнелль предлагает рассмотреть становление не-данного данностью, т. е. процесс феноменализации того, что, не будучи феноменом, является условием возможности интенционального отношения. Речь идет о поиске трансцендентального «безусловного первоначала», которое, структурируя обусловленное, сопротивляется попыткам собственного выведения к данности, однако, будучи «сконструированным» в качестве искомого предполагаемого первоначала, выступает одновременно и феноменом, и принципом собственной феноменализации⁴².

Шнелль предлагает осуществить демонтаж данностей сознания как поля переплетенных друг с другом интенциональных импликаций всякого актуального отношения к данности (включающих в себя интенциональные габитусы, седиментации и антиципации), и вскрыть поле «чистых потенциальностей», образующих фон всякого интенционального отношения. Доступ к *безусловному* в смысле трансцендентальной философии, служащему условием возможности опыта, достигается при постепенном конструировании

³⁹ Husserl E. Ideas II. § 64.

⁴⁰ Отмечу, что позиции, представленные в рассматриваемых текстах этих авторов, не могут служить исчерпывающими источниками для получения представления о сути их философских программ. Я занимаюсь лишь отдельными аргументы Шнелля и Гранта, релевантные задаче данной статьи.

⁴¹ См.: Schnell A. Speculative Foundations of Phenomenology // Continental Philosophy Review. 2012. Vol. 45. P. 461.

⁴² Шнелль А. Феноменализация феноменов. Основоположения феноменологической метафизики // Мысль: Журн. Петербург. филос. о-ва. 2011. № 11. С. 19.

трансцендентального принципа на основе «следов», рассеянных в опыте мира. Шнелль утверждает, что, будучи своего рода онтологическим избытком по отношению к феноменальному, трансцендентальное может стать данностью лишь при его приведении к видимости, т. е. феноменализации; «в соответствии с генетическим характером феноменологической конструкции, “основание”, раскрывающее себя как “довременное” открывается *только в самой конструкции*»⁴³.

Но как это возможно, при том что трансцендентальное всегда остается по ту сторону феноменального обусловленного, ведь безусловное, согласно Канту, «никогда не встречается в опыте»⁴⁴? Это осуществляется лишь посредством реконструкции того, каким оно могло бы быть, если бы оно было дано – именно поэтому безусловное является полем потенциальностей. Как утверждает Й.Х. Грант, ссылаясь на Канта, разум требует безусловного⁴⁵, необходимого, если основание вообще мыслимо: «основание не может “предшествовать” обоснованному, поскольку оно по определению не может быть элементом опыта, и лишь эти элементы могут быть упорядочены во времени»⁴⁶.

В работе Шнелля условие возможности данности реконструируется по мере его феноменализации, т. е. при конструировании безусловного на основе следов-указаний на первоначало в самих феноменах. Таким образом, обоснование данности, само данностью отнюдь не являющееся, конституируется по мере углубления регрессии. Постепенно усиливая феноменологическую редукцию и осуществляя археологические раскопки все более глубоких слоев трансцендентального субъекта, феноменология доходит до безусловных границ его самопознания, когда различие между индивидуальным предметом и индивидуальной субъективностью стирается. Поэтому конкретные, региональные феноменологические анализы, учитывающие специфику каждого региона, сами становятся возможны, поскольку им предшествует конструктивный археологический анализ безусловного не-данного, которое выступает как трансцендентальное конституирование самого трансцендентального.

Первоначало конструируется в той степени, в которой осуществляется регрессия к безусловному; иными словами, сколько регрессии, столько и обоснования. Аналогичным образом, у Гранта данность определяет (не-данное) трансцендентальное как трансцендентальное того, что дано (*the transcendental of what is given*)⁴⁷.

Вывод, который можно сделать из проектов Шнелля и Гранта, таков: трансцендентальное мыслимо только в качестве трансцендентального «для нас», т. е. лишь по мере его феноменализуемости. Будучи онтологическим избытком над порядком феноменальности, оно является потенциальным и археологически исследуемым фоном интенциональных данностей сознания. Поскольку у нас нет выхода за пределы порядка феноменов – что Шнелль схватывает тезисом «эндогенности бытия», – трансцендентальное может быть лишь предположительно сконструировано как безусловное, пусть и чисто потенциальное.

⁴³ Шнелль А. Феноменализация феноменов. Основоположения феноменологической метафизики. С. 19.

⁴⁴ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8. Т. 3. М., 1994. В 436.

⁴⁵ Там же. В 592.

⁴⁶ Grant I.H. Movements of the World: The Sources of Transcendental Philosophy // *Analecta Hermeneutica*. 2011. No. 3. P. 2.

⁴⁷ *Ibid.* P. 15.

Заключение

В данной статье была предпринята попытка реконструировать аргументацию Мейясу против трансцендентальной философии как разновидности «корреляционизма» и рассмотреть вероятные сценарии «феноменологического ответа» на нее. Было показано, что феноменология как современная форма трансцендентализма способна интегрировать сильные стороны спекулятивного материализма: концепция «эпигенетического трансцендентализма» Малабу может встроить фактор контингентности в жизнь субъекта, не нарушая стабильности его доступа к познаваемому миру.

Рассмотренные проекты обоснования феноменологии как трансцендентальной и «первой» философии у Шнелля и Гранта предлагают обратиться к не-натурализуемой предыстории разума, со-конституирующей всякий акт познания. Естественно-историческая обусловленность трансцендентального не отменяет абсолютности данности мира: у меня нет доступа к иному миру, чем мой.

Гиперхаотическая природа, гипотетически предшествующая моему миру, может быть помыслена по мере ее феноменализуемости, оставаясь лишь следом ретроактивно конституируемого доисторического. Архи-ископаемое становится данностью, приобретая свою определенность как созерцаемое «здесь» и «теперь», ретроактивно вкладываемое в пласты естественной истории, предшествовавшей возникновению субъекта.

Регрессивная феноменология, понимаемая как трансцендентальная археология, воссоздает доиндивидуальные «движения мира», которые, будучи необходимыми *для нас*, вполне могут быть контингентными *для мира*. Контингентность, царящая в мире, не опасна для нашего опыта, поскольку мы сами являемся результатами ее трансцендентальной активности.

Список литературы

- Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академ. Проект, 2009. 489 с.
- Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука, 2001. 320 с.
- Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Кузницына. СПб.: Наука, 2013. 494 с.
- Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. 1: Исследования по феноменологии и теории познания / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академ. Проект, 2011. 565 с.
- Гуссерль Э. Философия как строгая наука / Пер. с нем. С. Гессена // Гуссерль Э. Избр. работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 185–240.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. 741 с.
- Кант И. Критика способности суждения / Пер. с нем. М.И. Левиной // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М.: Чоро, 1994. 414 с.
- Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности / Пер. с фр. Л. Медведевой. М.; Екатеринбург: Кабинет. ученый, 2015. 196 с.
- Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: НЛО, 2010. 392 с.
- Шнелль А. Феноменализация феноменов. Основоположения феноменологической метафизики / Пер. с нем. Г.И. Чернавина // Мысль: Журн. Петербург. филос. о-ва. 2011. № 11. С. 7–19.

Grant I.H. Movements of the World: The Sources of Transcendental Philosophy // *Analecta Hermeneutica*. 2011. No. 3. P. 1–17.

Husserl E. Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution / Trans. by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer, 1989. 440 p.

Lorenz K. Kant's Doctrine of the A Priori in the Light of Contemporary Biology // *General Systems: Yearbook of the Society for General Systems Research*. Vol. VII / Ed. by L. von Bertalanffy and A. Rapoport. N. Y.: Society for General Systems Research, 1962. P. 23–35.

Malabou C. Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality. Malden (MA); Camb.: Polity Press, 2016. 223 p.

Malabou C. Can We Relinquish the Transcendental? // *The Journal of Speculative Philosophy*. 2014. Vol. 28. No. 3. P. 242–255.

Roden D. Nature's Dark Domain: An Argument for a Naturalized Phenomenology // *Royal Institute of Philosophy Supplement*. 2013. Vol. 72. P. 169–188.

Schnell A. Speculative Foundations of Phenomenology // *Continental Philosophy Review*. 2012. Vol. 45. P. 461–479.

Sparrow T. The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. 197 p.

Tengelyi L. Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism // *The Journal of Speculative Philosophy*. 2013. Vol. 27. No. 3. P. 236–252.

Wiltsche H.A. Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality // *European Journal of Philosophy*. 2016. DOI. 10.1111/ejop.12159. URL: <http://www.haraldwiltsche.com/uploads/5/0/4/6/50464133/meillproofs.pdf> (дата обращения: 25.09.2017).

Zahavi D. Phenomenology and the Project of Naturalization // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2004. Vol. 3. P. 331–347.

Zahavi D. The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism // *International Journal of Philosophical Studies*. 2016. Vol. 24. No. 3. P. 289–309.

Transcendentalism and the arche-fossil: how a phenomenology of the 'non-given' can be possible?

Maxim D. Miroshnichenko

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: jaberwokky@gmail.com

This article concerns the problem of the arche-fossil as a key element in the critique of transcendental philosophy, in particular phenomenology, within the project of 'speculative materialism' of Quentin Meillassoux, where it is represented as a variety of 'correlationism'. The present author argues that Meillassoux's position can be interpreted as sort of anti-traditionalism evolving on the principle of factuality, based on the factor of contingency. It lends itself to comparison with one of contemporary versions of naturalism with which it shares a common view of contingency problem and the assumption of the correlation between reason and nature as being historically and naturally predetermined. Further on, Catherine Malabou's attempt to revive transcendentalism in the form of 'epigenetic rationality', standing in opposition to Meillassoux's philosophy, is brought under consideration. The transcendental persists owing to the notion of epigenesis, first mentioned in §27 of Kant's *Critique of Pure Reason* and elaborated in connection with the problem of teleology of all living beings. This is how reason gets informed of its own contingency, while not abolishing the immutability of architectonics of transcendental subjectivity. An intelligent discourse about the arche-fossil results possible within the framework of phenomenology where it is fulfilled as an essay of the phenomenology of the 'non-given' in a series of procedures of reducing of the 'non-given' to the given.

Once the issue of arche-fossil has been thematized, there ensues a revision of certain guidelines of phenomenology. The polemic against Meillassoux's **speculative materialism**, where the main problem fields have to be defined from the perspective of correlation between the transcendental and the contingent, helps designate the implications of the speculative justification of phenomenology. Expanding on the works of Alexander Schnell and Iain Hamilton Grant, the author seeks to demonstrate how phenomenology, with its claim for the role of 'first philosophy', endeavours to find speculative self-justification as a transcendental philosophy.

Keywords: the arche-fossil, the transcendental, epigenesis, phenomenology, contingency, naturalism, speculative foundations of phenomenology

References

Grant, I.H. "Movements of the World: The Sources of Transcendental Philosophy", *Analecta Hermeneutica*, 2011. No. 3, pp. 1–17.

Husserl, E. "Filosofiya kak strogaya nauka" [Philosophy as Rigorous Science], trans. by S. Gessen, in: E. Husserl, *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Territoriya budshchego Publ., 2005, pp. 185–240. (In Russian)

Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. by R. Rojcewicz and A. Schuwer. Dordrecht: Kluwer, 1989. 440 pp.

Husserl, E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kn. I* [Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy I], trans. by A. Mikhailov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2009. 489 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian Meditations], trans. by D. Sklyadnev. St.Petersburg: Nauka Publ., 2001. 320 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Krizis evropejskikh nauk i transsentsental'naya fenomenologiya. Vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy], trans. by D. Kuznitsyn. St.Petersburg: Nauka Publ., 2013. 494 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Logicheskie issledovaniya. T. II. Ch. 1: Issledovaniya po fenomenologii i teorii poznaniya* [Logical Investigations, Vol. II, Part 1: Investigations toward Phenomenology and Theory of Knowledge], trans. by V. Molchanov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2011. 565 pp. (In Russian)

Kant, I. "Kritika chistogo razuma" [The Critique of Pure Reason], trans. by N. Losskii, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994, 741 pp. (In Russian)

Kant, I. "Kritika sposobnosti suzhdeniya" [Critique of Judgement], trans. by M. Levi-na, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 5. Moscow: Choro Publ., 1994. 414 pp. (In Russian)

Lorenz, K. "Kant's Doctrine of the A Priori in the Light of Contemporary Biology", *General Systems: Yearbook of the Society for General Systems Research*, Vol. VII, ed. by L. von Bertalanffy and A. Rapoport. New York: Society for General Systems Research, 1962, pp. 23–35.

Malabou, C. "Can We Relinquish the Transcendental?", *The Journal of Speculative Philosophy*, 2014, Vol. 28, No. 3, pp. 242–255.

Malabou, C. *Before Tomorrow: Epigenesis and Rationality*. Malden, MA; Cambridge: Polity Press, 2016. 223 pp.

Meillassoux, Q. *Posle konechnosti. Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency], trans. by L. Medvedeva. Moscow; Yekaterinburg: Kabinetnyi uchenyi Publ., 2015. 196 pp. (In Russian)

Roden, D. "Nature's Dark Domain: An Argument for a Naturalized Phenomenology", *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 2013, Vol. 72, pp. 169–188.

Schaeffer, J.-M. *Konets chelovecheskoi isklyuchitel'nosti* [La fin de l'exception humaine], trans. by S. Zenkin. Moscow: NLO Publ., 2010. 392 pp. (In Russian)

Schnell, A. "Fenomenalizatsiya fenomenov. Osnovopolozheniya fenomenologicheskoi metafiziki" [Phenomenalization of Phenomenon. Fundamentals of Phenomenological Metaphysics], trans. by G. Chernavin, *Mysl': Zhurnal Peterburgskogo filosofskogo obshchestva*, 2011, No. 11, pp. 7–19. (In Russian)

Schnell, A. "Speculative Foundations of Phenomenology", *Continental Philosophy Review*, 2012, Vol. 45, pp. 461–479.

Sparrow, T. *The End of Phenomenology: Metaphysics and the New Realism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014. 197 pp.

Tengelyi, L. "Agonistic World Projects: Transcendentalism Versus Naturalism", *The Journal of Speculative Philosophy*, 2013, Vol. 27, No. 3, pp. 236–252.

Wiltsche, H.A. "Science, Realism and Correlationism. A Phenomenological Critique of Meillassoux' Argument from Ancestrality", *European Journal of Philosophy*, 2016, DOI. 10.1111/ejop.12159 [<http://www.haraldwiltsche.com/uploads/5/0/4/6/50464133/meillproofs.pdf>, accessed on 25.09.2017].

Zahavi, D. "Phenomenology and the Project of Naturalization", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2004, Vol. 3, pp. 331–347.

Zahavi, D. "The End of What? Phenomenology vs. Speculative Realism", *International Journal of Philosophical Studies*, 2016, Vol. 24, No 3, pp. 289–309.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Г.Н. Мехед

ГНОСТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ В «ФАУСТЕ» Ф.М. КЛИНГЕРА

Мехед Глеб Николаевич – кандидат философских наук, доцент кафедры философии. Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана. Российская Федерация, 105005, г. Москва, 2-я Бауманская ул., д. 5, стр. 1; e-mail: mekhed_gleb@mail.ru

Автор статьи обращается к сравнительно малоизвестному в России роману Ф.М. Клингера «Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в Ад», прослеживая на его примере восходящие к раннему гностицизму исторические и концептуальные корни Фауста как архетипа европейской культуры. Концептуальное ядро гностицизма составляет проблема теодицеи, которая также находится в центре глубоких размышлений Фауста. Абсолютизм и болезненный перфекционизм Фауста заставляет его воспринимать мир через гностическую «оптику», как материю небытия и «завесу», отделяющую людей от подлинного сверхбытия – Бога, что впоследствии приводит Фауста к морально-психологической деградации и в конечном счете к творческому и духовному бесплодию. Автор демонстрирует, что сам образ Фауста – легендарного ученого, готового отдать душу за обладание абсолютной истиной, – мог возникнуть только как художественное переосмысление тех метафизических и эпистемологических проблем, которые пытались решить многие поколения европейских философов. Анализ текста романа помогает автору вскрыть воплощенную Клингером в образе Фауста глубокую и неразрывную связь между впервые возникающими в гностицизме проблемами и современной философией, в том числе критическим рационализмом.

Ключевые слова: история философии, литература, Фауст, Клингер, Кант, гностицизм, критический рационализм, теодицея

Философский роман «Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад» Фридриха Максимилиана Клингера издавался в нашей стране всего три раза (1913, 1961, 2005) в одном и том же переводе А. Лютера 1913 года с небольшими редакциями¹. Долгое время считавшийся слишком вольнодумным и допущенный цензурой к публикации только перед Первой мировой войной, роман не нашел отклика у российского читателя. И хотя «Фауст» Клингера (между

¹ В данной статье используется издание романа на русском языке 1961 года в переводе А. Лютера в редакции О. Смолян. Тема адекватности перевода не затрагивается, поскольку она лежит скорее в области литературно-филологического анализа, а значит, выходит за рамки именно философской проблематики романа и, соответственно, данной статьи.

прочим, российского подданного, чей сын погиб на Бородинском поле) не был совершенно обойден вниманием у наших филологов², в современных философско-культурологических исследованиях этот замечательный роман и по сей день остается *raga avis*.

Необходимо отметить, что в России Клингера известен прежде всего как один из вдохновителей популярного в Германии второй половины XVIII века близкого к романтизму литературно-художественного течения «Буря и натиск», чье название происходит от одноименной пьесы Клингера 1776 года. Однако роман о Фаусте написан пятнадцатью годами позже в России, гораздо более зрелым автором, и существенно отличается по тональности и проблематике как от ранних произведений самого Клингера, так и от творчества его бывших союзников по «Бури и натиску», в число которых входили И.Г. Гаман, Ф. Шиллер и сам И.В. Гёте.

Можно восхищаться динамикой фабулы романа Клингера или образом главного героя, анализировать суровый и достаточно скупой стиль, выделять жанровые признаки или спорить о принадлежности к одному или другому литературному направлению. Однако задача этой статьи в том, чтобы, оставив литературоведческое исследование специалистам³, попытаться осмыслить затронутую романом Клингера метафизическую проблематику в контексте фаустовской темы, которая, как отмечал еще Шпенглер, является архетипичной для европейской культуры. При этом хотелось бы абстрагироваться от аллюзий, связанных с гетевской интерпретацией этого архетипа.

Сам образ Фауста восходит как минимум к двум античным прообразам. Это, во-первых, Аполлоний Тианский – полуреальный, полупоэтический персонаж начала первого тысячелетия нашей эры, пифагореец и маг, чья жизнь подробно описана Флавием Филостратом⁴. Любопытно, что к Аполлонию, как позднее и к Фаусту, отношение современников было весьма неоднозначным: одни восхищались его колдовскими способностями, другие полагали, что он состоял в сговоре со злыми демонами, ну а третьи, в основном люди ученые, считали обыкновенным шарлатаном⁵.

Вторым, не менее – если не более – легендарным античным прообразом Фауста был Симон Маг. Обращают на себя внимание параллели с деяниями Христа – излечение больных и воскрешение мертвых, – что дает возможность интерпретировать рассказы о Симоне как «языческий» ответ на историю Священного писания. При этом параллели между Фаустом и Симоном

² Смолян О.А. Фридрих Максимилиан Клингер и его роман «Фауст» // *Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение* в ад. М.; Л., 1961. С. 3–24; *Телетова Н.К.* Роман Ф.М. Клингера о Фаусте // *Гётевские чтения*. М., 1991. С. 80–89; *Александрова Н.К.* Фаустовская тема в философских романах Ф.М. Клингера // *Гётевские чтения*. М., 1991. С. 90–98; *Стадников Г.В.* Трагическая история Фауста в романе Фридриха Клингера // *Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение* в ад. СПб., 2005. С. 262–278; *Лагутина И.Н.* Образ России в романе Ф.М. Клингера «Фауст» // *Новые рос. гуманитар. исслед.* 2007. № 2. URL: http://www.nrgumis.ru/articles/archives/full_art.php?aid=52&binn_rubrik_pl_articles=253#Lag (дата обращения: 20.09.2016).

³ См.: *Nabholz J.* The Covenant with Hell in Klinger's "Faust" // *Monatshefte*. 1958. Vol. 50. No. 6. P. 311–319; *Ишимбаева Г.Г.* Фаустианская тема в немецкой литературе: Дис... д-ра фил. наук. М., 1999. С. 64–88; *Кирьянова С.В.* «Фауст» Ф.М. Клингера: в диалоге культур // *Вестн. БФУ им. Канта*. 2011. № 8. С. 114–118; *Красильникова М.В.* Жанровое своеобразие романа Ф.М. Клингера «Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад» в контексте немецкой эпической традиции рубежа XVIII–XIX вв. Дис... кандидата филол. наук. Нижний Новгород, 2014.

⁴ *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985.

⁵ *Рабинович Е.Г.* «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата // *Флавий Филострат.* Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985. С. 249.

Магом встречаются довольно часто и берут свое начало еще в «народной книге», изданной Иоганном Шписом в 1587 году. Как отмечает В.М. Жирмунский, вероятнее всего, и сюжет с «гомункулусом», созданным гётевским Вагнером, восходит также к образу Симона, по преданию, пытавшемуся создать некоего искусственного человека при помощи магии⁶. Таким образом, в легендах о Симоне Маге уже отчетливо слышатся протофаустианские мотивы сотрудничества с потусторонней силой.

Однако Симон Маг был не просто магом и колдуном, но одним из создателей определенной философско-религиозной доктрины – гностицизма. «Интересно, хотя и далеко от нашей темы, – отмечает Г. Йонас, – то, что в латинском окружении Симон использовал прозвище Фаустус (“благодатный”): это в сопоставлении с его постоянным прозвищем “Чародей” и тем фактом, что его сопровождала Елена, которую он провозгласил возрожденной Еленой Троянской, ясно показывает, что мы здесь встречаемся с одним из источников легенды раннего Возрождения о Фаусте»⁷.

Против трактовки Симона Мага как прообраза литературного Фауста категорически возражал Куно Фишер в своей фундаментальной работе о «Фаусте» Гёте⁸. Фишер настаивает, что ни одно из подобных чисто внешних совпадений не может доказывать прямую связь между историческим и легендарным Фаустом и его прототипами, будь то Симон Маг, Киприан Антиохийский или Теофил. Можно согласиться с аргументацией Фишера в том, что очень часто подобные сопоставления бывают крайне надуманными и малообоснованными. Однако представляется, что в данном случае набирается слишком много «косвенных улик», чтобы просто проигнорировать их. Ведь связь между Симоном Магом как родоначальником гностицизма и образом Фауста – особенно в его интерпретации Клингером – скорее не чисто внешняя, а концептуальная. Чтобы четко осознать и зафиксировать эту связь, необходимо хотя бы кратко привести положения гностицизма.

В основе той версии гностицизма, которой придерживался Симон Маг, лежит идея о материальном мире как темнице духа, образовавшейся в результате случайной катастрофы в «высших сферах». Более того, непосредственным творцом нашего мира является злой и глупый Ялдабаоф – демиург, даже не подозревающий о существовании «горнего мира». В то же время некоторые из людей, в отличие от демиурга, обладают божественным светом, и их задача – как можно скорее вырваться из плена материи, вернуться к подлинному Богу. При этом, как считает Чёртон, концептуальное ядро гностицизма составляет «метафизическая проблема... как мог добрый Бог сотворить мир, в котором есть зло?»⁹. Это проблема, известная так же как проблема теодицеи, впоследствии долго разъедала христианскую культуру¹⁰ и мучила философов и богословов от Августина до Канта. Отметим, что важной, если не центральной, эта проблема становится и в «Фаусте» Клингера.

Явно или неявно, но гностицизм оказал сильнейшее влияние на всю европейскую цивилизацию. Дело в том, что гностицизм – смысловой источник, питавший корни практически всех христианских ересей, в том числе бого-

⁶ Жирмунский В.М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М., 1978. С. 262.

⁷ Йонас Г. Гностицизм. СПб., 1998. С. 122.

⁸ Fischer K. Goethe's Faust. Vol. I. Manchester, 1895. P. 37–62.

⁹ Чёртон Т. Гностическая философия: От древнейших времен до наших дней. М., 2008. С. 118.

¹⁰ Мехед Г.Н. Проблема теодицеи в русской нравственной философии // Vox/Голос: Филос. журн. 2009. № 6. URL: <http://vox-journal.org/content/vox6mehed.pdf> (дата обращения: 20.10.2016); Мехед Г.Н. Проблема теодицеи в этике И. Канта и Ф.М. Достоевского // Философия и культура. 2013. № 7. С. 967–973.

мильской и катарской, а также всевозможные доктрины магии, алхимии, герметизма, каббалы. Как пишет Е.В. Афонасин, «именно гностицизм унаследовал большую часть того революционного заряда, который был так характерен для раннего христианства, однако сошел на нет после того, как христианство стало государственной религией»¹¹. По преимуществу ориентированные на тайный гнозис, представители этого течения всегда противопоставляли себя официальной доктрине церкви и любой официальной догматике.

Как отмечает Чёртон, гностические мотивы отчетливо прослеживаются в апофатическом богословии Псевдо-Дионисия Ареопагита, в философии Эриугены, Экхарта¹² и Альберта Великого – учителя Фомы Аквинского и автора одного из самых популярных средневековых трактатов по алхимии. Чёртон усматривает гностическое влияние также в работах Роберта Гроссестеста, одним из последователей которого был Роджер Бэкон¹³, считающийся пионером эмпирического научного метода и одним из прототипов Фауста. К прототипам Фауста со всей определенностью можно отнести и Джона Ди, считавшего себя учеником Бэкона. В классической работе Йейтс¹⁴ показана важная связь философии героического энтузиазма Джордано Бруно и герметизма, который, с определенными оговорками, также можно отнести к разновидности гностицизма.

Насколько оправдана подобная «расширительная» трактовка гностицизма? Не грозит ли это полным размытием самого понятия «гностицизм»? Проблема в том, что определение «гностицизма» все еще неустойчиво и границы его достаточно подвижны. Вероятно, говорить о гностицизме как о каком-то едином религиозно-философском направлении можно только в терминах «семейного сходства» в духе Л. Витгенштейна. Тем не менее представляется возможным выделить несколько постулатов, более или менее константных для всех версий гностицизма. Во-первых, постулат о творении мира в результате случайной космической катастрофы; во-вторых, радикальный дуализм духа и материи, света и тьмы; в-третьих, представление о возможности спасения с помощью гнозиса – некоего мистического знания – и вытекающий из этого представления определенный эсхатологический пафос. Если исходить из подобной «дефляционистской» трактовки, то можно смело утверждать, что как сам образ Фауста, так и проблематика произведения Клингера достаточно отчетливо перекликаются с гностицизмом.

Остается, однако, вопрос: связан ли как-то исторический Фауст с гностицизмом? О Фаусте именно как о реальном персонаже существует огромное количество легендарных, литературных и исторических сведений, зачастую противоречащих друг другу. Не претендуя на исследование биографии реального Фауста и очищение ее от легендарных наслоений¹⁵, обратимся к философской составляющей такого архетипа европейской культуры, как Фауст, сложившегося в Западной Европе к 70-м годам XVIII века, когда этот образ оказался чрезвычайно востребован немецкими «штюрмерами», поскольку выражал романтический прорыв человеческого разума за пределы установленных догм.

¹¹ Афонасин Е.В. Гнозис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С. 6.

¹² Чёртон Т. Указ. соч. С. 140.

¹³ Там же. С. 148.

¹⁴ Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. М., 2000.

¹⁵ См.: Fischer K. Goethe's Faust. Vol. I. Manchester, 1895; Жирмунский В.М. История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте. М., 1978. С. 257–362; Новожиллов Д.М. Метаморфозы Фауста: Легенда и ее восприятие в XVI столетии. Дис... кандидата филол. наук. М., 2000; Руикби Л. Фауст. М., 2012.

В этом контексте важно отметить, что историческая фигура Фауста принадлежит переломной эпохе, и в этом также можно усмотреть своеобразный параллелизм с гностицизмом. Однако если формирование гностицизма пришлось на самый закат эллинизма, когда «солнце» разума отчаянно соскальзывало в пучину религиозного догматизма, то образ Фауста выходит на культурно-историческую сцену в лучах новой зари разума, который только-только начинал свое медленное, но верное освобождение от герметичной тьмы Средневековья. И этому в огромной степени способствовали два равновеликих события – изобретение книгопечатания и открытие Нового Света. Как отмечает Якушева, «легенда о Фаусте – отважном строптивце и экспериментаторе, эпикурейце и безбожнике, авантюристе и искателе знания в XVI–XVII вв., когда в умах людей и в общественной жизни разгорелась особенно острая борьба между диктатом догм и принципом свободы поиска, притягивала, как вкус запретного плода, всю Европу»¹⁶.

Глубокой эрозии в это время подвергается и сама идея об Абсолюте: множество ересей и толков разрушают ощущение единства и безусловности божественного закона для всех. Основание, на котором много веков утверждалась идея Бога, размывается. Не случайно, что именно на это время пришелся пик активности инквизиции и всплеск религиозных войн. Церковные догмы рушились под натиском новых идей и неумолимо надвигающейся научной революции. Это был переход из системы, где полностью доминировал, по выражению Швырёва¹⁷, «закрытый», догматический тип рациональности, в новую систему – «открытой», критической рациональности.

Очевидно, образ Фауста-алхимика и мошенника, одержимого поиском Философского камня, сложился не без влияния церковно-инквизиторской пропаганды. Стремление к знанию, к овладению миром через истину в качестве необходимого компонента предполагало критическое мышление. А оно невозможно без изрядной доли скептицизма. Стремление выйти за пределы, дозволенные официальной церковной доктриной, символизируемое образом Фауста, могло показаться средневековому сознанию крайне опасным, а значит, его следовало высмеять, опорочить и таким образом обезвредить. В этом отношении примечательна фраза из заключительного монолога Сатаны, который в романе Клингера фактически является представителем догматизма: «Так алхимик, после бесплодных попыток превратить в золото любые вещества, какие только есть на земле, успокаивается в конце концов у своего горнила над плавильником, наполненным его собственными эксcrementами»¹⁸.

Однако если внимательно приглядеться к легендам о Фаусте и проследить за эволюцией его образа в литературе и культуре, то за личиной сладострастного шарлатана, мошенника проступит совершенно другой лик – лик глубоко трагический и возвышенный, овеванный романтическим шлейфом, который сквозь века тянется за фигурой ученого, одержимого, как и София Ахамос, маниакальной страстью во что бы то ни стало познать Абсолют и готового ради этого вступить в сговор с самим дьяволом.

Образ Фауста-сладострастника, жаждущего богатств и наслаждений, все еще выходит на первый план у Марло в «Трагической истории доктора Фауста», хотя автором всячески подчеркивается смелость Фауста, с которой он бросает вызов «законам неба»:

¹⁶ Якушева Г.В. Фауст в искушениях XX века: Гётевский образ в русской и зарубежной литературе. М., 2005. С. 7.

¹⁷ Швырёв В.С. Рациональность как ценность культуры. М., 2003.

¹⁸ Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад. М.; Л., 1961. С. 206.

Обломана жестоко эта ветвь,
 Которая расти могла б так пышно.
 Сожжен побег лавровый Аполлона,
 Что некогда в сем муже мудром цвел.
 Нет Фауста. Его конец ужасный
 Пускай вас всех заставит убедиться,
 Как смелый ум бывает побежден,
 Когда небес преступит он закон.¹⁹

При этом Фауст Марло одержим не столько познанием самим по себе, сколько той властью, которое оно дает, властью в буквальном смысле божественной: «Искусный маг есть всемогущий бог. / Да, закали свой разум смело, Фауст, / Чтоб равным стать отныне божеству»²⁰. Фауст Пушкина мается от скуки: «Мне скучно, бес»²¹. Фауст Гёте не только мается от скуки («Мы побороть не в силах скуки серой»²²), но пребывает в состоянии крайней степени отчаяния, балансируя на грани самоубийства, из-за разочарования как в науках («Пергаменты не утоляют жажды. / Ключ мудрости не на страницах книг»²³), так и в самом себе («Какой я бог! Я знаю облик свой / Я червь слепой, я пасынок природы, / Который пыль глотает пред собой / И гибнет под стопую пешехода»²⁴). Отчаявшись пробиться к истине, гётевский Фауст решает познать все прелести и наслаждения этого мира и бросается в объятия потусторонней силы, желая вкусить, наконец, от плодов пышно зеленеющего древа жизни...

Не таков Фауст Клингера. Все вышеперечисленные мотивы присутствуют и у него. Но далеко не от скуки и не из чистого любопытства, а тем более не из жажды власти бросается он в омут магии, а скорее из страсти и одержимости истиной. Более того, единственное, в чем не разочаровался Фауст и из-за чего готов биться об заклад с самим дьяволом, поставив на кон собственную душу, – это моральное достоинство человека: «Отправимся в путешествие, и я заставлю тебя, дьявола, поверить в нравственную ценность человека. Порою только одна эта вера и озаряла мучительную тьму моих исканий, только она хоть на мгновение успокаивала терзавшие меня сомнения»²⁵. Таким образом, Фауст Клингера, по крайней мере в самом начале, не разочаровался лишь в человечестве и жаждет доказать дьяволу превосходство истины и добра любой ценой. Однако при этом он все еще не готов расстаться с закрытым, тесным и догматичным, но зато уютным и понятным миром старой рациональности, и окунуться в открытый, просторный, но непонятный и страшный в своей безосновности мир новой рациональности.

Эта же амбивалентность наблюдается и в оценке писателем роли книгопечатания. С одной стороны, Клингер горячо поддерживает идею, созвучную духу Просвещения, самоосвобождения через знание, которое ассоциируется у него с изобретением книгопечатания. Поэтому он, в отличие от Гёте, отождествляет своего Фауста с Иоганном Фустом, первопечатником и сподвижником Гутенберга. Однако в то же время изобретение Фауста показано Клингером как некий побочный и во многом случайный продукт его занятий магией. Символично и то, что книгопечатание было первым плодом

¹⁹ Марло К. Трагическая история доктора Фауста // Легенда о докторе Фаусте. М., 1978. С. 244.

²⁰ Там же. С. 192.

²¹ Пушкин А.С. Сцена из Фауста // Пушкин А.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 2. М., 1959. С. 108.

²² Гёте И.В. Фауст // Гёте И.В. Избр. произведения: в 2 т. Т. 2. М., 1985. С. 148.

²³ Там же. С. 146.

²⁴ Там же. С. 149.

²⁵ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 59.

занятий Фауста магией, а вторым – открытие некоей формулы вызова дьявола, что обрекло Фауста на страшную участь. Примечательно, что больше всего радуется изобретению Фауста Сатана: «Скоро опасный яд знаний и поисков истины отравит все сословия. Безумие, сомнение, беспокойство и новые потребности распространятся повсюду, и я уже сомневаюсь, сможет ли мое необъятное царство вместить всех, кто испытает на себе действие этой сладкой отравы»²⁶.

Таким образом, Клингер подчеркивает двойственную природу Просвещения, что уже неоднократно отмечали исследователи²⁷: с одной стороны, знание служит для освобождения человека, и Фауст уподобляется Прометею, который дарует человечеству книгопечатание и свободу мышления, а сам вынужден расплачиваться за это тяжкими страданиями в аду. С другой стороны, сам этот «яд познания» смертельно опасен, так как окрыляемый им разум склонен воспарять все выше и выше, желая постигнуть непостижимое, и в конце концов сводит человека с ума. Поэтому Прометеев дар Фауста оборачивается для человечества своеобразным «троянским конем», и весь роман Клингера, по сути, является иллюстрацией на примере Фауста того, как действует этот мучительный «яд» познания, разъедающий все моральные ориентиры, – и именно поэтому трудно согласиться с теми исследователями, которые считают, что Клингер в своем романе отходит от темы познания, изображая Фауста не столько как ученого, сколько как «сильную личность»²⁸.

Неоднозначное отношение Клингера к идеям Просвещения и культу Разума – и здесь, по-видимому, сказывается влияние Руссо – проявляется и в том, как он рисует сам образ Фауста, буквально одержимого поисками предельных основ знания. Роман Клингера начинается с фразы, не потерявшей своей актуальности и в наш век – век перманентного кризиса рациональности: «Долго сражался Фауст с мыльными пузырями метафизики, блуждающими огнями морали и призраками богословия, но найти твердые, незыблемые основы для мышления своего ему так и не удалось»²⁹.

Еще Платон считал поиск самоочевидных основ знания главной задачей и функцией высшей способности человеческого мышления – диалектики. Этот высокий пафос позднее проявляется и у Декарта, который выделил критерии истинности самоочевидных идей разума – ясность и отчетливость. По большому счету, поисками такой абсолютной основы – критерия истинности, или «архимедовой точки», по выражению Х. Альберта, проникнута вся европейская культура. Проблема обоснования знания напрямую вытекает из проблематичности классической теории истины: «с поиском истины, истинных мнений, убеждений или высказываний, – а тем самым и истинных теорий, – видимо, неразрывно связан поиск надежных оснований, поиск абсолютного обоснования, а стало быть, и поиск оправдания наших убеждений, поиск архимедовой опорной точки для области познания»³⁰.

В рамках подобной фундаменталистской стратегии предполагалось, что только апелляция к «архимедовой точке» гарантирует достоверность знания. Однако если проблематизировать сами «несомненные» послышки, выступающие в качестве «архимедовой точки», то, по мнению Альберта, перед нами откроются три одинаково неприемлемые альтернативы (знаменитая «три-

²⁶ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 37.

²⁷ См.: Телетова Н.К. Указ. соч.; Александрова Н.К. Указ. соч.; Prosch F. F.M. Klinger's philosophische Romane. Eine literarhistorische Studie. Wien, 1882.

²⁸ Новожилов Д.М. Указ. соч. С. 143–144.

²⁹ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 25.

³⁰ Альберт Х. Трактат о критическом разуме. М., 2010. С. 35.

лемма Мюнхгаузена»): 1) регресс в бесконечность; 2) логический круг в дедукции (в процессе обоснования возвращаемся к тому, что требует обоснования); 3) прерывание процесса обоснования (произвольная отмена принципа абсолютного обоснования в определенной точке путем апелляции к самоочевидности, интуиции и здравому смыслу, аналогично введению *causa sui* и отмене каузальности). По сути, третья альтернатива, с точки зрения Альберта, означает апелляцию к догме, т. е. поиск архимедовой точки неизменно завершается догматизмом.

Как можно предположить, то состояние, в котором пребывает Фауст в самом начале романа, вызвано именно обнаружением им такой «трилеммы». Явно отбрасывая вторую альтернативу как самопротиворечивую, Фауст вынужден колебаться между релятивистским регрессом в бесконечность и догматизмом, к которому приводит произвольное прерывание процесса обоснования. Причем все три альтернативы, по сути, ведут по ту сторону рациональности, в область иррационального, где разум вынужден искать опору, тем самым предавая свои же принципы. Трагедия клингеровского Фауста в том, что он еще верит, что у знания, морали и реальности должны быть некие предельные основания – Истина, Добро и Бог, причем первые два – просто два аспекта Бога. Эволюция его образа в романе движется вдоль вектора от метафизического и морального абсолютизма к релятивизму и пессимизму.

И здесь надо отметить, что «трилемма Мюнхгаузена», сформулированная Альбертом, остается актуальной и в современной философии. Кризис классической рациональности, усугубленный теоремами Гёделя и открытиями квантовой механики, которые проблематизировали объективизм и реализм, лежащие в основе философского обоснования науки, не удалось преодолеть в полной мере до сих пор. В связи с этим в современной эпистемологии истина выступает скорее как некая метанаучная ценность, регулятивная идея, эталон, на который нужно ориентироваться и к которому должно стремиться, но дотянуться невозможно. Многие философы и ученые полагают, что в этой аморфности таится величайший риск для рационализма. Получается, что классический рационализм, доведенный до своего логического конца, оборачивается либо релятивизмом, либо иррационализмом. Но возможен ли выход, позволяющий сохранить рациональность?

Как известно, наиболее полно необходимость добровольного самоограничения разума как условия сохранения рациональности была обоснована Иммануилом Кантом – старшим современником Клингера. В эпилоге своего романа Клингер саркастически желает философам «победить своего величайшего противника, всеокрушающего Канта, для того, чтобы с их кафедры вечно могла греметь метафизическая бессмыслица»³¹. Достаточно полное знакомство Клингера с работами Канта не вызывает сомнений. Как отмечает Н.К. Гаврюшин, именно «Кант, по-видимому, открыл для Клингера наиболее законченный и убедительный способ спекулятивного рассмотрения религии и нравственности, которому так или иначе соответствовали образы его романов... Именно на этом пути закладываются основания клингеровской философии религии (здесь и далее курсив автора. – Г.М.), которая обнаруживает несомненное родство с религией в пределах только разума»³².

Некоторые критические идеи для своего «Фауста» Клингер мог почерпнуть также в работе Канта докритического периода «Грёзы духовидца, поясненные грёзами метафизика», в которой он на примере «духовидения»

³¹ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 208.

³² Гаврюшин Н.К. Два пути «разумной веры»: И.Г. Юнг-Штиллинг и Ф.М. Клингер // Вопр. философии. 2003. № 8. С. 144–156.

Сведенборга разбирает и отвергает ложные измышления и притязания разума. «Удовлетворить всякой любознательности и ставить пределы нашей жажде познания (курсив мой. – Г.М.) только там, где начинается невозможное, – вот старание, которое подобает учености, – пишет Кант. – Но из всех бесчисленных задач, которые сами собой возникают [перед человеком], избрать именно те, разрешение которых важно для него, – это заслуга мудрости (здесь и далее курсив автора. – Г.М.). Когда наука завершает свой круг, она естественно приходит к точке скромного недоверия и неохотно говорит о самой себе: *скольких вещей я не понимаю!* Но зрелый, обладающий опытом разум, ставший мудростью, устами Сократа среди ярмарки всевозможных товаров радостно восклицает: *сколько здесь ненужных мне вещей!* (курсив мой. – Г.М.)»³³.

Таким образом, уже в этой ранней работе Кант формулирует центральную идею критического рационализма – идею о необходимости самоограничения разума. «Грезы» духовидца возникают именно как следствие необоснованных претензий разума и его икаровских попыток приблизиться к трансцендентному «солнцу», проникнуть в ту область, которая находится за пределами его возможностей. Однако в этом противопоставлении рассудочной науки и сократической мудрости угадывается и другая мысль уже позднего Канта, а именно: только в практической области чистый разум становится полноценным, автономным разумом, так как сам творит всеобщие законы³⁴. Пользуясь этой метафорой, можно сказать, что в образе Фауста Клингера сочетаются противоречия, свойственные разуму, который еще только идет по пути к подлинной мудрости. Фауст достаточно умен и образован, чтобы «неохотно» признать: «*скольких вещей я не понимаю!*». Но он еще недостаточно мудр, чтобы радостно воскликнуть, подобно Сократу: «*сколько здесь ненужных мне вещей!*».

Следует отметить, что мучительная жажда познания возникла у Фауста не сразу. Изначально науки представлялись ему всего лишь «кратчайшим и самым легким путем к счастью и славе»³⁵. Таким образом, сквозь черты серьезного ученого и трагического персонажа все-таки проступают черты Фауста-шарлатана. Такое сближение двух ипостасей Фауста, как было показано выше, не случайно. Фауст Клингера противоречив и подвержен сильным страстям. Он тяжело страдает из-за своей нищеты, из-за невозможности прокормить свою семью. Его фантазия разжигает сладострастные мечты. Другим голосом в этом контрапункте, который управляет динамикой всего повествования, выступает чудовищная жажда познания. Несмотря на то, что в начале Фауст видит в науках только средство обогащения, «едва лишь он поддался их чарам, как безумная жажда познания истины запылала в его душе»³⁶. Фауст так страдал из-за невозможности познания первых начал, так жаждал найти «твердые, незыблемые основы для мышления своего», что готов был весь мир и свою душу принести в жертву этому знанию. «Очень рано границы человечества показались Фаусту слишком тесными, и с дикой силой он бился об них, пытаясь их раздвинуть и вырваться за пределы действительности»³⁷.

³³ Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М., 1994. С. 261.

³⁴ Мехед Г.Н. Мораль как абсолютный предел разума в этике И. Канта // NB: Филос. иссл. 2014. № 5. С. 17–44. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_12351.html (дата обращения: 10.09.2016).

³⁵ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 26.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

Сам этот мотив трагической и пагубной страсти к трансцендентному, несомненно, восходит к гностицизму. Гностическая символика и метафоры «света» и «тени» щедро рассыпаны Клингером по всему тексту романа. «Он вознегодовал и стал роптать на того, кто даровал ему способность видеть свет, но не дал силы, чтобы прорваться сквозь густой мрак»³⁸. «Фауст хотел знать, властвует ли всевышний над человеческим родом, и если властвует, то откуда проистекают эти мучительные противоречия. Он хотел осветить тьму, скрывающую от него призвание человека»³⁹. Но «его старания рассеять мрак приводили лишь к тому, что он делался все чернее и мучительнее»⁴⁰.

Тьма предстает у Клингера как некая завеса, отгородившая идеальный мир с его создателем от мира людей, заставляя вспомнить о покрывале майи. Фауст говорит Левиафану в первую их встречу: «Нет, я все равно пробьюсь сквозь тьму. Я хочу знать, что скрывает от нас темная завеса, которую рука тирана протянула перед нашим взором»⁴¹. При этом и сам Фауст прекрасно осознает ограниченность человеческого разума: «Человеку доступно лишь то, что он чувствует, вкушает и постигает, лишь это принадлежит ему. Все остальное – видения, которых он объяснить не может»⁴². Таким образом, Фауст ставит в вину Богу именно эту принципиальную неспособность человека отдернуть покрывало феноменального мира. Мир для Фауста – только темница разума.

И здесь стоит отметить, что, будучи одержимым жаждой познания последних пределов бытия, Фауст скорее противостоит гностицизму, так как последний в мифе о Софии, пытающейся найти свой таинственный источник, отсылает нас к своеобразной *docta ignorantia* в духе Сократа и Николая Кузанского: «восстановление Плеромы достигается принятием знания, что знание об изначальной глубине невозможно»⁴³. Иными словами, гностицизм, по крайней мере в мифе о Софии, подчеркивает метафизическую ответственность разума за космическую катастрофу, которая была спровоцирована именно его тягой к познанию последних основ и привела к появлению мира. Восстановить же мировое равновесие и вернуть свет из плена тьмы можно, только положив предел абсолютистским притязаниям разума.

Не меньше проблемы пределов познания мучает Фауста и проблема теодицеи, которая, как уже упоминалось выше, составляет концептуальное ядро гностицизма. Собственно говоря, проблема теодицеи есть некая эмблема непознаваемости Абсолюта. Многие исследователи сходятся в оценке того, что гностицизм возник именно как теоретический ответ на проблему теодицеи и решает ее, провозглашая ответственным за зло Демиурга – низшего бога. В христианстве же ситуация иная. Если Бог – абсолютное добро, то как возможно сопричастие добра со злом повсюду, а чаще – господство зла? Здесь, таким образом, выступает на первый план морально-философская составляющая проблемы теодицеи: природа добра и абсолютность моральных норм и ценностей.

Вопрос происхождения зла мучает и Фауста Клингера. Собственно говоря, жажда его познания направлена прежде всего на то, чтобы постичь источник зла в мире, созданном мудрым и добрым Творцом. Сатана и Левиафан разворачивают перед Фаустом масштабную картину теодицеи в духе

³⁸ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 26.

³⁹ Там же. С. 27.

⁴⁰ Там же. С. 28.

⁴¹ Там же. С. 33.

⁴² Там же.

⁴³ Чёртон Т. Указ. соч. С. 121.

Лейбница. Как известно, Лейбниц считал, что Бог создал лучший из всех возможных миров, дополнив этой идеей представление, согласно которому пути господни неисповедимы, а зло каким-то неведомым образом всегда служит добру. Эту же версию теодицеи фактически высказывает и гётевский Мефистофель, представляясь Фаусту как: «Часть силы той, что без числа / Творит добро, всему желая зла»⁴⁴. При этом из дальнейшего развития сюжета поэмы становится очевидным, что и сам Гёте разделял подобный оптимистический взгляд. Как отмечает Элиаде, «для Гёте зло, так же как и заблуждение, плодотворны»⁴⁵, зло оказывается встроенным в общую механику мира, а следовательно – обосновано и оправдано.

О недопустимости подобного решения проблемы именно с точки зрения логики христианской морали предупреждал И. Кант⁴⁶, а позднее – С.Л. Франк⁴⁷. Жестоко высмеял подобную трактовку как противоречивую и даже безнравственную и Вольтер в своем «Кандиде». Многие аргументы Вольтера Клингер вкладывает в уста Фауста, когда тот разоблачает несправедливость, царящую в мире. В то же время те страсть и гнев, которые Фауст вкладывает в свою диатрибу против Бога, побуждали современников Клингера, как отмечает Ф. Прош⁴⁸, относиться к его книге как даже более опасной, чем «Кандид» Вольтера. «Мой сын повешен здесь за праведный поступок! – восклицает Фауст. – И за праведные дела моя семья должна влечить жалкое существование в нищете и плодить поколения подлых грешников. Что видел я в мире, кроме убийств, отравлений и гнусностей? Разве не везде видел я праведника угнетенным, а злодея – счастливым и награжденным? <...> Зачем зло? Откуда оно? Так захотел Предвечный. Может ли человек вырвать семя зла из сердец огромной массы людей или даже только из своего собственного сердца, если бог с умыслом поселил это семя в человеческом сердце?»⁴⁹. Получается, свобода воли – лишь иллюзия, поскольку земной путь человека полностью предопределен его природными склонностями, что опять-таки отчасти согласуется с гностицизмом, а отчасти с учением Канта о своеволии (*die Willkur*) как врожденной склонности ко злу в человеческой природе. Левиафан пытается переложить ответственность за зло на человечество, а катастрофические последствия поступков Фауста – на него самого. Но Фауст не сдаётся: «Ах, дьявол, разрежь мою грудь и запиши кипящей кровью моего сердца вон на той черной туче прекрасную теодицею, которую ты мне только что читал», – саркастически восклицает он. И далее: «Разве Предвечный не прославляет себя в разрушении, разве он не создает только ради разрушения?»⁵⁰.

Выходит, что наш мир – лишь филиал Ада, как открыто признает Мефистофель в пьесе Марло. Получается, правы гностики и гётевский Мефистофель: «Нет в мире вещи, стоящей пощады, / Творенье не годится никуда»⁵¹. Как верно отмечает М. Элиаде, комментируя «Фауста» Гёте, «деятельность Мефистофеля направлена не против Бога, но против Жизни»⁵². Таким образом, если у Гёте гностиком, по сути, является Мефистофель, то у Клингера

⁴⁴ Гёте И.В. Указ. соч. С. 172.

⁴⁵ Элиаде М. Мефистофель и адругин. СПб., 1998. С. 124.

⁴⁶ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 138–157.

⁴⁷ Франк С.Л. Непостижимое. М., 2007.

⁴⁸ Prosch F. Op. cit. S. 4.

⁴⁹ Клингер Ф.М. Указ. соч. С. 197.

⁵⁰ Там же. С. 198–199.

⁵¹ Гёте И.В. Указ. соч. С. 172.

⁵² Элиаде М. Указ. соч. С. 125.

от имени гностицизма выступает именно сам Фауст. Но если деятельность Мефистофеля всегда приводит к благу, хоть и направлена ко злу, то Фауст Клингера, наоборот, все время стремится к благу, веря в нравственное достоинство человека и моральную свободу, но результаты его деяний, как замечает Набхольц⁵³, ужасны.

Именно на этом основывается гностическая по своему духу аргументация Фауста, и именно в этом суть его вопрошаний Бога о природе зла, которое оказывается как бы независимым от воли человека и даже самого Бога. Символично, что эти вопрошания Фауста так и остаются без ответа, а его стремление к познанию природы зла становится причиной его собственного крушения. Символично также и то, что по сравнению с поэмой Гёте в романе Клингера Бог ни разу не появляется и никак не проявляет себя на протяжении всего романа, в отличие от сил зла, щедро представленных в романе персонажами Сатаны, Левиафана и Молоха.

Но даже несмотря на все свои грехи и безумную гордыню, даже в аду, даже в ненависти к самому себе Фауст сохраняет способность ненавидеть зло больше самого себя и возмущается самим фактом существования зла. Он не видит, как можно оправдать зло, если мир – это творение милосердного Бога, а не жестокого *деспота*. Сам факт существования зла, по Фаусту, есть какое-то ужасное недоразумение. Он максималист и потому не может принять мир как диалектическое снятие вечной борьбы добра и зла, как нечто среднее, не белое, не черное, а серое.

Следует отметить, что гностическая идея происхождения мира в результате случайной катастрофы, позднее детально разработанная в концепции «швират-ха-келим» в каббале, фактически ставила вопрос не столько о виновности Бога, сколько о целесообразности существования данного, феноменального мира. Раз он не является ни сознательным творением Бога, как в христианстве, ни результатом эманации, происходящей из-за переполненности Абсолюта светом, как у Плотина, но лишь неким мутантом отчаянной страсти Софии к своему отцу, Бифосу, то наиболее логичной целью для обитателей этого мира должно стать его наискорейшее разрушение.

Достижение абсолютной истины в рамках гностицизма понимается как полное отождествление субъекта и объекта, слияние и растворение всего субъективного как искажающего и иллюзорного в объективном, в чистом бытии. Таким образом, это дуализм, но дуализм, стремящийся к монизму, к слиянию двух миров и растворению относительного в абсолютном. При этом феноменальный, относительный мир кажимости должен быть тем или иным способом уничтожен, чтобы душа могла пробиться к Абсолюту. Отчасти подобный взгляд напоминает учение Упанишад и адвайта-веданту Шанкары с тем важным отличием, что покрывало Майи и авидья устраняются индивидуальными усилиями души и йогическими практиками под контролем ведического знания. Европейский же дуализм зачастую трансформируется в настоящую страсть к разрушению физического мира, поскольку он воспринимается как преграда на пути к Абсолюту.

Как отмечает Афонасин, с христианской точки зрения «революционной выглядит гностическая эсхатология, отрицающая существующий мировой порядок и призывающая его разрушить»⁵⁴. По свидетельству Иринея Лионского, Симон Маг провозглашал, что пришел разрушить этот мир – темницу искр божественного света. Отсюда и мессианский мотив, прослеживаемый у

⁵³ Nabholz J. Op. cit. P. 315.

⁵⁴ Афонасин Е.В. Указ. соч. С. 6.

многих прототипов Фауста, в том числе и у реального Фауста, который, по свидетельствам аббата Тритемия, приехав в Вюрцбург, заявлял, что «ничего достойного удивления в чудесах Христовых нет, что он сам берется в любое время и сколько угодно раз совершить все то, что совершил Спаситель»⁵⁵.

Не чужд эсхатологическому пафосу и Фауст Клингера, который видит все в черном цвете и воспринимает мир как материю небытия, как «завесу», отделяющую людей от подлинного сверхбытия – Бога. И здесь следует упомянуть, что «апокалипсис» переводится с койне как «открываю, снимаю покров». Фауст потому и отвергает этот мир целиком и отказывает ему в самостоятельной ценности, что он есть лишь промежуточное бытие, препятствие на пути к высшему бытию. Он не видит добро в самом себе, в своей способности ужасаться и противиться злу; поэтому же он не видит и зла, проигрывая ему битву внутри себя, соблазняется именно внутренним злом. В результате последствия его действий ужасны для него самого и для других людей. Он начинает ненавидеть и презирать людей, желает их соблазнить, чтобы доказать их внутреннюю развращенность, и в результате губит (как получилось с отшельником).

Таким образом, метафизические искания Фауста приводят его не к творчеству, а к разрушению. Его творческий дух, зараженный тягой к трансцендентному Абсолюту, становится разрушительным: из абсолютиста Фауст превращается в аннигилиста, предвестника Эдуарда фон Гартмана и Филиппа Майлендера. Да, он изобрел печатный стан (хотя и благодаря магии), но он не способен к любви, потому что одержим только поиском внешнего Абсолюта, а когда понимает, что его не существует, начинает разрушать, сам превращаясь в дьявола (и Левиафан действительно подчеркивает, что все время делал только то, что приказывал ему сам Фауст). Именно поэтому он остается бесплодным, сын его погибает, и даже изобретение печатного стана в результате приписывают другому.

При этом важной особенностью финала, действительно ярко выделяющей роман Клингера на фоне других «Фаустов», является его неоднозначность, недоговоренность и в каком-то смысле открытость к разным интерпретациям. И здесь трудно согласиться с оценкой Г.В. Стадникова, согласно которой «Фауст Клингера безоговорочно осужден. Оправданий ему нет. Трагическая история Фауста – наглядный нравственный урок читателю: вступивший в союз с дьявольской силой человек теряет все»⁵⁶. С одной стороны, Клингер действительно осуждает Фауста за его развращенность и одержимость знанием, из-за которых вынуждены страдать тысячи невинных. С другой стороны, писатель не скрывает своего восхищения той силой и отвагой, которую Фауст демонстрирует даже на пороге Ада, обличая бога как жестокого деспота. Об этом же косвенно свидетельствует и обстоятельство, что Клингер доверяет произнести направленную против Фауста финальную диатрибу, наполненную благоразумной теодицей, морализаторством и конформизмом, не кому иному, как грозному Левиафану – ближайшему соратнику князя тьмы и отца лжи!

Но если оценка поступков Фауста Клингером амбивалентна, как амбивалентен и сам персонаж, то трагический смысл финала романа не вызывает сомнений. Фауст Гёте при всей его меланхолии и философском отчаянии в самом начале поэмы все-таки оказывается способен в ее конце вообразить хоть одно прекрасное мгновение, заслуживающее того, чтобы остановить ра-

⁵⁵ Якушева Г.В. Указ. соч. С. 7.

⁵⁶ Стадников Г.В. Указ. соч. С. 278.

ди него время – и, возможно, потерять душу. Пройдя через все искушения и прочувствовав «логику бытия», гётевский Фауст готов оставить сухое древо познания и утешается пышно зеленеющим древом жизни. В этом смысле можно сказать, что трагедия Гёте близка по своему мировоззрению к оптимизму Лейбница. Клингеровский же Фауст не только «возвращает билет», принципиально не принимая мира, что роднит его с пессимизмом Шопенгауэра и размышлениями Ивана Карамазова о цене мировой гармонии, но в отличие от последнего осуждает и самого творца – жестокого «деспота», ответственного уже за существование этой юдоли страданий.

Таким образом, Фауст Клингера – все-таки удивительный Фауст, особенно на фоне других своих литературных «собратьев». Пожалуй, никакой другой Фауст не выразил идеи гностицизма с такой художественной силой, как герой Клингера. Насколько сознательно писатель вложил в своего Фауста эти гностические идеи? Сам Клингер, если судить по всему корпусу его сочинений, вовсе не был ни гностиком, ни пессимистом. Но тем удивительнее то, что в образе именно его Фауста в полной мере нашли свое отражение если не сами гностические идеи, то, по крайней мере, гностические вопросы.

Уникальность романа Клингера еще и в том, что он, словно линза, сфокусировал веками терзавшие европейскую философию противоречия на легендарный историко-литературный сюжет о маге-чернокнижнике Фаусте, заключившем договор с дьяволом. На примере Фауста Клингер вполне в современном духе прослеживает логику философии, понимаемой как вопрошание о предельных вопросах бытия, и убедительно показывает, что желание во что бы то ни стало разрешить, т. е. непременно найти всеобъемлющие ответы на эти предельные вопросы, вместо того, чтобы сосредоточиться на осознании пределов познания, приводит разум лишь к тягостным сомнениям и парадоксам, подрывая саму рациональность.

Список литературы

- Александрова Н.К.* Фаустовская тема в философских романах Ф.М. Клингера // Гётевские чтения / Отв. ред. С.В. Тураев. М.: Наука, 1991. С. 90–98.
- Альберт Х.* Трактат о критическом разуме / Пер с нем., вступ. ст. и примеч. И.З. Шишкова. М.: Едиториал УРСС, 2010. 264 с.
- Афонасин Е.В.* Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. 318 с.
- Гаврюшин Н.К.* Два пути «разумной веры»: И.Г. Юнг-Штиллинг и Ф.М. Клингер // Вопр. философии. 2003. № 8. С. 144–156.
- Гёте И.В.* Фауст / Пер. с нем. Б. Пастернака // *Гёте И.В.* Избранные произведения: в 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1985. 704 с.
- Жирмунский В.М.* История легенды о Фаусте // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирмунский. М.: Наука, 1978. С. 257–362.
- Йейтс Ф.* Джордано Бруно и герметическая традиция / Пер. с англ. Г.М. Дашевского. М.: НЛЮ, 2000. 528 с.
- Йонас Г.* Гностицизм / Пер. с англ. К.А. Щукина. СПб.: Лань, 1998. 384 с.
- Ишимбаева Г.Г.* Фаустианская тема в немецкой литературе. Дис. на соиск. учен. степ. д-ра фил. наук. М., 1999. 213 с.
- Кант И.* Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика / Пер. с нем. Б.П. Бурдеса // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 2. М.: ЧОРО, 1994. С. 203–266.
- Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи / Пер. с нем. Т.В. Васильевой // *Кант И.* Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М.: ЧОРО, 1994. С. 138–157.
- Кириянова С.В.* «Фауст» Ф.М. Клингера: в диалоге культур // Вестн. БФУ им. Канта. 2011. № 8. С. 114–118.

Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад / Пер. с нем. А. Лютера, под ред. О. Смолян. М.; Л.: Гослитиздат, 1961. 227 с.

Красильникова М.В. «Фауст» Ф.М. Клингера: эпические и драматические характеристики главных персонажей // Пробл. истории, филологии, культуры. 2011. № 2(32). С. 268–273.

Красильникова М.В. Жанровое своеобразие романа Ф.М. Клингера «Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад» в контексте немецкой эпической традиции рубежа XVIII–XIX вв.: Дис... кандидата филол. наук. Нижний Новгород, 2014. 213 с.

Лагутина И.Н. Образ России в романе Ф.М. Клингера «Фауст» // Новые рос. гуманитар. исслед. 2007. № 2. URL: http://www.nrgumis.ru/articles/archives/full_art.php?aid=52&binn_rubrik_pl_articles=253#Lag (дата обращения: 20.09.2016).

Марло К. Трагическая история доктора Фауста / Пер. с англ. Н.Н. Амосовой // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирмунский. М.: Наука, 1978. С. 189–244.

Мехед Г.Н. Проблема теодицеи в русской нравственной философии // Vox/Голос: Филос. журн. 2009. № 6. URL: <http://vox-journal.org/content/vox6mehed.pdf> (дата обращения: 20.10.2016).

Мехед Г.Н. Проблема теодицеи в этике И. Канта и Ф.М. Достоевского // Философия и культура. 2013. № 7. С. 967–973.

Мехед Г.Н. Мораль как абсолютный предел разума в этике И. Канта // NB: Филос. исслед. 2014. № 5. С. 17–44. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_12351.html (дата обращения: 10.09.2016).

Народная книга. История о докторе Иоганне Фаусте, знаменитом чарошее и чернокнижнике / Пер. с нем. Р.В. Френкель // Легенда о докторе Фаусте / Изд. подгот. В.М. Жирмунский. М.: Наука, 1978. С. 35–119.

Новожилов Д.М. Метаморфозы Фауста: Легенда и ее восприятие в XVI столетии: Дис... кандидата филол. наук. М., 2000. 178 с.

Пушкин А.С. Сцена из Фауста // *Пушкин А.С. Собр. соч.*: в 10 т. Т. 2. М.: Гослитиздат, 1959. 784 с.

Рабинович Е.Г. «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата // *Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского.* М.: Наука, 1985. С. 217–276.

Рукби Л. Фауст / Пер. с англ. Д. Кунташова. М.: Вече, 2012. 416 с.

Смолян О.А. Фридрих Максимилиан Клингер и его роман «Фауст» // *Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад.* М.; Л.: Гослитиздат, 1961. С. 3–24.

Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 416 с.

Стадников Г.В. Трагическая история Фауста в романе Фридриха Клингера // *Клингер Ф.М. Фауст, его жизнь, деяния и низвержение в ад.* СПб.: Азбука-классика, 2005. С. 262–278.

Телетова Н.К. Роман Ф.М. Клингера о Фаусте // Гётевские чтения / Отв. ред. С.В. Тураев. М.: Наука, 1991. С. 80–89.

Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского / Изд. подгот. Е.Г. Рабинович. М.: Наука, 1985. 330 с.

Франк С.Л. Непостижимое. М.: АСТ, 2007. 512 с.

Чёртон Т. Гностическая философия: От древнейших времен до наших дней / Пер. с англ. К.А. Зайцева. М.: РИПОЛ классик, 2008. 464 с.

Швырев В.С. Рациональность как ценность культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 176 с.

Эшаде М. Мефистофель и андрогин / Пер. с фр. Е.В. Баевской, О.В. Давтян. СПб.: Алетейя; Университетская книга, 1998. 386 с.

Якушева Г.В. Фауст в искушениях XX века: Гётевский образ в русской и зарубежной литературе. М.: Наука, 2005. 235 с.

Fischer K. Goethe's Faust. Vol. 1. Manchester: H.R. Walcott, 1895. 223 p.

Nabholz J. The Covenant with Hell in Klinger's "Faust" // Monatshefte. 1958. Vol. 50. No. 6. P. 311–319.

Prosch F. F.M. Klinger's philosophische Romane. Eine literarhistorische Studie. Wien: A. Hölder, 1882. 90 S.

The Gnostic roots of the philosophy of Friedrich Maximilian Klingler's *Faust*

Gleb N. Mekhed

Bauman Moscow State Technical University. 5/1, 2nd Baumanskaya Str., Moscow, 105005, Russian Federation; e-mail: mekhed_gleb@mail.ru

In this article, the author brings to an analysis the novel *Faust, His life, Deeds, and The Overthrow to Hell* by Friedrich Maximilian Klingler, relatively little known to Russian readers, and investigates the **Gnostic conceptual roots of Faust as an archetype of European culture**. Conceptual nucleus of Gnosticism consists in the problem of theodicy, which is also the focal point of Faust's most profound reflections. The absolutist propensity of Faust's thinking and his morbid perfectionism make him perceive the world through Gnostic optics as the matter of non-being and the 'veil' separating humans from the true and supreme being, God; this eventually results in his moral and psychological degradation and spiritual sterility. It can be argued that the figure of Faust, legendary man of science who is prepared to trade his soul for the possession of absolute truth, could only come into existence as a literary embodiment of the same metaphysical and epistemological problems that perplexed many generations of European philosophers. A close study of the novel's text helps the author reveal the indissoluble connection between the problems first faced by Gnosticism and the modern philosophy, in particular that of critical rationalism, symbolically expressed by Klingler in the figure of Faust.

Keywords: history of philosophy, fiction, Faust, Klingler, Kant, Gnosticism, critical rationalism, theodicy

References

- Afonasin, E. *Gnozis. Fragmenty i svidetel'stva* [Gnosis. Fragments and Testimonies]. St.Petersburg: St.Petersburg St. Univ. Publ., 2008. 318 pp. (In Russian)
- Albert, H. *Traktat o kriticheskom razume* [Treatise on Critical Reason], trans. by I. Shishkov. Moscow: URSS Publ., 2010. 264 pp. (In Russian)
- Aleksandrova, N. "Faustovskaja tema v filosofskih romanah F. M. Klingera" [The Theme of Faust in The Philosophical Novels of F.M. Klingler], *Gjotevskie chtenija* [Goethe's reading], ed. by S. Turaev. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 90–98. (In Russian)
- Churton, T. *Gnosticheskaja filosofija: Ot drevnejshih vremen do nashih dnei* [Gnostic Philosophy: From Ancient Persia to Modern Times], trans. by K. Zajcev. Moscow: RIPOL-klassik Publ., 2005. 464 pp. (In Russian)
- Eliade, M. *Mefistofel' i androgin* [Mephistopheles and the Androgyne], trans. by E. Baevskaia and O. Davtyan. St.Petersburg: Aletejja Publ.; Universitetskaja kniga Publ., 1998. 386 pp. (In Russian)
- Fischer, K. *Goethe's Faust*, Vol. 1. Manchester: H.R. Walcott, 1895. 223 pp.
- Frank, S. *Nepostizhimoe* [The Unfathomable]. Moscow: AST Publ., 2007. 512 pp. (In Russian)
- Gavrjushin, N. "Dva puti 'razumnoj very': I.G. Jung-Shtilling i F.M. Klingler" [Two Ways of 'Rational Faith': I.G. Jung-Stilling and F.M. Klingler], *Voprosy filosofii*, 2003, No. 8, pp. 144–156. (In Russian)
- Goethe, J. "Faust", trans. by B. Pasternak, in: J. Goethe, *Izbrannye proizvedenija* [Selected works], Vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1985. 704 pp. (In Russian)
- Ishimbaeva, G. *Faustianskaja tema v nemeckoj literature* [The Theme of Faust in German Literature], Diss. Moscow, 1999. 213 pp. (In Russian)
- Jonas, H. *Gnosticizm* [The Gnostic Religion], trans. by K. Shhukin. St.Petersburg: Lan' Publ., 1998. 384 pp. (In Russian)

Kant, I. “Grezy duhovidca, pojasnennye grezami metafizika” [Dreams of a Spirit-Seer], trans. by B. Burdes, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], ed. by A. Gulyga, Vol. 2. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 203–266. (In Russian)

Kant, I. “O neudache vsekh filosofskikh popytok teoditsei” [On the Miscarriage of all Philosophical Trials in Theodicy], trans. by T. Vasil’eva, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], ed. by A. Gulyga, Vol. 8. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 138–157. (In Russian)

Kiryanova, S. “Faust’ F. M. Klingera: v dialoge kul’tur” [‘Faust’ by F.M. Klinger: in The Dialog of Cultures], *IKBFU’s Vestnik*, 2011, No. 8, pp. 114–118. (In Russian)

Klinger, F. *Faust, ego zhizn’, dejaniya i nizverzhenie v ad* [Faust, His Life, Deeds, and The Overthrow to Hell], trans by A. Luther, ed. by O. Smoljan. Moscow: Goslitizdat Publ., 1961. 227 pp. (In Russian)

Krasylnikova, M. “Faust’ F. M. Klingera: jepicheskie i dramaticheskie harakteristiki glavnyh personazhej [Epic and Drama Characteristics of Protagonists of F. M. Klinger’s ‘Faust’], *Problemy istorii, filologii, kul’tury*, 2011, No. 2(32), pp. 268–273. (In Russian)

Krasylnikova, M. *Zhanrovoe svoeobrazie romana F.M. Klingera “Faust, ego zhizn’, dejaniya i nizverzhenie v ad” v kontekste nemeckoj jepicheskoj tradicii rubezha XVIII–XIX vv.* [The Genre Originality of The Novel of F.M. Klinger’s “Faust, His Life, Deeds, and The Overthrow of Hell” in The Context of The German Epic Tradition of The Turn of XVIII–XIX Centuries], Diss. Nizhny Novgorod, 2014. 213 pp. (In Russian)

Lagutina, I. “Obraz Rossii v romane F.M. Klingera «Faust»” [The Picture of Russia in The Novel “Faust” by F.M. Klinger], *Novye rossijskie gumanitarnye issledovaniya*, 2007, No. 2 [http://www.nrgumis.ru/articles/archives/full_art.php?aid=52&binn_rubrik_pl_articles=253#Lag, accessed on 20.09.2016]. (In Russian)

Marlowe, C. “Tragicheskaja istorija doktora Fausta” [The Tragical History of the Life and Death of Doctor Faustus], trans. by N. Amosova, *Legenda o doktore Fauste* [The Legend about Dr. Faust], ed. by V. Zhirmunskii. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 189–244. (In Russian)

Mekhed, G. “Moral’ kak absoljutnyj predel razuma v jetike I. Kanta” [The Morality as The Absolute Limit of Reason in Kant’s Ethics], *NB: Philosophical Studies*, 2014, No. 5, pp. 17–44 [http://e-notabene.ru/fr/article_12351.html, accessed on 20.10.2016]. (In Russian)

Mekhed, G. “Problema teodiceji v jetike I. Kanta i F.M. Dostoevskogo” [The Problem of Theodicy in The Ethics of Kant and Dostoevsky], *Filosofija i kul’tura*, 2013, No. 7, pp. 967–973. (In Russian)

Mekhed, G. “Problema teodiceji v ruskoj нравstvennoj filosofii” [The Problem of Theodicy In Russian Moral Philosophy], *Vox/Golos. Philosophical Journal*, 2009, No. 6 [<http://vox-journal.org/content/vox6mekhed.pdf>, accessed on 20.10.2016]. (In Russian)

Nabholz, J. “The Covenant with Hell in Klinger’s ‘Faust’”, *Monatshefte*, 1958, Vol. 50, No. 6, pp. 311–319.

“Narodnaja kniga. Istorija o doktore Ioganne Fauste, znamenitom charodee i chernoknizhnike” [The Folk Book. The History of The Doctor Iogann Faust, Renowned Magician and Necromancer], trans. by R. Frenkel, *Legenda o doktore Fauste* [The Legend about Dr. Faust], ed. by V. Zhirmunskii. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 35–119. (In Russian)

Novozhilov, D. *Metamorfozy Fausta: Legenda i ee vosprijatie v XVI stoletii* [The Metamorphosis of Faust: The Legend and Its Perception in XVI Century], Diss. Moscow, 2000. 178 pp. (In Russian)

Prosch, F. *F.M. Klinger’s philosophische Romane. Eine literarhistorische Studie*. Wien: A. Hölder, 1882. 90 S.

Pushkin, A. “Scena iz Fausta” [The Episode from Faust], in: A. Pushkin, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 2. Moscow: Goslitizdat Publ., 1959. 784 pp. (In Russian)

Rabinovich, E. (ed.) Flavij Filostrat, *Zhizn’ Apollonija Tianskogo* [Flavius Philostratus, The Life Of Apollonius Of Tyana]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 330 pp. (In Russian)

Ruickbie, L. *Faustus*, trans. by D. Kuntashov. Moscow: Veche Publ., 2012. 416 pp. (In Russian)

Shvyryjov, V. *Racional’nost’ kak cennost’ kul’tury* [Rationality as a Cultural Value]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2003. 176 pp. (In Russian)

Smoljan, O. "Fridrikh Maksimilian Klinger i ego roman 'Faust'" [Friedrich Maximilian Klinger and His Novel 'Faust'], in: F.M. Klinger, *Faust, ego zhizn', dejaniya i nizverzhenie v ad* [Faust, His Life, Deeds, and The Overthrow to Hell]. Moscow; Leningrad: Goslitizdat Publ., 1961, pp. 3–24. (In Russian)

Solovjev, E. *Kategoricheskij imperativ npravstvennosti i prava* [The Categorical Imperative of Morality and Law]. Moscow: Progress-Tradicija Publ., 2005. 416 pp. (In Russian)

Stadnikov, G. "Tragicheskaja istorija Fausta v romane Fridriha Klingera" [The Tragic Story of Faust in The Novel Friedrich Klinger], in: F. M. Klinger, *Faust, ego zhizn', dejaniya i nizverzhenie v ad* [Faust, His Life, Deeds, and The Overthrow to Hell]. St.Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2005, pp. 262–278. (In Russian)

Teletova, N. "Roman F. M. Klingera o Fauste" [The Novel by F. M. Klinger of Faust], *Gjotevskie chtenija* [Goethe's reading], ed. by S. Turaev. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 80–89. (In Russian)

Yakusheva, G. *Faust v iskushenijah XX veka: Gjotevskij obraz v ruskoj i zarubezhnoj literature*, [Faust in Temptations of Twenty Century: Goete's Character In Russian and Foreign Literature]. Moscow: Nauka Publ., 2005. 235 pp. (In Russian)

Yates, F. *Dzhordano Bruno i germeticheskaja tradicija* [Giordano Bruno and The Hermetic Tradition], trans. by G. Dashevskii. Moscow: NLO Publ., 2000. 528 pp. (In Russian)

Zhirmunskii, V. "Istorija legendy o Fauste" [The History of the Legend about Faust], *Legenda o Doktore Fauste* [The Legend about Doctor Faust], ed. by V. Zhirmunskii. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 257–362. (In Russian)

Т.М. Рябушкина

СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ТЕМПОРАЛЬНОСТЬ КАК УСЛОВИЯ ВОЗМОЖНОСТИ ОПЫТА: ОТОЖДЕСТВЛЕНИЕ ИЛИ РАЗГРАНИЧЕНИЕ?

Рябушкина Татьяна Михайловна – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: ryabushkinat@yandex.ru

В статье анализируется формирование в трансцендентально-феноменологической философии тенденции к отождествлению понятий субъективности и темпоральности. Для данной философской традиции ключевой проблемой является проблема оснований единства сознательного опыта. Классическое ее решение состоит в том, что содержания сознания связаны воедино их принадлежностью одному и тому же *Я*. Однако Д. Юм ставит под сомнение феноменологическую обоснованность такого решения: восприятия даны нам, как они есть, а именно как *отдельные* сменяющие друг друга существования. Согласно Юму, на основе рассмотрения потока восприятий самого по себе оказывается невозможным обосновать не только существование *Я* как самоотжественного носителя восприятий, но и существование *устойчивой* связки восприятий. Это служит И. Канту указанием на необходимость дополнить применяемый Юмом метод прямого описания содержания сознания трансцендентальным методом. Важным шагом к отождествлению субъективности и темпоральности становится кантовское решение проблемы *самосознания* как *необходимого условия существования и единства сознательного опыта*. По Канту, всякая теория испытывает затруднение при ответе на вопрос о том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя, и поэтому следует отказаться от этого вопроса и признать самосознание, возникающее благодаря самоаффектации, неотъемлемой чертой субъективности. В дальнейшем исследование субъективности сводится к исследованию только таких процессов познания, которые протекают на *сознательном* уровне, а временность – неотъемлемая их характеристика – принимается в качестве глубинной характеристики субъективности, «абсолютной субъективности» (Э. Гуссерль). Работа субъективности понимается как *временение*, а сама субъективность – как *время* (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр). Автор статьи показывает, что опора на временность в осмыслении субъективности создает проблему *формального* характера связей сознательного опыта, и решить эту проблему можно только путем выяснения досознательных оснований сознания и самосознания.

Ключевые слова: феноменология, трансцендентальная философия, субъективность, сознательный опыт, пререфлексивное самосознание, темпорализация, квазивременной поток сознания, внутреннее сознание времени, пассивный синтез, самоаффектация

В философии сознания, поскольку она использует метод феноменологического описания (как в чистом виде, так и в сочетании с трансцендентальным методом), прослеживается тесная связь понятий «субъективность» и «темпоральность». Эта связь, намеченная уже Д. Юмом, разрабатывается И. Кантом: внутреннее восприятие, формой которого является время, оказывается условием возможности самосознания. У Э. Гуссерля временность выступает в качестве ключевой характеристики (или глубинного уровня) субъективности, результата ее самоманифестации и в отдельных случаях признается не чем иным, как абсолютной субъективностью. В работах М. Хайдеггера и Ж.-П. Сартра тенденция к отождествлению временности и субъективности находит свое завершение. Влияние этой традиции простирается вплоть до сегодняшнего дня и обнаруживается в постмодернизме (Ж. Деррида) и современной феноменологии (Д. Захави).

Анализ истоков сближения временности и субъективности показывает, что это сближение обусловлено стремлением решить проблему единства сознательного опыта, высшим основанием которого, начиная с Канта, выступает *самосознание*. Но действительно ли сведение субъективности к временности способствует осмыслению условий возможности сознания как единства? Ответу на этот вопрос будет посвящена первая часть статьи. На основе анализа ряда ключевых шагов, которые совершаются трансцендентально-феноменологической философией в направлении отождествления субъективности и темпоральности, будет показано, что указанное отождествление представляет собой попытку решить проблему единства опыта *в обход* проблемы оснований самосознания, что ведет к формализации связей сознательного опыта и субъективности в целом.

Во второй части статьи предлагается решение проблемы оснований самосознания. С точки зрения автора, на основе этого решения становится возможным прояснить отношение субъективности и темпоральности.

I

Согласно Юму, мы сознаем существование восприятий самым непосредственным образом и поэтому не можем ошибаться в том, что они собой представляют: «...поскольку все акты и ощущения нашего ума известны нам из сознания, то в силу этого они необходимо должны казаться нам тем, что они есть, и быть тем, чем кажутся»¹.

Восприятия являются нам независимыми друг от друга, они «различны, различимы и отделимы друг от друга, могут быть рассматриваемы отдельно и не нуждаются ни в чем, что поддерживало бы их существование»², следовательно, они таковы на самом деле. Юм отрицает возможность сознания какой-либо *реальной* связи восприятий.

Однако можно спросить: не должны ли восприятия быть связанными между собой, поскольку они есть именно *восприятия* и в качестве таковых принадлежат *мне*? Юм отвечает на этот вопрос отрицательно, основываясь на том, что идея о Я как исходной связи всех восприятий не подкрепляется феноменологическим рассмотрением опыта. Я не может быть обнаружено среди первичных восприятий – впечатлений. «Я, или личность, есть не какое-нибудь единичное впечатление, а то, к которому по предположению относятся многие наши впечатления или идеи. Если идея нашего я порождает

¹ Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 241.

² Там же. С. 297–298.

ется некоторым впечатлением, то оно должно оставаться неизменно тождественным в течение всей нашей жизни, поскольку предполагается, что наше я таковым именно и остается. Но нет такого впечатления, которое было бы постоянным и неизменным»³.

Невозможно найти Я и среди восприятий, составляющих развитое сознание, т. к. в уме нет ничего, помимо восприятий, а то, что связывает все без исключения восприятия, само уже не может быть одним из восприятий. «Я никак не могу уловить свое я как нечто существующее помимо восприятий и никак не могу подметить ничего, кроме какого-либо восприятия»⁴.

Правда, Юм говорит о чувствах, рассудке, воображении, памяти. Не признает ли он тем самым наличие познавательных способностей, которые существуют иначе, чем восприятия? Некоторые исследователи (Дж. Пасмор, Т. Пенелум⁵) считают, что юмовское объяснение ментальной активности предполагает существование устойчивого Я. Действительно, может ли работа воображения по созданию мира объектов (идей) быть понята без полагания устойчивой самости?

Однако можно помыслить сознание как некую «вселенную перцепций», а работу памяти и воображения – как действие естественных законов, аналогичных природным законам «притяжения» и «отталкивания»⁶. Юм описывает себя как «наталкивающегося» на перцепции, «подмечающего» их⁷, но при этом для него Я не является *условием* существования перцепций: «...только наша мысль открывает личное тождество, когда при наблюдении последовательности прошлых восприятий, составляющих наш ум, мы чувствуем, что их идеи связаны друг с другом и естественно вызывают друг друга»⁸. Таким образом, Я вторично по отношению к имеющимся восприятиям. Для Юма слова «я наталкиваюсь на перцепции» означают лишь то, что *перцепции создаваемы*, что они существуют именно как создаваемые.

Не означает ли это, что свойства и связи перцепций определяются условиями возможности быть *сознаваемыми*, данными уму (ум может «пробегать» их)? Юм пишет: «Большинство философов склонны думать, что личное тождество *возникает* из сознания; между тем сознание есть не что иное, как рефлексивная мысль или восприятие»⁹. Первый род впечатлений (впечатления ощущения) и копирующие их идеи независимы от рефлексии, она не является условием их существования. Впечатления второго рода – впечатления рефлексии – предполагают наличие впечатлений первого рода и дают начало идеям рефлексии¹⁰.

Но не следует ли спросить об основании того, что первичные впечатления и их идеи, будучи не рефлексивными, тем не менее существуют как *восприятия*? Юм не считает необходимым рассматривать вопрос об основании возможности первичных восприятий. Действительно, философия обычно полагает, что нечто существует, и если существование этого нечто представляется самостоятельным, то вопрос о том, почему это нечто обладает именно такими, а не иными свойствами, не имеет смысла. Свойства таких вещей следует описывать, а не объяснять. Поскольку впечатления для Юма

³ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 297.

⁴ Там же. С. 298.

⁵ Passmore J. Hume's Intentions. L., 1980; Penelhum T. Hume's Theory of the Self Revisited // Dialogue. 1975. Vol. 14. No. 3. P. 389–409.

⁶ Юм Д. Указ. соч. С. 72.

⁷ Там же. С. 298.

⁸ Там же. С. 325.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 68.

существуют сами по себе, независимо от иного, их свойство быть восприятиями, как и любое другое их свойство, может быть признано не нуждающимся в объяснении.

Однако Юм говорит не только о существовании восприятий, но и о *следовании* восприятий друг за другом, а также о том, что они образуют «*связку*». Это влечет за собой вопрос об условиях существования порядка следования восприятий и их принадлежности единой связке.

Сами по себе первичные нерелексивные восприятия отделены и не образуют связки. Может ли рефлексия, как это утверждает Юм, служить условием возможности сознания как связки восприятий? Рефлексия, будучи восприятием, не может схватить сама себя как восприятие, принадлежащее связке. Включить в связку перцепций текущие вторичные идеи – идеи, при помощи которых мы схватываем эту связку, – можно только при помощи новых текущих идей, которые снова нуждаются в схватывании. Таким образом, неизбежен регресс в бесконечность¹¹. Схватывающее восприятие и схватываемое не могут принадлежать одной и той же связке, а это означает, что они каждый раз оказываются принадлежащими двум различным «сознаниям».

Не следует ли во избежание регресса признать, что *все* восприятия имеют сознательный характер, что сознание есть их неотъемлемое свойство? Этот ход мыслей в дальнейшем приведет к идее *до- или пререфлективного сознания* (Ф. Brentano, Гуссерль, Сартр, Захави и др.). Странники пререфлективности утверждают, что все восприятия *сознательны*, поскольку они исходно нерелексивным образом сознаются как *мои*, причем свойство быть *моими* является *внутренним, неотъемлемым* их свойством: «...данность первого лица есть неотъемлемая часть того, что означает для состояния быть сознательным...»¹².

Однако, в отличие от вопроса о свойствах самостоятельно существующих вещей, вопрос о том, *каким образом самосознание может быть включено в структуру каждого сознательного восприятия*, уже не может быть оставлен без рассмотрения, поскольку восприятия, предполагающие сознание о Я, уже не могут претендовать на самостоятельное существование. Не прояснив условий, при которых возможно самосознание, мы не можем рассуждать о свойствах и связях восприятий, в частности об основаниях их временной упорядоченности.

Сознание времени предполагает *сознание связи* восприятий, по меньшей мере, как членов последовательности. Юм пишет: «...из последовательности идей и впечатлений мы образуем идею времени, время же само по себе никогда не может предстать перед нами или быть замечено нашим умом»¹³. Что означает юмовское «время само по себе», которое не может быть замечено нашим умом? Фактически речь идет о реальности *потока как условия* возможности сознания времени. Заметим, что условие это является необходимым, но не является достаточным, поскольку нерешенной остается проблема оснований *связи* первичных восприятий (составляющие юмовского потока отделены друг от друга).

Итак, философия Юма утверждает существование потока в качестве условия сменности восприятий, т. е. закладывает основу будущей тесной связи субъективности и темпоральности. Вместе с тем она содержит указания на недостаточность феноменологического метода и необходимость дополнения его методом *трансцендентальным*.

¹¹ Ainslie D.C. Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind // Philosophy and Phenomenological Research. 2001. Vol. 62. No. 3. P. 566–570.

¹² Zahavi D. Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective. Camb., 2006. P. 26.

¹³ Юм Д. Указ. соч. С. 94.

Рассмотрение сознания с точки зрения *условий* его возможности осуществляет Кант. С одной стороны, представления были бы невозможны без внешнего восприятия (восприятия вещей, существующих независимо от познающего субъекта), которое имеет чувственный характер. С другой стороны, условием существования представлений в качестве *моих* представлений, а также высшим основанием их единства и упорядоченности является акт самосознания, который порождает представление «я мыслю», которое должно сопровождать все мои представления.

Что служит *условием возможности* представления «я мыслю»? Кант отвечает на этот вопрос следующим образом. Поскольку рассудок человека не является представляющим, сознание самого себя (апперцепция) требует внутреннего восприятия многообразного, данного заранее в субъекте. Способность осознания себя должна воздействовать на душу и только этим путем может породить созерцание самого себя, подчиненное форме времени¹⁴.

Представление «я мыслю» становится возможным лишь при условии наличия внутреннего опыта, который, как показывает Кант своим «Опровержением идеализма», в свою очередь, нуждается в отношении к некоторому внешнему постоянству, которое само не является только моим представлением: «...определение моего существования во времени возможно только благодаря существованию действительных вещей, которые я воспринимаю [как находящиеся] вне меня»¹⁵.

Однако существование внешних воспринимаемых мною вещей является необходимым, но недостаточным условием восприятия *самого себя*. Кант пишет: «Затруднение заключается здесь в том, каким образом субъект может внутренне созерцать самого себя. Однако это затруднение испытывает всякая теория»¹⁶.

Очевидно, что Кант оставляет без ответа вопрос о том, каким образом можно созерцать *себя* как субъекта, если последний принципиально *необъективируем*. Немецкий философ принимает самовосприятие *как факт*. Однако необходимо заметить, что следствием постулирования самовосприятия *без объяснения* является упущение из вида одного из существенных условий возможности сознательного опыта. Данный вопрос требует внимательного рассмотрения, поскольку от его решения зависит понимание структурирующих оснований сознания.

Кантовское решение проблемы самосознания имеет далеко идущие последствия: в философии сознания закрепляется представление о том, что самосознание есть исконная черта субъективности. Исследование субъективности сводится к исследованию таких процессов и результатов познания, которые *предполагают* сознание самого себя как познающего, т. е. имеют место на *сознательном* уровне и доступны для прямого наблюдения – рефлексии. В результате такого наблюдения сознание предстает в форме временного (квазивременного) потока. Временной поток понимается как первичное, наиболее глубинное проявление субъективности и в конце концов приравнивается к ней. Поскольку уровень сознания оказывается единственным подлежащим исследованию уровнем субъективности, временность – неотъемлемая характеристика процессов, протекающих на уровне сознания, – принимается в качестве такой характеристики субъективности, глубже которой ничего быть не может. Однако уход от осмысления условий возможности самосознания не проходит бесследно и ведет к неразрешимой проблеме пустоты, формального характера

¹⁴ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1994. С. 85.

¹⁵ Там же. С. 221.

¹⁶ Там же. С. 85.

трансцендентального Я. Так, у Канта Я как условие опыта сводится к содержательно пустому, формальному представлению «я мыслю». Покажем, что феноменология с ее опорой на временность также не может решить эту проблему.

Как известно, изначально Гуссерль считал, что феноменологическое исследование не нуждается в полагании Я, но затем в его рассуждениях совершается поворот: он признает существование Я-полюса.

Что в сознании указывает на Я, позволяя его обнаружить? Гуссерль пишет: «...предметный полюс, каждое нозматическое единство есть нечто *идеально (ideal)* тождественное во всем синтетическом многообразии переживаний... На деле, многообразные фазы сознания обычно *разделены* в потоке сознания, они, таким образом, не имеют никаких индивидуально идентичных общих реальных (reell) моментов»¹⁷. Таким образом, постоянство предметных связей не опирается на интенциональность, которая создает единство потока сознания. Существование *устойчивых предметов как содержательных единств* может быть только результатом конституирующей деятельности сознания, не сводящейся к самоконституированию потока. Последним основанием устойчивости интенциональных предметов оказывается *трансцендентальное Я*. «Я достиг самого себя, достиг теперь уже только как такое чистое Я с чистой жизнью и чистыми способностями... благодаря которому бытие этого мира и соответствующее так-бытие вообще имеют для меня смысл и возможную значимость»¹⁸.

Однако «произведя подобную редукцию, мы в потоке многообразных переживаний – в этом трансцендентальном остатке – нигде не повстречаемся с чистым “я” как переживанием среди переживаний, не повстречаемся с ним также и как с фрагментом переживания», «вместе с этим чистым “я” предлагается *своеобразная трансценденция*, – в известном смысле не конституированная, – *трансценденция в пределах имманентности*»¹⁹.

Не сводится ли чистое Я, допускающее любую смену переживаний, к *пустой форме* постоянства? В «Кризисе европейских наук» Гуссерль признает, что путь к трансцендентальному эпохэ, изложенный в «Идеях к чистой феноменологии и феноменологической философии», имеет тот большой недостаток, что он показывает Я содержательно пустым²⁰.

Стремясь исправить этот недостаток, Гуссерль указывает на присущую Я *временность*, превращающую его в *длящееся Я*: «...одно и то же Я, которое теперь актуально присутствует в настоящем, в каждом прошлом (каковое является его прошлым) есть уже некоторым образом другое Я, а именно то, которое было и потому теперь уже не есть, и все же в непрерывности своего времени это одно и то же Я, которое есть, которое было и перед которым лежит его будущее»²¹. Получается, что Я – это не только Я-полюс, но Я во всех его свершениях и приобретениях.

Я-полюс обнаруживается как непрерывно выполняющий функцию *сохранения*, не давая «погрузиться в ничто тому, что уже было *originaliter* истолковано»²²; Я-полюс осуществляет «*зачеркивание*» чего-либо как иллюзии, к нему устремлены *аффекты*.

¹⁷ Гуссерль Э. Амстердамские доклады // Гуссерль Э. Избр. работы. М., 2005. С. 311.

¹⁸ Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избр. работы. М., 2005. С. 350.

¹⁹ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. 1-я. М., 2009. С. 177–178.

²⁰ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 209.

²¹ Там же. С. 231.

²² Там же. С. 229.

Благодаря *временности* Я обретает содержательное наполнение. «Имманентная временная форма потока переживаний» как «универсальная аподиктическая структура опыта Я» простирается сквозь все отдельные данности действительного и возможного опыта, и в связи с этой структурой и в ней самой Я «аподиктически предначертано как конкретное, существующее вместе с индивидуальным содержанием – переживаниями, способностями, диспозициями, горизонтно предначертано как предмет опыта... который возможно совершенствовать *in infinitum* и иногда обогащать»²³.

Согласно Гуссерлю, единство приобретаемого опыта и единство Я при различии его прошлого, настоящего и будущего основывается на временности. Будучи *основой* длящегося Я, временность не может быть результатом его же собственной активности, поэтому Гуссерль утверждает, что «первичное сознание времени в целом... идет своим ходом в неизменной пассивности»²⁴. Пассивность темпорального синтеза у Гуссерля означает невозможность для эго остановить, запретить появление все новых первичных впечатлений и их постоянное погружение в прошлое. «Самотемпорализация не есть ни нечто, совершаемое эго, ни нечто, претерпеваемое им; скорее, это процесс, в эпицентре которого эго всегда уже застигнуто. Вот почему самознание темпорального потока сознания является пререфлексивным»²⁵.

В чем же состоит единство самой временности как основы единства сознания? Конституирование объективного времени предметного мира, а также имманентной субъективной временности осуществляется на основе *абсолютного квазивременного потока*. Будучи основой всякого конституирования, абсолютный поток является самоконститутивным. Это положение позволяет Гуссерлю избежать бесконечного регресса.

Протекание имманентного явления (например, продолжающегося звучания тона) конституируется как связь моментов, фаз протекания. Каждое новое первичное впечатление (момент «теперь») содержит предшествующее впечатление в модифицированном виде – как «только что прошедшее» (такая модификация называется ретенцией), а также модификации более ранних впечатлений, отражающие их отступление в прошлое (ретенции ретенций). Гуссерль сравнивает каждое ушедшее в прошлое впечатление с ядром кометы, которая оставляет в настоящем (в точке «теперь») свой шлейф, причем по мере удаления ядра кометы в прошлое в настоящем остается все более «тонкий», «прозрачный» участок ее шлейфа. В точке «теперь» шлейфы всех пролетевших комет «накладываются» друг на друга. Таким образом, благодаря ретенциям каждая точка «теперь» имеет горизонт прошедшего. Кроме того, она содержит предвосхищение нового первичного впечатления (протенцию), а также предвосхищения последующих впечатлений (протенции протенций). Протенции формируют горизонт будущего.

Фазы протекания явления не существуют отдельно, как самостоятельные явления, поэтому связь ретенций, первичных впечатлений и протенций отлична от связи, определяющей единство интенционального объекта, как трансцендентного, так и имманентного²⁶. Абсолютный поток существует до всякого полагания единства, сам не являясь единством²⁷. Поток не объективируем, он есть *абсолютная субъективность*²⁸.

²³ Гуссерль Э. Картезианские медитации. М., 2010. С. 44.

²⁴ Husserl E. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Dordrecht, 2001. P. 368.

²⁵ Viceaga V. *The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology*. L.; N. Y., 2010. P. 16.

²⁶ Гуссерль Э. Собр. соч. Т. I: Феноменология внутреннего сознания времени. М., 1994. С. 30.

²⁷ Там же. С. 151.

²⁸ Там же. С. 79.

Но не будут ли при таком понимании делящееся Я, основанное на единстве фаз потока, и трансцендентальное Я различными? Очевидно, что у Гуссерля чистое Я решает проблему идентичности, а временение Я, его чуждость самому себе служит объяснением содержательной наполненности сознания Я. Не имеет ли здесь место дилемма: либо идентичность без содержательности, либо содержательность без идентичности?

Основание единства двух различных Я – делящегося и трансцендентального – Гуссерль видит в том, что первое есть результат самоаффектации второго. Связь временных фаз, определяющая форму потока, есть продукт аффектации эго самим эго. При этом эго имеет лишь пререфлексивное нетематическое сознание этой самоаффектации. «Самоманифестацию абсолютного потока можно понять как имплицитное и пререфлексивное отношение эго к самому себе»²⁹.

Но разве самоаффектация по самому своему смыслу не предполагает активности эго? Чтобы ответить на этот вопрос, следует вспомнить, что у Гуссерля нет непроходимой границы, отделяющей активность от пассивности. Поскольку самоаффектация не может предваряться восприятием эго, активность эго, проявляемая при самоаффектации, не может сознаваться самим эго. Для Гуссерля несознаваемая активность эго и есть пассивность.

Однако субъект не может сознавать *только* самого себя. Нетематическое самосознание появляется только совместно с тематическими актами эго. Без некоторой поглощенности иным по отношению к эго, или некоторого воздействия со стороны иного эго не могло бы сознавать само себя³⁰. По словам Д. Захави, «не имеет смысла вводить отношение основывающее-основываемое между самоаффектацией и гетероаффектацией, поскольку они нераздельны и взаимозависимы»³¹.

Напрашивается параллель между этими выводами Гуссерля и воззрением Канта, согласно которому для самосознания необходимо выполнение двух необходимых условий, первым из которых является *восприятие иного* по отношению к субъективности, а вторым – *самоаффектация*.

Из признания Гуссерлем того, что *темпорализация возникает в результате самоаффектации*, следует, что квазивременной поток с его фазами протекания не может быть исследован сам по себе как нечто полностью определяющее себя, безотносительно к рассмотрению вопроса об условиях возможности самоаффектации. Он не может быть признан *самоконститутивным*.

Формальная временная структура сама по себе не позволяет объяснить законы синтеза содержаний сознания и возникающие в результате этого синтеза образования. «Вся доктрина сознания времени есть продукт концептуальной идеализации»³², и эта идеализация сама требует конститутивного описания, которое должно отталкиваться от конкретных и отдельных феноменов в качестве первичных феноменов.

Мы знаем лишь то, что *результатом* протекания несознаваемых субъективных процессов является темпорализация, но, не выходя за пределы исследования только сознательных, доступных для рефлексии процессов, мы не сможем сказать, в чем состоит несознаваемая «работа» субъективности и *каким образом* становится возможной сфера пассивности с ее универсальной формой синтеза – темпорализацией. Гуссерлю не удастся доказать,

²⁹ Biceaga V. Op. cit. P. 9.

³⁰ Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928. Den Haag, 1973. S. 379.

³¹ Zahavi D. Self-awareness and Affection // Alterity and Facticity. Dordrecht, 1998. P. 218.

³² Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis. P. 479.

что темпоральный поток есть абсолютная субъективность. Осуществленные Гуссерлем в поздний период творчества исследования пассивности как глубинного слоя сознания указывают на необходимость расширения сферы субъективности за пределы сферы сознания и разграничения субъективности и темпоральности.

Однако на сторонников феноменологического метода большее влияние оказали те размышления Гуссерля, в которых временность признается фундаментальной характеристикой субъективности.

По аналогии с утверждением Гуссерля о конституирующей роли времени по отношению к структуре сознания Хайдеггер отводит времени ту же роль в отношении бытия присутствия как заботы: «...время исходно как временение временности, в качестве какой оно делает возможной конституцию структуры заботы»³³. Как замечает В.И. Молчанов: «Бытие позднего Хайдеггера обнаруживает удивительную близость гуссерлевскому абсолютному квазивременному потоку сознания. Поток сознания как абсолютная субъективность не существует в предметном смысле, поток сознания “имеет место”, это “место происшествия” любой конфигурации смысла. Абсолютная субъективность не определяет и не конструирует предмет, но позволяет предмету проявить себя именно так, как он проявляет себя “здесь и теперь”. Абсолютная субъективность как темпорально конститутивный поток сознания есть единство бытия и времени, но не есть нечто предметно или темпорально существующее»³⁴.

Важно заметить, что уже в работе «Кант и проблема метафизики» Хайдеггер на основе рассмотрения кантовской критики чистого разума стремится показать, что проблема самоаффектации решается не иначе, как путем установления *тождества самоаффектации и времени*. Тем самым Хайдеггер вслед за Кантом «закрывает» *вопрос о способе самоаффектации*. «Время по своей сущности есть чистое аффицирование себя самого. ...Время как чистая самоаффектация не есть аффектация, воздействующая на наличную самость, но, как чистая, она образует существо нечто как себя-самого-касания. Поскольку же сущности конечного субъекта свойственна возможность быть затронутой как некоей самости, время как чистая самоаффектация образует сущностную структуру субъективности»³⁵. Таким образом, Хайдеггер идет по пути отождествления субъективности и темпоральности.

Тем же путем следует Сартр. По его словам, именно *время* позволяет сознанию существовать на расстоянии от себя и таким образом быть собой³⁶.

Утверждая пререклексивный характер самосознания, Гуссерль, как и другие сторонники пререклексивности, устранился от ответа на вопрос: *каким образом* единое самосознание может быть включено в структуру каждого из существующих в потоке чуждых друг другу Я, чтобы связать их воедино?

Вообще говоря, сторонники пререклексивности не ошибаются в том, что существование сознательного опыта как темпорально упорядоченного было бы невозможным без минимального «знакомства с самим собой». Однако это верное положение оказывается непродуктивным в рамках концепций, принимающих темпоральность за абсолютное, не поддающееся дальнейшему анализу измерение субъективности и, как следствие, превращающих пререклексивное самосознание во внутреннее, не подлежащее объяснению свой-

³³ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 331.

³⁴ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М., 1998. С. 137–138.

³⁵ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997. § 34.

³⁶ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004. С. 171.

ство составляющих абсолютного потока. «Невозможно отделить пререфлексивное самосознание от внутреннего сознания времени, которое выражается в трехчастной экстагически-центрированной структуре первичных импресий-ретенций-протенций»³⁷.

II

Попытаемся осмыслить субъективность как условие возможности всей сферы сознательного опыта, предполагающей самосознание. При этом наши рассуждения должны будут согласовываться с полученными выше результатами, которые можно резюмировать следующим образом.

1. Сознание не является единственной сферой, в которой протекает познавательный процесс. При этом сознание первого уровня, возникновение которого означает возникновение самой сферы сознания, может быть понято только как результат *досознательного* познания. Необходимость говорить о досознательном познании означает восстановление первичности познания по отношению к сознанию: *познающий исходно не есть сознающий*, познавательное отношение к несубъективной реальности как объекту познания исходно есть досознательное отношение.

2. Не следует оставлять за рамками исследования то затруднение, которое, по утверждению Канта, испытывает всякая теория: *сам познающий субъект не может стать для себя объектом восприятия*³⁸. Выяснение условий возможности самосозерцания есть ключевая проблема теории субъективности. Как мы видели, фундаментальная роль временности в трансцендентальной феноменологии была обусловлена попыткой отождествить установление отношения субъективности к самой себе с темпорализацией и, таким образом, избежать необходимости решения этой проблемы.

3. Необходимо объяснить, как возможна изначальная включенность *самосознания* в структуру *всякого сознаваемого содержания*, причем не в качестве пустой формы тождества, а в качестве содержательной основы для дальнейшего познания самого себя как индивидуальности.

4. Темпоральность не должна полагаться в качестве фундаментальной характеристики субъективности, но должна быть осмыслена как следствие установления познавательного отношения субъекта к миру.

Восприятие иного по отношению к субъекту является необходимым, но недостаточным условием возможности сознательного опыта. Действительно, результаты такого восприятия сами по себе имеют *досознательный* характер, вследствие отсутствия у субъекта восприятия *себя самого* как воспринимающего.

Для возникновения сознания необходима данность предмета, представляющего для субъекта *его самого* как познающего, т. е. являющегося предметом самопознания. Поскольку наличие такого предмета есть *условие* существования содержания *сознания*, он не может быть результатом работы самого *сознания*, а должен быть результатом *досознательной* работы субъективности. Познающий исходно не имеет объекта самопознания и *обретает* его в процессе познавательной деятельности.

Однако полагать, что в качестве предмета самопознания познающему субъекту дан он *сам*, означает утверждать невозможное, ведь всякая данность есть данность познаваемого, а не познающего. Представлять для

³⁷ Zahavi D. Self-awareness and Affection. P. 217.

³⁸ Кант И. Указ. соч. С. 85.

субъекта его самого должно что-то *иное*. Однако в данном случае «иное» не может означать «несубъективное» и не может быть понято как результат восприятия чего-либо иного по отношению к субъекту. Иное должно быть продуктом самодеятельности субъекта – наброском субъективности, созданным на досознательном уровне, «вслепую» при помощи трансцендентального воображения.

Но на каком основании субъект принимает этот набросок субъективности за данность самого себя? На досознательном уровне нет никаких оснований для подобного отождествления. Однако наброшенная способность может стать для субъекта «инструментом» познания. Посредством наброшенной познавательной способности субъект познания воспринимает не только нечто *иное* по отношению к субъективности, но и саму наброшенную познавательную способность. Сочетание *восприятия вещей с восприятием самой воспринимающей способности*, полученное благодаря наброску, придает каждому из этих восприятий *сознательный* характер.

Только посредством наброска познание может выйти на сознательный уровень, поэтому на сознательном уровне субъект отождествляет себя с этим «инструментом» познания. Субъект сознает действия наброшенной познавательной способности как свои собственные действия; именно она определяет единство сознательного опыта, и в процессе самопознания субъект отдает себе в этом отчет. Иными словами, в процессе использования наброшенной познавательной способности в качестве «инструмента» для получения сознательных представлений она становится для субъекта объектом *самопознания*, т. е. принимается за самого познающего субъекта.

Заметим, что набросок является не формальным основанием самосознания, но обладает содержанием, которое может стать основой развитых форм сознательного познания себя как индивидуальности.

Элементы восприятия, полученного посредством наброска, составляют первичное сознание субъекта, однако *связи* этих элементов сознаются как существующие, но непознанные, неявные. Действительно, связи восприятия, полученного при помощи наброска, определяются свойствами наброска, но последний на уровне сознания предстает не таким, каков он есть, а таким, как он воспринят посредством него самого как познавательного инструмента. Следовательно, указанные связи не могут быть осознаны как таковые уже на уровне первичного сознания, но они даны субъекту на досознательном уровне, поскольку определяющий их набросок есть досознательная данность.

Возникшее таким образом сознание первого уровня содержит имплицитную досознательную данность «самого себя» (т. е. наброска), поскольку каждый сознаваемый предмет конституируется благодаря наброшенной субъективности. Именно набросок субъективности определяет *взаимосвязь* всех сознаваемых предметов, их принадлежность *одному и тому же сознанию*, и хотя эта взаимосвязь исходно не сознается, тем не менее она есть реально существующая взаимосвязь.

Досознательная данность «самого себя» (наброска) является *основой* для дальнейшего сознательного самопознания. С одной стороны, субъект применяет наброшенную познавательную способность для познания самого наброска как досознательного предмета и, таким образом, приобретает сознание самого себя как *объекта*. С другой стороны, применение наброшенной познавательной способности для познания этой же способности как *познавательного инструмента* дает нам сознание нашего сознательного опыта как *индивидуального субъективного* опыта, а самих себя как индивидуальных

субъектов. Предметы могут быть познаваемы как предметы *моего* опыта, поскольку конституирующая их наброшенная познавательная способность принимается субъектом за данность самого себя и осознание этой данности принимается за самосознание.

Процесс познания, происходящий на сознательном уровне, представляет собой синтез предметов из многообразия, связи которого не осознаются. Синтез осуществляется *вторичным воображением*, определяемым свойствами наброска субъективности.

Принятие тех или иных результатов работы воображения в качестве знания о мире определяется тем, насколько эти результаты соотносятся с *соответственными* (т. е. являющимися восприятиями *одной и той же* несубъективной реальности) досознательными связями элементов первичного сознания, а также с тем досознательным восприятием, которое осуществляет субъект без помощи наброска. При отсутствии согласованности между сознательным и досознательным у субъекта возникает чувство неудовольствия, внутренней дисгармонии, и он направляет свои познавательные усилия на ее устранение.

Признание или непризнание объекта сознательного опыта *знанием*, а также *чувство* удовольствия или неудовольствия, сопровождающее сознание объекта, определяются тем, насколько этот сознательный опыт гармонирует с соответствующим ему досознательным познанием той же несубъективной реальности. Таким образом, работа воображения состоит в согласовании содержаний сознания с досознательным.

Создание и отбор связей как продуктов вторичного воображения – длительный и сложный процесс, в ходе которого постепенно формируется вторичное сознание. Последнее представляет собой структурированное, целостное сознание, в котором выделены части и их отношения, которое состоит из предметов как связанных друг с другом целостностей.

Вторичное сознание оказывается для познающего субъекта *«объективным миром»*. В самом деле, все созданные вторичным воображением связи представляются субъекту связями *реальных*, не зависящих от него самого элементов первичного сознания, поэтому всем частям и связям образовавшегося мира вторичного сознания приписывается действительное, независимое от субъекта *«объективное»* существование. Субъект сознает свою роль в построении этих связей как роль *познающего*. Он уверен, что *«объективный мир»* существует вне зависимости от того, познает ли его кто-нибудь или нет.

Рассмотрим теперь, почему и каким образом формирующееся на основе указанных принципов сознание приобретает такую характеристику, как *темпоральность*.

Сознание процесса возникновения явлений зависит от того, как мы знаем наброшенную субъективность, определяющую собой все процессы на уровне сознания. Представление о наброске и характере работы присущего ему вторичного воображения сформировано на основе восприятия наброска посредством наброшенной познавательной способности и последующей работы воображения по созданию недостающих связей этого восприятия. Это означает, что хотя работа вторичного воображения по созданию явлений и представлена в сознании, она представлена в нем не такой, какая она есть.

Из новых явлений, последовательно создаваемых воображением в ориентации на одни и те же соответственные восприятия, принимаются только те, которые лучше, чем предшествующие им, позволяют справиться с диссонансом восприятий. «Неудачные» явления разрушаются воображением и

превращаются в материал для новых продуктов воображения. *Принятые* явления представляются *действительными*, пока их не сменяют новые, более удачные продукты вторичного воображения, и таким образом действительность изменяется.

Относительная устойчивость вещей «объективного мира» обеспечивается тем, что принятое явление может сохраняться как все еще непревзойденный продукт воображения. Но поскольку попытки заменить каждое данное явление новым происходят постоянно, все в «объективном мире» в принципе подвержено изменению.

Необходимо заметить, что явления не только возникают в сознании и исчезают из него, но имеет место *сознание порядка их следования*. Действительно, если бы все созданные воображением явления последовательности «уступали место» следующим за ними и исчезали бы бесследно, то в сознании не было бы представления о *процессе* возникновения явлений. Поскольку такое представление, как мы выяснили, должно иметь место, следует утверждать, что предыдущие явления не вытесняются полностью из сознания. Однако они не могут и сохраняться в качестве действительных, актуально существующих, поскольку в этом случае сохранился бы создаваемый ими диссонанс. Следовательно, предыдущие явления не вытесняются, но оттесняются и предстают в виде *последовательности*, из всех членов которой лишь последний актуален, а остальные воспринимаются как более или менее удаленные от него. Определенность порядка создания и принятия явлений воображением задает *необратимый характер последовательности*. Эта необратимая последовательность явлений, имеющих одни и те же соответственные восприятия, есть не что иное, как *временная последовательность*³⁹.

Таким образом, *непрекращающаяся работа воображения*, вне зависимости от того, приводит ли она к каким-либо изменениям в мире явлений или нет, осознается нами как *время*. Предлагаемое понимание времени означает выход за рамки трансцендентально-феноменологической традиции отождествления временности и субъективности: временность оказывается побочным результатом *познавательной деятельности субъекта*, а не сущностной характеристикой субъективности.

Ход времени определяется не только сменой принятых явлений – «заметьными» результатами работы воображения, но работой воображения в целом: многие новые явления возникают и разрушаются, не обретая устойчивого существования. Поэтому новые явления «объективного мира» возникают *во времени*, *время* является необходимым «фоном» их сохранения, видоизменения и разрушения. Время продолжает «идти», даже если в «объективном мире» не происходит никаких «видимых» изменений.

Сознание времени есть сознание непрерывного появления нового и непрерывного уничтожения старого. Даже сохранение ранее принятого явления не означает остановки в работе воображения, а есть результат «борьбы» нового продукта воображения со старым. Как появление в сознании нового явления, так и сохранение старого означает возникновение *нового члена временной последовательности*. Сохраняющееся явление – это *последовательность* явлений, одинаковых по содержанию, но отличающихся друг от друга своим положением во временной последовательности. Работа воображения по преодолению диссонанса восприятий безостановочна, поэтому время воспринимается, с одной стороны, как всеразрушающее, а с другой – как несущее с собой новизну.

³⁹ Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М., 2014. С. 321–326.

Итак, сознание времени есть сознание смены явлений «объективного мира» или сознание их постоянного обновления, происходящего даже тогда, когда содержательно в этом мире ничего не меняется.

Возникают ли новые явления только вследствие работы воображения, стремящегося примирить неизменные соответственные восприятия, или в самом составе соответственных восприятий происходит изменение и этим обусловлена изменчивость продуктов воображения? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо знать, присуща ли изменчивость досознательному восприятию и самому воспринимаемому субъектом, но не зависящему от него в своем существовании миру. Обладание таким знанием может быть достигнуто только путем преодоления диссонанса восприятий и приведения их к единству. Это означает, что на данном этапе рассуждений ответ на этот вопрос невозможен. Мы можем лишь утверждать, что в любом случае новизна проникает в сознание только *при посредстве воображения*, строящего связи предметного мира.

Явления, составляющие временную последовательность, связывает работа производящего их воображения. Эта реальная связь, как и всякая связь, определяемая наброском субъективности, исходно не проявлена в сознании. Однако связь явлений временной последовательности на уровне сознания не может не полагаться существующей, т. к. должно иметь место, пусть и неадекватное, сознание процесса работы воображения. Временная последовательность не может иметь «перерывов»; и в отсутствие связей полагается, что явления последовательности связаны между собой другими явлениями. Таким образом, неявленность связи приводит к полаганию связи особого рода – *бесконечности*. Она состоит в том, что *между любыми двумя членами временной последовательности полагаются члены этой же временной последовательности*. Временная последовательность представляется непрерывной.

Вместе с возникновением наброшенной субъективности, обуславливающей сознание, начинается работа вторичного воображения по созданию явлений, сознаваемая как течение времени. Таким образом, временность оказывается *неотъемлемой* характеристикой всех сознательных содержаний. «Объективный мир» представляется существующим во времени.

Итак, временность не тождественна субъективности, а есть базисная структурообразующая связь сознательного опыта, являющаяся следствием способа познания субъектом мира. Можно показать, что такое понимание соотношения субъективности и темпоральности имеет по сравнению с характерной для феноменологии тенденцией отождествления этих понятий то преимущество, что позволяет решить проблему деформализации самости⁴⁰.

Кроме того, благодаря разотождествлению субъективности и темпоральности становится возможным избавиться от *приоритета временности* по отношению к другой структурообразующей связи сознания – причинности – и установить между ними правильное соотношение. Это позволит преодолеть возникающую вследствие приоритета временности пропасть между идеей и ее вещным воплощением, между миром ментальным и миром физическим, найти в феноменальном мире место для свободы⁴¹.

Разумеется, рассмотрение этих вопросов выходит за рамки данного исследования. Главным его результатом является демонстрация того, что отождествление субъективности и темпоральности является следствием нере-

⁴⁰ Рябушкина Т.М. «Я» как трансцендентное: проблема деформализации самости в феноменологии // Сибир. филос. журн. 2016. Т. 14. № 1. С. 70–82.

⁴¹ Рябушкина Т.М. Временность и причинность в контексте проблемы оснований сознательного опыта // Науч. ежегодник Ин-та философии и права УрО РАН. 2016. Т. 16. № 3. С. 24–40.

шенности *проблемы оснований самовосприятия как условия возможности опыта* и поэтому не способствует, а препятствует *поиску оснований единства сознания*. Решение этих двух взаимосвязанных проблем ведет к разотождествлению субъективности и темпоральности. Субъективность не сводится к сфере сознания и может быть осмыслена только благодаря рассмотрению досознательных познавательных процессов, тогда как временность возникает только на уровне сознания как следствие способа познания субъектом мира и представляет собой одну из связей, упорядочивающих сознательный опыт.

Список литературы

Гуссерль Э. Амстердамские доклады / Пер. с нем. А.В. Денежкина, под ред. В.И. Молчанова и Г.Г. Амелина // *Гуссерль Э. Избр. работы*. М.: Территория будущего, 2005. С. 297–340.

Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академ. Проект, 2009. 489 с.

Гуссерль Э. Картезианские медитации / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академ. Проект, 2010. 229 с.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Владимир Даль, 2004. 400 с.

Гуссерль Э. Парижские доклады / Пер. с нем. А.В. Денежкина, под ред. В.И. Молчанова // *Гуссерль Э. Избр. работы*. М.: Территория будущего, 2005. С. 341–376.

Гуссерль Э. Собр. соч. Т. 1: Феноменология внутреннего сознания времени / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994. 177 с.

Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского // *Кант И. Собр. соч.*: в 8 т. Т. 3. М.: Чоро, 1994. С. 5–678.

Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. М.: Высш. шк., 1998. 144 с.

Рябушкина Т.М. Временность и причинность в контексте проблемы оснований сознательного опыта // *Науч. ежегодник Ин-та философии и права УрО РАН*. 2016. Т. 16. Вып. 3. С. 24–40.

Рябушкина Т.М. Познание и рефлексия. М.: Канон+, 2014. 352 с.

Рябушкина Т.М. «Я» как трансцендентное: проблема деформализации самости в феноменологии // *Сибир. филос. журн.* 2016. Т. 14. № 1. С. 70–82.

Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2004. 639 с.

Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 452 с.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О.В. Никифорова. М.: Логос, 1997. 176 с.

Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д. Соч.*: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 53–656.

Ainslie D.C. Hume's Reflections on the Identity and Simplicity of Mind // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2001. Vol. 62. No. 3. P. 557–578.

Biceaga V. The Concept of Passivity in Husserl's Phenomenology. L.; N. Y.: Springer, 2010. 220 p.

Husserl E. Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic / Trans. by A.J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 2001. lxvii, 659 p.

Husserl E. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928 / Hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. xxxvi, 624 S. (Husserliana XIV).

Passmore J. Hume's Intentions. L.: Duckworth, 1980. 190 p.

Penelhum T. Hume's Theory of the Self Revisited // *Dialogue*. 1975. Vol. 14. No. 3. P. 389–409.

Zahavi D. *Self-awareness and Affection // Alterity and Facticity* / Ed. by N. Depraz and D. Zahavi. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 1998. P. 205–228.

Zahavi D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Camb. (Mass.): MIT Press, 2006. 274 p.

Subjectivity and temporality as conditions for the possibility of experience: identification or demarcation

Tat'yana M. Ryabushkina

National Research University Higher School of Economics. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: ryabushkinat@yandex.ru

In this article, the author analyzes the tendency, manifest in transcendental phenomenological philosophy, to identify the concept of subjectivity with that of temporality. The most vital problem within this particular philosophical tradition concerns the conditions of the unity of conscious experience. The classical solution to this problem was that contents of consciousness are brought to unity by virtue of belonging to the same self. David Hume, however, questions its phenomenological validity, for the reason that perceptions are given to us as they are, i.e., as particular existences that come one after another. For Hume, as he admits in the Appendix to his Treatise, it appears impossible from the flux of perceptions alone to justify not only the existence of the self as a fixed self-identical entity and subject of perceptions, but even the existence of the persistent “**bundle or collection of different perceptions**”. It is this difficulty that prompted Kant to consider the idea that Hume’s method of directly describing the content of consciousness needed to be complemented with the transcendental method. A further important step toward identifying subjectivity with temporality was made by Kant when he advanced his solution of the problem of self-consciousness as a necessary condition of the existence and unity of conscious experience. According to Kant, the difficulty that lies in the question “how can the subject have an internal intuition of itself” is common to every theory, and therefore nothing remains but to abandon the question and recognize that self-consciousness brought about by self-affectation is an essential feature of subjectivity. As a result, the study of subjectivity gets subsequently reduced to the exploration of **only those cognitive processes which are conscious, the essential quality of such processes, their temporality, being perceived as ‘absolute subjectivity’** (Husserl). The work of subjectivity is understood as temporalization, and subjectivity itself as time (Heidegger, Sartre). The present author argues that reliance on temporality in the understanding of subjectivity engenders the problem of the formal nature of connections within a conscious experience, which can be solved only by taking into consideration the preconscious level of subjectivity.

Keywords: phenomenology, transcendental philosophy, subjectivity, conscious experience, pre-reflective self-consciousness, temporalization, the quasi-temporal flow of consciousness, inner time-consciousness, passive synthesis, self-affectation

References

Ainslie, D.C. “Hume’s Reflections on the Identity and Simplicity of Mind”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 2001, Vol. 62, No. 3, pp. 557–578.

Biceaga, V. *The Concept of Passivity in Husserl’s Phenomenology*. London; New York: Springer, 2010. 220 pp.

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 452 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *Kant i problema metafiziki* [Kant and the Problem of Metaphysics], trans. by O. Nikiforov. Moscow: Logos Publ., 1997. 176 pp. (In Russian)

Hume, D. "Traktat o chelovecheskoy prirode" [Treatise of Human Nature], trans. by S. Tsereteli, in: D. Hume, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 53–656. (In Russian)

Husserl, E. "Amsterdamskie doklady" [Amsterdam Reports], trans. by A. Denezhkin, ed. by V. Molchanov and G. Amelin, in: E. Husserl, *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005, pp. 297–340. (In Russian)

Husserl, E. "Parizhskie doklady" [Paris Reports], trans. by A. Denezhkin, ed. by V. Molchanov, in: E. Husserl, *Izbrannye raboty* [Selected Works]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2005, pp. 341–376. (In Russian)

Husserl, E. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*, trans. by A.J. Steinbock. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 2001. Ixvii, 659 pp.

Husserl, E. *Idei k chistoi fenomenologii i fenomenologicheskoi filosofii. Kinga pervaya* [Ideas for a Pure Phenomenology and Phenomenological Philosophy. First Book], trans. by A. Mikhailov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2009. 489 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Kartezianskie meditatsii* [Cartesian Meditations], trans. by V. Molchanov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2010. 229 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Krizis evropeyskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The Crisis of European Sciences and transcendental Phenomenology], trans. by D. Sklyadnev. St.Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2004. 400 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Sobranie sochinenii. T. 1: Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [Collected Works, Vol. 1: Phenomenology of Inner Time-Consciousness], trans. by V. Molchanov. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 177 pp. (In Russian)

Husserl, E. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*, hrsg. von I. Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. xxxvi, 624 S. (Husserliana XIV).

Kant, I. "Kritika chistogo razuma" [The Critique of Pure Reason], trans. by N. Losskii, in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3. Moscow: Choro Publ., 1994, pp. 5–678. (In Russian)

Molchanov, V. *Vremya i soznanie. Kritika fenomenologicheskoy filosofii* [Time and conscious. The Critique of Phenomenological philosophy]. Moscow: Nasledie Publ., 1998. 144 pp. (In Russian)

Passmore, J. *Hume's Intentions*. London: Duckworth, 1980. 190 pp.

Penelhum, T. "Hume's Theory of the Self Revisited", *Dialogue*, 1975, Vol. 14, No. 3, pp. 389–409.

Ryabushkina, T. *Poznanie i refleksiya* [Knowledge and Reflection]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 352 pp. (In Russian)

Ryabushkina, T. "'Ya' kak transtsendentnoe: problema deformalizatsii samosti v fenomenologii" ['I' as transcendent: the Problem of Deformalization of Self in Phenomenology], *Siberian Journal of Philosophy*, 2016, Vol. 14, No 1, pp. 70–82. (In Russian)

Ryabushkina, T. "Vremennost' i prichinnost' v kontekste problemy osnovanii soznatel'nogo opyta" [Temporality and Causality in the Context of Research for the Foundations of Conscious Experience], *Scientific Yearbook of Institute of Philosophy and Law, Ural Branch of the Russian Academy of Sciences*, 2016, Vol. 16, No. 3, pp. 24–40. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Bytie i nichto* [Being and Nothingness], trans. by V. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2004. 639 pp. (In Russian)

Zahavi, D. "Self-awareness and Affection", *Alterity and Facticity*, ed. by N. Depraz and D. Zahavi. Dordrecht: Kluwer Academic Publ., 1998, pp. 205–228.

Zahavi, D. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2006. 274 pp.

Е.А. Стрижак

ВАРБУРГИАНСКИЙ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ В СВЕТЕ ФИЛОСОФИИ СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ Э. КАССИРЕРА

Стрижак Евгения Александровна – аспирант Школы философии факультета гуманитарных наук. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: strizh.zhak@gmail.com

В статье предпринимается попытка реконструировать проект немецкого историка культуры Аби Варбурга и его последователей в перспективе философской антропологии. В качестве основания для подобной постановки вопроса рассматривается группа историко-медицинских текстов последователей ученого. Рассмотренные в их содержательной связи с ключевой для варбургинского «Атласа» установкой на соответствие микрокосмоса и макрокосмоса, они позволяют показать, что проект центрируется вокруг антропологической проблематики, понимаемой не в узком смысле, как изучавшееся Варбургом поведение индейцев-пуэбло, но в широком – проблемы субъекта и его проявлений. Экспликация этой проблематики в рамках варбургинского проекта осуществляется с опорой на философию символических форм Э. Кассирера и заложенную в ней модель субъекта культуры. В свою очередь, для ее реконструкции и сопоставления с идеями Варбурга автор обращается к учению Кассирера о символическом понятии и лежащему в его основе принципу математической функции (релятивной структуры). Далее, основываясь на введенных Кассирером преобразованиях в сфере логики, автор рассматривает онтологию Кассирера, в частности проблему единства. В результате этого сопоставления выявляется, что основной общей характеристикой для варбургинского субъекта и субъекта Кассирера становится то, что он всегда задается через соответствующие опосредующие символические структуры: символическую форму и символический образ. Вследствие этого субъект всегда оказывается данным лишь в системе своих проекций, единство которых определяется функционально. Основное различие этих концепций определяется тем, что для Варбурга наиболее существенной составляющей образа является его аффективная природа, тогда как для Кассирера наиболее «чистой» формой символической активности является познание.

Ключевые слова: варбургинский антропологический проект, теория образа, философия символических форм, субъект, символ, медицина

Одна из наиболее известных попыток найти общие основания для варбургинской традиции была осуществлена Карло Гинзбургом. С этой целью идеи Аби Варбурга и его последователей были рассмотрены им как частный пример «уликовой парадигмы», ключевой принцип которой сводится к методу познания общего путем анализа конкретных деталей и явлений в их специфичности – метод, истоки которого Гинзбург приписывает прежде всего медицинской семиотике¹. Однако насколько утверждение общего метода дает возможность приблизиться к решению проблемы единства, настолько оно и высвечивает сопутствующие трудности, а именно фрагментарность и гетерогенность варбургинского наследия, постоянно свидетельствующие о том, что определение его общих оснований всегда будет оставаться лишь условным. Если подойти к проблеме с другой стороны, следы таких оснований можно обнаружить также в медицине. Для этого необходимо изменить ракурс, обратившись к ряду специфических текстов последователей Варбурга, посвященных этой довольно маргинальной для школы области исследования². О содержательной связи между этими сюжетами свидетельствует ключевая работа Варбурга «Атлас Мнемозины» – визуальный архив, состоящий из 79 подвижных панелей, на каждой из которых изображения сгруппированы по тому или иному иконографическому основанию. Ключ к пониманию предоставляет главная из трех установочных панелей «Атласа» – «Панель В», выступающая в качестве общего основания не только для всего «Атласа», но и для варбургинского наследия в целом, если интерпретировать его как развернутый комментарий к «Атласу». Название панели «Микрокосм-Макрокосм» отсылает нас к установке на соответствие макрокосмоса и микрокосмоса. Также она находит свое визуальное воплощение в общем для всех десяти изображений панели образе – фигуре человека, помещенной в сферу.

Эта общая перспектива позволяет рассматривать варбургинское наследие не просто как набор разрозненных исследований, посвященных узким конкретным поводам, но как созданный Варбургом проект, структурированный вокруг проблемы человека и человеческого: изучения гуманизма в максимально широком контексте. При этом речь идет не только об исторической постановке проблемы, но и о возможности рассматривать проект в рамках философской антропологии. Однако в силу того, что характер варбургинских текстов не позволяет эксплицировать философскую проблематику, в том числе из-за их фрагментарности и гетерогенности, для реконструкции общей картины имеет смысл обратиться к философии символических форм Э. Кассирера, который в годы своей работы в Гамбургском университете

¹ См.: Гинзбург К. Мифы-эмблемы-приметы: Морфология и история. М., 2004.

² См.: Barb A. St. Zacharias the prophet and martyr: a study in charms and incarnations // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. XI. P. 35–67; Bober H. The zodiacal miniature of the Tres Riches Heures of the Duke of Berry: its sources and meaning // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. XI. P. 1–34; Durling R.J. A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1961. Vol. XXIV. P. 230–305; Kemp M. Dissection and Divinity in Leonardo's Late Anatomies // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1971. Vol. XXXV. P. 200–225; Kemp M. Dissection and Divinity in Leonardo's Late Anatomies // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1972. Vol. XXXV. P. 200–225; Pagel W. William Harvey: some neglected aspects of medical history // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1944. Vol. XIX. P. 68–83; Pagel W. The Prognosis and Diagnosis: a comparison of ancient and modern medicine // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1939. Vol. VII. No. 4. P. 382–398; Yates F. The Art of Ramon Lull // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1954. Vol. XVII. P. 115–173; Walker D.P. The Astral Body in Renaissance Medicine // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1958. Vol. XXI. P. 119–133.

входил в сообщество библиотеки Варбурга и, следовательно, с определенной долей поправки может считаться варбургянцем³. Эта философия проливает свет на лежащую в основе варбургянского проекта антропологию и может дополнить имплицитные теоретические установки Варбурга философской аргументацией. Поэтому основная задача нашей работы состоит в реконструкции варбургянской позиции в ее сопоставлении с философией символических форм Э. Кассирера и присущей ей модели субъекта культуры.

Микрокосмос и макрокосмос

Уже для того, чтобы прояснить смысл тематизируемой на панели установки, необходимо обратиться к работе Кассирера «Индивид и космос» (1927). Тогда будет очевидно, что эта установка не предлагает какого-либо однозначного определения человека. Вместо этого она реактуализует проблему формирования общего понятия о нем, отсылая посредством имеющихся изображений к философии Возрождения – переходному периоду, в который происходило становление нововременной модели субъекта. При этом под процессом становления не имеется в виду равномерное поступательное движение от средневекового представления о человеке к модели картезианского субъекта. Речь идет о постоянном соседстве этих моделей, их борьбе и перетекании одной в другую. А значит, согласно Кассиреру, а вместе с ним и Варбургу, понятие человека не является абсолютным, будучи пространством для динамической борьбы как минимум двух теоретических установок.

Одну из них можно свести к средневековому пониманию человека как творения божьего, обязанного полнотой своего бытия трансцендентной ему причине – действующему творцу. Согласно ей задается его бытийный статус, в связи с которым человеку раз и навсегда отводится круг возможностей собственного воления и осуществления. С другой стороны, согласно Кассиреру, в рамках той же средневековой картины мира может быть выделена другая действующая причина, с необходимостью определяющая бытие человека, – имманентные законы природы, которые находят воплощение в астрологической каузальности. Таким образом, вне зависимости от того, какой внеположной причиной – астрологическими законами или божественной волей – определяется человек и круг его возможных действий, в рамках этой установки его отношение с миром мыслится в категориях части и целого, где первая всегда задается второй. Ей противостоит другая установка, основанная на проникающем в философию Возрождения принципе человеческой свободы. Согласно Кассиреру, его появление мы можем наблюдать в работах Лоренцо Валлы «О свободе воли», Помпонацци «О судьбе, свободной воле и предопределении», а также речи Пико делла Мирандолы. Отсюда существование человека мыслится уже не как заданное неким внешним универсальным правилом, но как определяемое его собственной творческой активностью. Иными словами, в рамках второй установки в имплицитном виде уже подразумевается декартовский субъект как определяемый через отношение, разворачивающееся от него к миру, отношение противопоставления себя миру. Тем самым мы получаем два различных определения человека, основанные на выделении разных его свойств как *существенных*. С одной стороны, это отношение части и целого, в которое человек включается как

³ См.: *Торопыгина М.Ю.* Начало прекрасной дружбы – Аби Варбург и Эрнст Кассирер // *Вопр. философии.* 2013. № 2. С. 158–169.

часть, содержащаяся в и определяемая через целое. С другой стороны, он понимается как часть, противопоставляющая себя целому и обладающая самостоятельностью. Как возможно соотношение этих определений, ведь речь идет об одном предмете?

Если обратиться к указанным варбургским текстам, мы увидим, что в них этот вопрос переносится в плоскость медицины, понимаемой в довольно широком доновременном смысле как наука о конкретном человеке и законах его функционирования. В результате в поле медицины оказываются такие специфические сюжеты, как астральное тело, практики гадания, астрологические прогнозы и т. д. В частности, интересующий нас вопрос о соотношении определений человеческого в этой плоскости принимает форму проблемы соотношения души и тела: двух различных субстанций, одна из которых отражает физическую природу человека и свидетельствует о его подчинении универсальным законам Вселенной, а другая – открывает для последнего возможность свободно, то есть рационально, действовать. Общим для всех приведенных в варбургских текстах стратегий решения проблемы оказывается то, что все они, хотя и имеют своим предметом науку, однако апеллируют не столько к рациональному объяснению, сколько к способности воображения, ответственной за создание образов. Результатом становится создание синкретических образов, которые совмещают в себе содержания различных дискурсов и соединяют чуждые друг другу субстанции. Иными словами, речь идет о том, чего не существует или что существует лишь в силу воображения, то есть в качестве чего-то *видимого*, но что присутствует лишь для того, чтобы скрыть имеющийся в ткани знания разрыв. Так, субстанции души и тела (и соответствующие им определения человека) получают возможность соединиться именно на территории подобных образов, расположенных на пересечении дискурсов религии, философии, медицины, магии, а также областей вербального и визуального – образов, всегда оставляющих за собой не поддающийся артикуляции символический остаток.

В качестве примера можно привести рассматриваемое в исследовании М. Кемпа аристотелевское понятие *sensus communis*. В отличие от современной интерпретации Х. Арндт оно понимается не столько как абстрактное чувство, но буквально физиологически как отдельный орган мышления, запечатленный на анатомических рисунках Леонардо да Винчи. Отождествляемый с общим чувством, он становится ответственным за организацию и осмысление человеческого опыта. Иными словами, этот воображаемый орган *одновременно* становится условием единства эмпирического субъекта и реализации человеком своей основной задачи – освоения действительного, «земного» мира и тем самым раскрытия собственного я. Аналогичную воображаемую конструкцию, понимаемую буквально в физиологическом плане, можно увидеть и в работе В. Пагеля, посвященной У. Гарвею и его открытию кругов кровообращения. Ее основной тезис состоит в том, что ключевое для современной физиологии открытие изначально не было вписано самим ученым в рамки нововременной науки, но осмыслялось в терминах аристотелевской физики и соответствующих ей образах. Представление Гарвея о кровообращении как об источнике жизни в человеке основывается на положении о том, что круговое движение является наиболее совершенным, непрерывным видом движения, свойственным высшим материям – небу и эфиру. Отсюда кровообращение мыслится им как функция движения души, имеющая материальное значение. Именно благодаря этому она получает возможность приводить в движение физическое тело. Таким образом, гарвеевское опреде-

ление кровообращения также демонстрирует, что душа понимается буквально как материальная структура, соответствующая идеальному устройству космоса. И именно поэтому последнее становится топосом, дополняющим консистентность научной теории символическим измерением.

Если же вернуться к «панели В» в целом и посмотреть на представленные на ней изображения как на совокупность подобных синкретических образов, мы увидим, что они формируют воображаемое пространство, в котором обозначенные выше противоположные друг другу перспективы сводятся воедино и преодолеваются в том, что Э. Кассирер называет «триединством» определений человека⁴. В таком понимании мы получаем *единство* функций восприятия и познания, детерминации природой и свободы воли. Человек становится «глазами и зеркалом» мира, не столько «отражающими его предметное содержание, сколько создающими в себе собственные образы вещей и выражающими (курсив мой. – Е.С.) их вовне»⁵.

Общие предпосылки рассмотрения

Однако прежде, чем подойти к тому, как Варбургом и Кассирером понимается человек, необходимо обратиться к общим предпосылкам этого понимания – к тому, что представляет собой само понятие. В качестве таковых может быть рассмотрена теория функционального понятия Кассирера, изложенная в его в ранней работе «Познание и действительность» (1910), которая была обозначена им как философия «объекта»⁶. В общей системе Кассирера она служит важным переходным звеном, позволяющим перебросить следствия вводимых в логику преобразований в сферу онтологии – на «предмет» и «субъект» познания⁷.

Основным объектом критики для Кассирера становится классическое аристотелевское учение о родовом понятии как о «части действительности, экстракте из того, что содержится в ней непосредственно», занимающее базовое положение в аристотелевской логике, а вместе с тем и в метафизике⁸. Тогда как конечная цель – преодоление метафизической предпосылки о сущем как о реальной субстанции, частным следствием которой является представление о мире и субъекте как об абсолютных сущностях. Альтернатива, предлагаемая Кассирером, вырастает из критики такого принципа образования классического понятия как задаваемого в психологической теории «абстрактного» понятия критерия объединения объектов по *вещественному* сходству, то есть сходству, которое обнаруживается в самих вещах. На месте вещи здесь оказывается представление о ней, что не меняет принцип образования понятия. Однако это позволяет Кассиреру подчеркнуть в этом процессе *деятельную* роль определенных частей конкретных представлений, складывающихся в понятие. А именно, сходство в этой «теории абстракции» мыслится как *сгущение* содержания повторяющихся восприятий – как повторение существенных, то есть наиболее выражающих сущность, свойств объектов, в согласии с которыми и происходит восприятие нового содержания. Тогда как аргумент Кассирера апеллирует к способности сознания производить идентификацию представлений, поскольку, как подчеркивает философ,

⁴ Кассирер Э. Индивид и космос. СПб., 2000. С. 103.

⁵ Там же.

⁶ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1: Язык. М.; СПб., 2015. С. 7.

⁷ См.: Krois J. Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven, 1987.

⁸ Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 2006. С. 11.

сходство прежде всего является *отношением* между двумя представлениями и в качестве того или иного отношения оно должно быть сознательно установлено. Отсюда следует, что представления должны быть расположены в ряд в соответствии с неким логическим принципом, устанавливающим род зависимости между элементами, для осознания родового сходства и создания понятия. И здесь мы обращаемся к искомому Кассирером логическому критерию определения содержания понятия: им становится форма образования ряда или *тождество* творческого отношения *сознания*, согласно которому члены ряда вытекают из начального элемента и располагаются в необходимом порядке. Таким образом, моделью для кассиреровского понятия становится не эмпирическое, а математическое «понятие», создаваемое по принципу *функции*. В его основе оказывается трансцендентальное отношение, в рамках и посредством которого элементы содержания объединяются в целое. Строго говоря, получаемое единство логически охарактеризовать как понятие можно лишь формально, поскольку, как замечает Кассирер, понятие является лишь оболочкой, скрывающей за категорией вещи и ее свойств наличие других видов категориальных отношений.

Возвращаясь к варбургским текстам, имеет смысл обратить внимание на раннее изобретение Варбурга – новый искусствоведческий метод, иконологию. Оно может помочь вывести такую характеристику варбургского образа, как основополагающий для него принцип функционального отношения, и сопоставить его с кассиреровским понятием. В целом, иконологию можно охарактеризовать как метод, в противоположность формальному направленный на семантику изображения. Его цель состоит в экспликации символического значения конкретного произведения. Согласно трехчастной схеме Э. Панофского, ученика Варбурга, процедура состоит из трех этапов: анализа формальных особенностей изображения, воспринимаемых на уровне практического опыта, определения значения произведения посредством идентификации его иконографического типа и экспликации его содержания – «единой точки зрения нации, эпохи, класса, средоточия религиозных и философских убеждений», которые произведение невольно в себе фиксирует⁹. Здесь важно отметить, что если для Панофского эта «единая точка зрения» лежит прежде всего в исторической и социальной плоскости и может быть охарактеризована как «габитус» эпохи, то для Варбурга она в большей мере отражает психологические установки определенного времени, порой противоречащие установкам рациональным. Как правило, при анализе метода упор делают именно на этом завершающем этапе интерпретации, поскольку именно с ним связывают суть метода, и, следовательно, именно его в большей мере следует прояснить. Однако для нас сейчас важен предваряющий его этап, связанный с определением иконографического значения произведения, что «предполагает знакомство с определенными *темами и понятиями* (курсив мой. – Е.С.)». Иными словами, процесс интерпретации в первую очередь полагает необходимым включение конкретного произведения в уже установленное отношение. Так, ключевым в нем становится сравнение серии образов на основе устанавливаемой интерпретатором ассоциативной цепочки иконического подобия – по изобразительным деталям (жестам, позам, элементам драпировки и т. д.). Тем самым метод сводится не столько к общим сквозным концептам, позволяющим эти объекты интерпретировать, сколько к некоему *aemulatio*, то есть к состязанию различных вариаций образа. А в

⁹ См.: *Panofsky E. History of Art as a Humanistic Discipline // Panofsky E. Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History. Garden City, 1955. P. 1–25.*

основе этого состязания опять же оказывается установленное между рядом изображений *отношение*, лишь в рамках которого и возможно сопоставление и определение значения конкретного образа. Отсюда следует, что первичный объект, с которым имеет дело интерпретатор, – это отношение, которое мыслится нами как устойчивый в ходе исторических трансформаций *образ*. Как и функциональное понятие у Кассирера, он может быть развернут как ряд – континуум вариаций, сохраняющих те или иные икононические свойства. Однако поскольку интерпретации подвергается лишь конкретная вариация, для определения ее конкретного значения оказывается необходимо поместить ее еще в одно отношение – отношение подобия исторического значения: «искусствоведу необходимо сверять то, что он считает *внутренним значением* исследуемого произведения... с тем, что он считает *внутренним значением* (курсив мой. – Е.С.) как можно большего количества документов цивилизации, исторически связанных с этим произведением»¹⁰. Это отношение позволяет выявить содержательное отличие рассматриваемой вариации от других и тем самым определить ее конкретное содержание. Таким образом, на уровне иконографического описания интерпретация имеет дело с изображениями как с *понятиями*, а согласно сформулированному нами выше пониманию, это значит, что каждое из них может мыслиться в рамках отношения иконоческого подобия, как один из серии элементов. Иконологический уровень, согласно Панофскому, вводит еще одно отношение, отношение подобия исторического значения, а также подразумевает интуитивно осуществляемый интерпретатором *синтез* этих отношений, в рамках которых и оказывается найдено значение конкретного произведения.

Проблема единства

Мы увидели, что свой смысл произведение искусства приобретает в синтетической деятельности сознания интерпретатора, то есть когда все его элементы – художественные мотивы, понятия, темы и контексты – складываются в осмысленное единство, будучи включены в *целостность* сознания. Однако необходимо прояснить ее характер, поскольку, если вернуться к философии символических форм Э. Кассирера и сформулировать следствия введенных логических предпосылок для онтологии, окажется, что само по себе единство проблематично.

Если зайти со стороны «объекта» – того, что наука объявляет «бытием» или своим «предметом», то в соответствии с ранее введенным Кассирером определением понятия он станет релятивным. Ибо если понятие понимается как развернутый *из определенной перспективы* ряд мысленных содержаний, сконструированный согласно той или иной логической форме, то единство предмета распадется, лишившись своего субстанциального центра, то есть абсолютной точки зрения. Вместо этого останется набор проекций, определяющих предмет из различных перспектив. Каждая из них будет высвечивать в предмете нечто новое, однако тем самым «вещь» больше не будет определяться из себя и для себя. Подчеркнем, что следствия для «вещи» перенесутся Кассирером и на «бытие»: так же как мы не можем утверждать существование *наличной* вещи, к которой субъективные представления относятся как *подобия* к трансцендентному образцу, так же мы не можем утверждать и существование наличного бытия как субстанциального единства таких ве-

¹⁰ Панофский Э. Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения. СПб., 2009. С. 42.

щей. Более того, если продолжить линию рассуждения, проблема затрагивает и субъективность и ее проявления – субъект также лишается своего общего центра и распадается на множество проекций, возникающих во множестве форм и видов его отношений с действительностью.

В «Философии символических форм» (1923) Кассирер вводит разделение двух возможных типов логического единства: «аналитически-общего» и «синтетически-общего», каждый из которых приводит к различному понятию системы¹¹. Первый тип единства Кассирер характеризует как основанный на одном первопринципе целостности, из которого «дедуцируется» вся конкретная совокупность особенных форм. Так получается «простая» система, исходящая лишь из одного отношения. Второй тип, будучи синтетическим, полагает существование множества форм связи, которые объединяются в высшем понятии – в главенствующем отношении. Тем самым, как замечает Кассирер, такая система допускает множество «уровней рассмотрения» и потому является «сложной». Очевидно, подобный взгляд на единство полностью созвучен кассиреровскому учению о понятии и фундаментальному для него принципу математической функции: такое единство Кассирер аналогично определяет как функциональное и задает с его помощью модель, сообразно которой должны мыслиться структура бытия, сознания, а также всех его символических проявлений. А именно, «систему, отдельные элементы которой обуславливают и предполагают друг друга в их необходимом различии»¹². Иными словами, согласно Кассиреру, единство образуется не за счет общего центра системы, удерживающего целое, но посредством *общего синтеза* всех форм отношений, взятых *одновременно* во всех возможных модусах. Как мы увидим в дальнейшем, эта объяснительная модель работает и для рассмотрения варбургинского «Атласа» как единства соположенных образов.

Пока же обратимся к тому, как она реализуется применительно к сознанию, единство которого становится для Кассирера условием полноты выражений духа. Согласно данному выше определению системы, сознание для Кассирера сводится к синтезу конституирующих его отношений как отношение более высокого порядка. При этом, поскольку каждое отношение в отдельности мыслится как функция – единство формы и содержания, моментов «порядка» и чувственно-воспринимаемых моментов «данности», общее единство сознания также является конкретным единством, в котором противостоят идеального и чувственного снимается. Однако по какому принципу в нем происходит взаимоотношение частных отношений? Размышляя о множественности конституирующих сознание отношений, для определения каждого из них Кассирер вводит такие характеристики, как *качество* и *модус*. Первое отражает определенный принцип формообразования, задающий правило формирования ряда: время (x), пространство (y) и предметная связь (z). Тогда как модус обозначает «вид» отношения, то есть ту систему, к которой отношение принадлежит и которая определяет его характер: искусство (K), миф (M), наука (H), религия (P) или язык (Z). Для характеристики каждого частного отношения в его своеобразии оказывается необходимо определить его относительно этих двух характеристик. Так мы можем обозначить все частные элементы системы. Для описания их взаимодействия и перехода с одного «уровня» системы на другой Кассирер вводит фундаментальный для работы сознания принцип: «Всякое “простое” качество со-

¹¹ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 30.

¹² Там же. С. 14.

знания лишь постольку имеет определенное содержание, поскольку берется одновременно и в полном единстве с другими содержаниями, и в полном обособлении от них»¹³. Это значит, что каждый элемент сознания выступает в качестве *естественного* знака, опосредующего собой содержание ряда и других отношений. Полагая один элемент, мы сразу же имеем дело со всем рядом – в единичном оказывается дано все целое. Такое отношение частного и целого в терминах Кассирера может быть выражено как математическое: «элемент сознания относится к целостности сознания... как дифференциал к интегралу»¹⁴. Поскольку интеграл можно определить как обратную функцию к дифференциалу, речь идет о взаимообуславливающем отношении. С одной стороны, все целое оказывается в свернутом виде заложено в каждой частной функции. С другой стороны, каждая частная функция может быть «развернута» до «интеграла сознания». Так, согласно Кассиреру, общее отношение сознания может быть выражено как совокупность дифференциалов своих отношений и форм, где каждый дифференциал в свою очередь является интегралом более частных отношений (F(K(xyz), N(xyz), M(xyz), P(xyz)...)¹⁵.

Однако связь между элементом и целостностью сознания может быть выражена не только в математических терминах, но и через образ – как *репрезентация*. Продолжив рассуждение Кассирера, обратим внимание на то, что каждое изображение может выступать в двух модусах: как показывающее себя и как *указывающее за* свои пределы. В первом случае оно может мыслиться как таковое, лишь поскольку оно помещено в отношение, то есть мыслится в рамках целого. Во втором случае оно выполняет роль посредника, который указывает *направление*, в котором может быть развернуто содержание всего ряда представлений. Этот же принцип репрезентации мы можем усмотреть и в основе варбургского «Атласа», где каждая отдельная вариация образа в свернутом виде содержит в себе не только весь ряд, но и всю совокупность образного содержания культуры. Важно и то, что «Атлас» и его организация позволяют рассматривать образ как поливалентное образование, которое может проявлять различные свои валентности-смыслы в зависимости от того отношения, в которое он включается. Тогда общее единство образов из этой перспективы можно мыслить как единство функциональное, поскольку все в нем опосредуется через нечто иное, а множественность возникающих смыслов свидетельствует о необходимости единовременного схватывания всей целостности образов.

Иными словами, форма «Атласа» демонстрирует, что качественный акт познания не может осуществляться при помощи единственного образа – одной из вариаций. Как полагает Ж. Диди-Юберман, единичный образ, рассмотренный в статике, как объект, не может быть интегральным, т. е. не в состоянии сделать нечто полностью «видимым». Вместо этого образ всегда следует рассматривать перформативно, то есть в процессе или в некотором отношении, которое заставляет его «говорить» или проявлять собственные значения. Тогда представление о реальности может быть достигнуто только посредством выстраивания и монтажа множества форм, соотнесенных друг с другом, для того, чтобы выявить лакуны и переклички, области неясного и абсолютно ясного. Функция этого монтажа сводится к тому, чтобы раскрыть диалектику образа – те смыслы, которые он делает видимым, и те, которые

¹³ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 33.

¹⁴ Там же. С. 39.

¹⁵ См.: *Capeilleres F. Philosophy as Science: "Function" and "Energy" in Cassirer's "Complex System" of Symbolic Forms // The Review of Metaphysics. 2007. Vol. 61. No. 2. P. 317–377.*

оказываются в лакунах, подобным тем, с которыми работают психоаналитики: «Даже то, что нельзя увидеть, можно показать»¹⁶. И снова то, что не может быть показано буквально в образе, оказывается возможно представить при помощи механизма соположения разнозаряженных изображений, где каждое отдельное получает возможность мыслиться посредством общего отношения: «...первый же и наиболее простой способ показывать (*montrer*) то, что от нас ускользает, – это монтировать (*monter*) из разных изображений окольный путь к этому ускользающему, фиксируя один и тот же феномен с разных точек съемки или в разные моменты времени и затем связывая полученное воедино»¹⁷.

Символическая форма и символический образ

Охарактеризовав сферу идеального, мы не объяснили в полной мере, как она соотносится с материальным. Аналогично тому, как дуализм снимается Кассирером в рамках функции сознания, проблема решается и при описании отношения между бытием и духом через функцию выражения (*der Ausdruck*). Имеется в виду, что энергия духа опредмечивается, в соответствии с тем или иным принципом формообразования, в системе чувственных знаков – символической форме или, как можно было бы сказать, символическом понятии. Так, символ становится полем взаимодействия между «частным» и «общим», «чувственным» и «духовным». С одной стороны, чувственное в нем подчиняется деятельности духа и служит для выражения содержания последнего. С другой стороны, оно указывает на мир – позволяет духу обозреть мир как структурированный чувственный опыт, подчиненный определенному закону упорядочивания. Тем самым чувственный знак становится «органом мысли», органом, вынесенным вовне, – условием, благодаря которому оказывается возможно духовное умозрение «внешнего» и познание себя.

В системе Кассирера нет «предмета» сознания – целостного образца, которым могло бы быть задано единство представлений, а следовательно, знак не может выступать в роли его *подобия*. Вместо этого получается так, что в рамках символа «предмет» и «бытие» *формируются* так же, как образуется общее понятие о них в рамках сознания. Так для Кассирера граница между субъективным и объективным содержанием становится условной, поскольку само разделение не является базовым и зафиксированным, но впервые *осуществляется* в символической активности духа – в процессе объективации – и переопределяется по мере становления знания. Так, на разных этапах определения духа статус того или иного содержания переопределяется в зависимости от причисления то к субъективной, то к объективной сфере. Соответственно, такой тип установленного отношения между сознанием и бытием подразумевает, что его можно развернуть в две стороны – оно не только указывает на мир в его функциональном единстве, но и выражает единство содержания сознания, которое все время переопределяется в творческой деятельности духа.

Здесь, обозначив роль символической формы, мы подошли к общему для философии Кассирера и концепции Варбурга, их главному пересечению. Как для первого, так и для второго явление мира человеку и раскрытие последнего в мире всегда происходит косвенно – задается посредством системы знаков:

¹⁶ Диди-Юберман Ж. Из книги «Изображения вопреки всему» // Отеч. зап. 2008. № 4(43). С. 84.

¹⁷ Там же. С. 86.

«...хаос непосредственных впечатлений структурируется для нас лишь благодаря тому, что мы освещаем его “*наименованием*” (курсив мой. – Е.С.)»¹⁸. Иными словами, в обоих случаях полагается необходимость опосредующей структуры. Однако если для Кассирера образцом такой структуры является математический символ, то для Варбурга им становится символический образ. Последний для него служит продуктом символической активности субъекта как проекция психологического «визуального образа». Так, по мнению Варбурга, любой внешний стимул в рамках восприятия помещается в контур образа, избираемого сознанием для структуризации опыта и уменьшения его травматичности: «Для любого стимула, будь он визуальным или звуковым, *биоморфическая причина* (курсив мой. – Е.С.) определенной умпостигаемой природы проецируется вовне, что позволяет разуму принять защитные меры... когда дверь скрипит от ветра... этот стимул порождает страхи среди дикарей или детей, которые могут проецировать в эти звуки образ рычавшей собаки»¹⁹. Создание образа подразумевает акт преобразования впечатления и его формы, а также акт объективации в том смысле, как его понимает Кассирер, – как восхождение от частного к общему. Более того, акт конструирования образа в обоих случаях связывается с рациональной деятельностью мышления, устанавливающего дистанцию между хаотическим миром и человеком, предоставляя последнему *пространство* для рефлексии.

Однако необходимо подчеркнуть, что несмотря на общую концептуальную рамку, акценты в этих системах расставляются по-разному. Для Кассирера, как мы видели, деятельность духа главным образом связывается с его рациональными проявлениями. И даже когда он рассматривает такую иррациональную форму мышления, как миф, часто она описывается в терминах «болезни разума» как неосуществимая в рамках данного типа мышления попытка рационализации. В этой системе основной вес приходится на сознание человека, а рациональность приравнивается к эмансипации человека от различных манипуляций, которые делают возможными миф или религия. Поэтому такие символические формы, как миф и религия, едва ли входили в круг основных интересов Кассирера. Для него они скорее выполняют роль необходимых функций для описания *полноты* духа. Тогда как в системе Варбурга доминирующим и первичным становится иррациональное. Его наиболее известное понятие *Pathosformeln* («формулы патоса») хотя и отражает тенденцию «укрощения» патоса, однако отражает и то, что конститутивной для варбургского образа является его аффективная составляющая. А именно, первоначальная ситуация создания образа для Варбурга связана с архетипическим переживанием страха неидентифицируемого Другого, аффекта, который впоследствии включается в структуру опредмеченного образа и всегда сохраняет свое присутствие в его отдельных символических деталях. Отсюда можно предположить, что основным принципом его формообразования становятся именно эти детали – «символические остатки». Тожественность *образа* в совокупности его вариаций определяется именно наличием этого аффективного следа, проступающего как монограмма на ткани каждого изображения. Тогда как, по свидетельству К.Д. Джонсон, инстанция рационального была введена Варбургом в результате общения с Кассирером как необходимая сила, призванная сдерживать иррациональное и снять создаваемое им напряжение. Ее проявление можно обнаружить в характерной для *Pathosformel* классической форме изображения. Иными словами, когда

¹⁸ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1. С. 23.

¹⁹ Gombrich E. Aby Warburg: An Intellectual Biography. Oxf., 1970. P. 219.

в изображении общая форма и стилистика уравнивают отдельные символические элементы, наделенные патосом, создается гармоничный образ, вызывающий у зрителя эстетическое переживание.

Выводы

Реконструкция философии Э. Кассирера в сопоставлении с идеями А. Варбурга приводит нас к тому, что в своем понимании символа и субъекта Кассирер и Варбург в целом схожи. Если Кассирер идет от теории познания, то Варбург – от образа и аффекта. Основным свойством такого представления о субъективности является то, что она не дается прямо как нечто абсолютное, но задается через опосредующие структуры: символические формы у Кассирера и *Pathosformel* (образы выражения патоса) у Варбурга, и в большой мере является относительной в смысле актуальной для Варбурга и Кассирера теории относительности²⁰. То есть у Варбурга имплицитно утверждается, а у Кассирера логически обосновывается, что субъект – это не нечто существующее само по себе, но то, что всегда определяется через свою символическую активность (*animal symbolicum*).

Если традиционно субъект понимается как некоторое субстанциальное единство, у Кассирера заранее не задан общий принцип, объединяющий субъект в некоторое целое, вместо этого он задается единством функциональным – «потоком» внутреннего содержания, которое определяется символической деятельностью человека и объединяется общим отношением, удерживающим отдельные представления в их соположенности. Доступ к этому содержанию определяет символическая деятельность человека, позволяющая ему не растворяться в своих аффективных переживаниях, а «укрощать» их, создавая для них соответствующие формы выражения и репрезентации. По сути, это значит, что в философии Кассирера не формулируется позитивная концепция субъекта как такового, так как предполагается система не сводимых друг к другу проекций – символических форм, которые можно рассматривать как его проявления.

Аналогичную картину можно наблюдать и у Варбурга: о варбургском субъекте можно говорить как о том, что оказывается заданным соответствующими образными проекциями. Его единство также определяется содержанием и упорядочивающим отношением соположения образов. При этом образ здесь выполняет схожую с символической формой Кассирера роль творческого опосредующего отношения, возникающего между субъектом и окружающей его действительностью, в котором происходит определение содержания как первого, так и последнего. Следовательно, если экстраполировать данную логику на весь проект, возможно предварительно говорить о том, что данное в «Атласе» единство образов составляет общее содержание варбургского субъекта, данное в символическом виде. При этом если обратиться к конкретному содержанию панелей «Атласа», то в каждой оппозиции образов, проявляющей ту или иную пару свойств, субъект всегда оказывается где-то «между», не будучи задан ни через одно значение, ни через другое, а все время смещаясь. Учитывая поливалентность образов и множественность их значений, мы приходим к тому, что, как и кассиреровский, субъект варбург-

²⁰ К.Д. Джонсон обращает внимание на то, что Варбург был лично знаком с А. Эйнштейном и ездил показывать ему свой «Атлас» и советоваться по поводу возможных решений. См.: *Johnson C.D. Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images. Ithaca, 2012.*

гианский ускользает от прямого определения, поскольку каждое отдельное отношение раскрывает его всегда только из одной перспективы. Он оказывается доступен лишь в своем единстве – мгновенном схватывании всей плоскости образов «Атласа» и установленных между ними отношений.

Список литературы

Гинзбург К. Мифы-эмблемы-приметы: Морфология и история / Пер. с ит. С.Л. Козлова. М.: НЛЮ, 2004. 348 с.

Диди-Юберман Ж. Из книги «Изображения вопреки всему» / Пер. с фр. А. Сажина // Отеч. зап. 2008. № 4(43). С. 77–94.

Кассирер Э. Познание и действительность: Понятие субстанции и понятие функции / Пер. с нем. Б. Столпнера и П. Юшкевича. М.: Гнозис, 2006. 400 с.

Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос / Пер. с нем. под. ред. С.Я. Левита. М.; СПб.: Университет. кн., 2000. 654 с.

Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 1: Язык / Пер. с нем. А.Н. Ма-linkина и С.А. Ромашко. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2015. 272 с.

Пановский Э. Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения / Пер. с англ. Н.Г. Лебедевой и Н.А. Осминской. СПб.: Азбука-классика, 2009. 432 с.

Торопыгина М.Ю. Начало прекрасной дружбы – Аби Варбург и Эрнст Кассирер // Вопр. философии. 2013. № 2. С. 158–169.

Barb A. St. Zacharias the prophet and martyr: a study in charms and incarnations // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. XI. P. 35–67.

Bober H. The zodiacal miniature of the Tres Riches Heures of the Duke of Berry: its sources and meaning // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1948. Vol. XI. P. 1–34.

Capeilleres F. Philosophy as Science: “Function” and “Energy” in Cassirer’s “Complex System” of Symbolic Forms // The Review of Metaphysics. 2007. Vol. 61. No. 2. P. 317–377.

Durling R.J. A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1961. Vol. XXIV. P. 230–305.

Gombrich E. Aby Warburg: An Intellectual Biography. Oxf.: Phaidon Press, 1970. 376 p.

Johnson C.D. Memory, Metaphor, and Aby Warburg’s Atlas of Images. Ithaka: Cornell University Press, 2012. 288 p.

Kemp M. “Il Concerto dell’Anima” in Leonardo’s early skull studies // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1971. Vol. XXXIV. P. 115–134.

Kemp M. Dissection and Divinity in Leonardo’s Late Anatomies // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1972. Vol. XXXV. P. 200–225.

Krois J. Cassirer: Symbolic Forms and History. New Haven: Yale University Press, 1987. 262 p.

Pagel W. The Prognosis and Diagnosis: a comparison of ancient and modern medicine // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1939. Vol. VII. No. 4. P. 382–398.

Pagel W. William Harvey: some neglected aspects of medical history // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1944. Vol. XIX. P. 68–83.

Panofsky E. History of Art as a Humanistic Discipline // *Panofsky E.* Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History. Garden City (NY): Doubleday Anchor Books, 1955. P. 1–25.

Walker D.P. The Astral Body in Renaissance Medicine // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1958. Vol. XXI. P. 119–133.

Yates F. The Art of Ramon Lull // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1954. Vol. XVII. P. 115–173.

Aby Warburg's anthropological project in the perspective of Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms

Evgeniya A. Strizhak

National Research University "Higher School of Economics". 21/4 Staraya Basmannaya St., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: strizh.zhak@gmail.com

The present article attempts, from the standpoint of philosophical anthropology, a reconstruction of Aby Warburg's last project in which some of his followers were also involved. Legitimacy of such approach is warranted by the results of a close examination of certain works in the history of medicine produced by Warburg's successors. These writings show the same interest in finding a strict correspondence between micro- and macrocosm as Warburg's *Mnemosyne Atlas*, which suggests that the actual centrepiece of the project has to deal with anthropology, though not narrowly understood as, e.g. in Warburg's early study of the habits of Pueblo Indians, but rather in the widest sense of the term embracing the problem of the subject and its manifestations. To recreate this theoretical framework and the respective problems without transcending the limits Warburg set himself in his last project, the author recurs to the model of the subject of culture grounded in Ernst Cassirer's philosophy of symbolic forms. This latter model, in its turn, in order to match Warburg's ideas needs a careful revision which is achieved with the help of Cassirer's doctrine of symbolic concept based on the principle of mathematical function, or relational structure. To understand the problem of unity within Cassirer's ontology, one has to follow the reform of logic he undertakes. Only this way can his system be confronted with that implicitly present in Warburg. As a result, it becomes clear that what both systems have in common is that in either case the subject can only be defined via certain mediating symbolic structures: symbolic form and symbolic image. It ensues that the subject only comes to be as an array of its own projections which, as regards their unity, are functionally conditioned. The main difference between Cassirer's theory and the doctrine underlying Warburg's reflections is that for the latter the most important constituent of an image is its affective nature, whereas the former maintains cognition to be the 'purest' form of symbolic activity.

Keywords: Aby Warburg's anthropological project, theory of image, philosophy of symbolic forms, Cassirer, subject, symbol, medicine

References

Barb, A. "St. Zacharias the prophet and martyr: a study in charms and incarnations", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1948, Vol. XI, pp. 35–67.

Bober, H. "The zodiacal miniature of the Tres Riches Heures of the Duke of Berry: its sources and meaning", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1948, Vol. XI, pp. 1–34.

Capeilleres, F. "Philosophy as Science: 'Function' and 'Energy' in Cassirer's 'Complex System' of Symbolic Forms", *The Review of Metaphysics*, 2007, Vol. 61, No. 2, pp. 317–377.

Cassirer, E. *Izbrannoe: Individ i kosmos* [Selected works: The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy], ed. by S. Levit. Moscow; St.Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000. 654 pp. (In Russian)

Cassirer, E. *Filosofiya simvolicheskikh form. Vol. 1: Yazyk* [Philosophy of Symbolic Forms, Vol. 1: Language], trans. by A. Malinkin and S. Romashko. Moscow; St. Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ., 2015. 272 pp. (In Russian)

Cassirer, E. *Poznanie i deistvitel'nost': Ponyatie substantsii i ponyatie funktsii* [Substance and Function], trans. by B. Stolpner and P. Yushekevich. Moscow: Gnozis Publ., 2006. 400 pp. (In Russian)

- Durling, R.J. “A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1961, Vol. XXIV, pp. 230–305.
- Ginzburg, C. *Mify-emblemy-primety: Morfologiya i istoriya* [Myths, Emblems, Clues], trans. by S. Kozlova. Moscow: NLO Publ., 2004. 348 pp. (In Russian)
- Gombrich, E. *Aby Warburg: An Intellectual Biography*. Oxford: Phaidon Press, 1970. 376 pp.
- Johnson, C.D. *Memory, Metaphor, and Aby Warburg's Atlas of Images*. Ithaca: Cornell University Press, 2012. 288 pp.
- Kemp, M. “‘Il Concetto dell' Anima’ in Leonardo’s early skull studies”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1971, Vol. XXXIV, pp. 115–134.
- Kemp, M. “Dissection and Divinity in Leonardo’s Late Anatomies”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1972, Vol. XXXV, pp. 200–225.
- Krois, J. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press, 1987. 262 pp.
- Pagel, W. “The Prognosis and Diagnosis: a comparison of ancient and modern medicine”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1939, Vol. VII, No. 4, pp. 382–398.
- Pagel, W. “William Harvey: some neglected aspects of medical history”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1944, Vol. XIX, pp. 68–83.
- Panofsky, E. *Etyudy po ikonologii. Gumanisticheskie temy v iskusstve Vozrozhdeniya* [Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance], trans. by N. Lebedeva and N. Osminskaya. St.Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2009. 432 pp. (In Russian)
- Panofsky, E. “History of Art as a Humanistic Discipline”, in: E. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts. Papers in and on Art History*. Garden City, NY: Doubleday Anchor Books, 1955, pp. 1–25.
- Toropygina, M. “Nachalo prekrasnoi druzhby – Aby Warburg i Ernst Cassirer” [Beginning of Beautiful Friendship: Aby Warburg and Ernst Cassirer], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 2, pp. 158–169. (In Russian)
- Walker, D.P. “The Astral Body in Renaissance Medicine”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1958, Vol. XXI, pp. 119–133.
- Yates, F. “The Art of Ramon Lull”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 1954, Vol. XVII, pp. 115–173.

ДИСКУССИИ

В.М. Межуев

ФИЛОСОФИЯ КАК ИДЕОЛОГИЯ

Межуев Вадим Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: rushist@iph.ras.ru

В основу данной статьи положен доклад на общеинститутском семинаре ИФ РАН, посвященный доказательству прямой принадлежности философии ко всей сфере идеологии (наряду с религией, моралью, правом и пр.). Под идеологией здесь понимается мир идей – отчужденная от человека и идеально представленная система его общественных отношений. Вся классическая философия строилась на идее свободы человека как разумного существа от всех форм его личной зависимости. Зародившись в античности, эта идея нашла всеобщее признание в Новое время, в эпоху становления «буржуазного (или гражданского) общества». (В этом смысле часто используемый применительно к ней термин «буржуазная философия» вполне оправдан.) Данная идея послужит истоком для всех классических идеологий Нового времени – консерватизма, либерализма и социализма, доживших, пусть и в измененном виде, до наших дней. Но чем может быть философия за пределами буржуазного общества? Для Маркса, например, конец буржуазной эпохи означал одновременно и конец идеологии, а вместе с ней всей философии, на смену которой должна прийти наука. Критика идеологии является, с этой точки зрения, уделом не философии, а науки. В действительности же вопреки прогнозу Маркса подобная критика стала не концом философии, а ее переходом в новое качество – к постклассическому типу философствования, далекому и от науки, и от идеологии. Современные идеологи в большинстве своем утратили связь с культивируемой философией идеей индивидуальной свободы. Последнюю будут искать теперь в глубинах собственной экзистенции, вынесенной за пределы разума и любого социума. Сама же философия все больше обретает характер интеллектуального общения частных лиц, свободного от привязанности к какой-либо общественно значимой идеологии. Она становится как бы идеологией лично для себя (каждый сам себе философ) или для узкого круга близких лиц.

Ключевые слова: философия, идеология, наука, критика, свобода, практика, духовное производство, идея, общественные отношения, свободное время

Свое выступление я назвал в продолжение доклада Э.Ю. Соловьева «Философия как критика идеологий» (его первая часть напечатана в «Философском журнале»)¹. Эрих Юрьевич не нуждается в комплиментах, его философская репутация предельно высока и потому без излишнего славословия и намерения в чем-то его оспорить я остановлюсь лишь на том, что в его докладе осталось для меня не совсем понятным. При этом многое из сказанного им не вызывает у меня никаких возражений. И все же хотелось бы большей ясности в том, что он называет, во-первых, *философией*, во-вторых, *критикой*, в-третьих, *идеологией*.

Я так и не понял, какую философию в качестве критики идеологии он имеет в виду? Любую или какую-то особую? Примером такой философии служит ему прежде всего философия неопозитивистов и англосаксонских аналитиков. Но в каком смысле их можно назвать философами? Ведь их критика идеологии как раз и была направлена против философии в ее традиционно классическом понимании (как метафизики), сводила ее к логико-семантическому анализу языка науки и менее всего была продиктована логическими противоречиями и нестыковками политической пропаганды в наших СМИ, с чего начинается Эрих Юрьевич и что послужило ему главным поводом для его обращения к философии. Позитивистская и аналитическая философия действительно утрачивают значение идеологии, сохраняя за собой право быть лишь «служанкой науки» (подобно тому, как она когда-то была «служанкой богословия»), т. е. ее логико-методологическим обоснованием. Другим примером философской критики идеологии служит ему философский скептицизм кантовского типа, пытающийся очистить опытное знание от всего сверхопытного и умопостигаемого. В философском словаре Канта нет понятия «идеология», но, на мой взгляд, его никак нельзя причислить к ее критикам хотя бы потому, что любая философия (даже «желающая стать наукой») имеет дело с идеями. Само название статьи Канта по философии истории «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» указывает на прямую связь философии с идеями.

Кто же еще из философов может считаться критиком идеологии? Аристотель критиковал теорию идей Платона, но разве Платон был менее философом, чем Аристотель? Оба были идеологами античного мира, хотя и с противоположных позиций. Равно и критика Локком «врожденных идей» Декарта также не выводила его за пределы идеологии. Более того, именно эта критика и породила термин «идеология». Он был введен в научный оборот французским мыслителем начала XIX века А. Дестют де Траси – последователем сенсуалистической гносеологии Локка – для обозначения учения о происхождении идей из чувственного опыта. Данное учение охватывало собой всю систему знаний об основах морали, политики, права. Философия, имеющая дело с идеями в самых разных областях знания, и мыслилась как преимущественно идеология в ее высшей фазе развития.

Чуть позже данный термин обрел еще один смысл, – более уничижительный – обозначая все то, что не является наукой и не обладает поэтому значением истинного, общеобязательного знания. Идеолог – не ученый, а но-

¹ Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.

К моменту выступления В.М. Межуева была опубликована только первая часть статьи Э.Ю. Соловьева, подготовленная на основе его доклада. Вторую часть см.: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. II // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31 (примеч. редакции).

ситель определенной системы идей, выражающей интересы определенного класса или какой-то социальной группы. В таком значении идеология и стала предметом критики, но не философской, а научной.

Первым и наиболее радикальным критиком идеологии был, как известно, Карл Маркс, но к идеологии он относил и всю философию, ставя перед собой задачу заменить ее наукой – в первую очередь исторической наукой, названной им материалистическим пониманием истории. «Немецкой идеологией» он вместе с Энгельсом назвал всю известную им немецкую философию того времени, стремясь подвести под ней и под своим собственным философским прошлым окончательную черту. На место философии, согласно Марксу, должна прийти не просто наука, а наука в сочетании с особым типом революционной практики, только и способной покончить с любой идеологией, со сведением истории людей к истории идей. Философию истории, которую Кант при всем своем скептицизме никак не отвергает, Маркс посчитал последним прибежищем философского идеализма, следовательно, и самой идеологии. Но о Марксе разговор особый.

Столь же неясно для меня, что Эрих Юрьевич понимает под «критикой». В чем смысл этой критики – в отрицании любой идеологии или в ее замене на более приемлемую? Пример с критикой «товарного фетишизма» Марксом, на которую он ссылается, не кажется мне слишком убедительным. Феномен «товарного фетишизма», на мой взгляд, не относится к разряду идеологических явлений, а порожден «объективной видимостью» существования общественного свойства товара (стоимости) в качестве его вещественного, природного свойства. Эта видимость исчезает под воздействием не философской, а научной, исторической критики товарного производства и его практического устранения. Само слово «критика» означало для Маркса не голое отрицание, а признание любого существования в качестве не вечной («естественной»), а исторически конечной величины, имеющий свое начало и конец. Она есть перевод вечного в конечное, в исторически преходящее. Идеология – из того же ряда исторических явлений: она имеет свое начало и свой конец.

Но тогда что Эрих Юрьевич называет идеологией? Что ее может заменить в сфере сознания и политики? Идеологию, видимо, следует отличать от того, что принято называть информационной войной и пропагандой. Если идеология – необходимый элемент любой политики в демократическом обществе, то пропаганда – орудие в руках тех, кто хочет упрочить и сохранить свою власть на неопределенно длительный срок. Пропаганду часто называют также идеологической, но у того, что она выдает за идеологию, нет и не может быть никакой альтернативы в общественном сознании. При всей не любви Э.Ю. Соловьева к советской идеологии, называвшей себя единственно верной, все же не философия стала главной причиной ее поражения. От советской идеологии, претендовавшей на идейную монополию, естественно, отвернулись (хотя далеко не все), но ведь сама идеология, пусть с иными значениями, никуда из нашей жизни не исчезла. И можно ли обойтись без нее в наше время? Здесь есть смысл вновь обратиться к Марксу, хотя его критика идеологии с позиции науки также не во всем безупречна, о чем писал Карл Манхейм в своей книге «Идеология и утопия»².

Не без влияния Маркса у нас принято противопоставлять идеологию науке. Если наука имеет характер объективной истины, то идеология выдает за нее чей-то субъективный интерес. Будучи, согласно Марксу, «классовым сознанием», она стремится представить его как «всеобщее знание». Частное

² Манхейм К. Идеология и утопия // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 7–276.

она выдает за всеобщее, т. е. за науку. В этом состоит ложь любой идеологии. В классовом обществе идеология – одна из форм классового господства, превращающая, по словам Маркса, мысли господствующего класса в господствующие мысли.

Маркс, разумеется, не отрицал важной роли идеологии в человеческой истории, ее практической значимости для определенных классов, но сделал исключение для пролетариата, который, будучи «всеобщим классом», выражающим общечеловеческий интерес, обязан и мыслить всеобщим образом, т. е. научно. Соответственно учение, выражающее интересы пролетариата, может быть только наукой. Таким, согласно Марксу, и было его собственное учение.

По иронии истории учение, претендовавшее при своем возникновении на преодоление всяческой идеологии, чуть позже превратилось в идеологию по преимуществу, правда, с добавлением эпитета «научная». Все остальные идеологии объявлялись «буржуазными» и, следовательно, антинаучными. Кому могло прийти тогда в голову, что вскоре у нас и сам марксизм будет причислен к научно бесплодным, ложным и даже вредным идеологиям? Что же предопределило неудачу главной претензии марксизма – быть не идеологией, а наукой?

Причина, конечно, заключена в самом марксизме, попытавшемся сочетать несочетаемое – научность и классовость, истину и интерес, пусть и пролетарский. Своим учением Маркс претендовал как бы на двойной синтез – на его соединение с рабочим движением, с одной стороны, и наукой – с другой, т. е. на создание чего-то вроде «пролетарской науки». В этой двойственности – исходное противоречие марксизма, сыгравшее роковую роль в его истории. Рабочий класс оказался совсем не тем, чем он мыслился в начале XIX в., – не столько классом, сколько профессией. Уже ближайшие соратники и ученики Маркса истолкуют его учение как прежде всего идеологию своей партии. В российском варианте превращение учения Маркса сначала в партийную, а затем государственную идеологию было доведено до логического конца, причем за счет даже тех элементов научности, которые в нем содержались. И все же именно Маркс, несмотря на свой явный просчет в отношении исторической роли пролетариата, ближе остальных мыслителей подошел к пониманию сути и причин возникновения идеологии.

Из поля зрения советских философов – даже тех, кто посвятил себя изучению и пропаганде теоретического наследия Маркса, – фактически выпало то, что образует важную отличительную черту этого наследия. Разговор о сознании вообще и идеологии в частности Маркс переводит из плоскости *отражения* сознанием бытия, на чем особенно настаивал Ленин, в плоскость его *производства* людьми в определенных общественных обстоятельствах. Маркса менее всего можно назвать теоретиком познания, гносеологом и даже логиком, во что его превратили советские философы, даже лучшие из них, причем не без влияния ленинской теории отражения. Сознание интересует Маркса не в плане отражения им действительного – природного и общественного – мира (подобное наивно-материалистическое понимание сознания было отвергнуто им с самого начала), а в плане его производства людьми, подобно тому, как они производят полезные для себя вещи. Производство сознания (представлений, идей и пр.) и производство вещей (предметов потребления и орудий труда) образуют единый процесс общественного производства, который в ходе своего общественного разделения распался на два относительно самостоятельных вида производства – материальное и духовное. Если в начале истории оба они тесно переплетены друг с другом

и трудно различимы, то в результате общественного разделения труда производство идей (духовное производство) отделяется от производства вещей (материальное производство), образуя огромный мир идей (Маркс назовет их «идеологически составными частями духовного производства»), включающим в себя все формы общественного сознания за вычетом лишь научных понятий и представлений. Но что объединяет эти два вида общественного производства? Для философов всегда было загадкой, как мир идей согласуется с миром вещей. Декарт превратил эти миры в самостоятельные субстанции, регулируемые Богом, Спиноза – в атрибуты единой субстанции, т. е. самого Бога. Маркс предложил решить ту же проблему не метафизически (т. е. философски), а сугубо практически: достаточно преодолеть общественное разделение материального и духовного труда, и вопрос, так долго мучивший философов, отпадет сам собой. По этой логике, все философские вопросы не имеют чисто научного решения, решаются не теоретически, а только практически, посредством изменения общественного бытия человека. Соответственно никакая наука сама по себе без определенного типа общественной практики не может устранить идеологию.

Как же согласуются между собой вещи и идеи, иными словами, материальное и идеальное? Этот вопрос в свое время послужил поводом для полемики между Э.В. Ильенковым и М.А. Лифшицем о природе идеального. На эту тему до сих пор спорят их единомышленники. Оба, естественно, выводили идеальное из материального, но Ильенков из материальной (предметной) деятельности людей, а Лифшиц из самой природы. Для Ильенкова идеальное заключено «в самих предметах», как они созданы человеческим трудом (в этом он усматривал свое отличие от Гегеля, для которого идеальное – продукт исключительно духовной деятельности), для Лифшица идеальное создается самой природой. Но вопрос о связи идей и вещей за пределами материальной деятельности (например, в деятельности того же философа) повисал в воздухе. Не материальная же деятельность создает философские идеи. А вместе с ним повисал в воздухе и вопрос о происхождении идеологии. Как связаны друг с другом вещи (товары) и идеи, деньги и логика, которую Маркс называл «деньгами духа»? Хотя Лифшиц и Ильенков считали себя и были марксистами, они так и не вышли за пределы чисто философской постановки этого вопроса, как бы ее ни называть – онтогносеологией или диалектической логикой. Какая логика может объяснить происхождение идей (идеального) из вещей (материального)? Для самого Маркса связь между тем и другим существует в силу того, что в форме производства вещей и идей люди одновременно производят *свои общественные отношения*.

Здесь мы подходим к тому, что Маркс считал своим главным открытием. Что люди производят полезные для себя вещи – продукты питания, одежду, жилище, домашнюю утварь, орудия охоты и труда, знали задолго до Маркса, и в том не было никакого открытия. Маркс открыл способность труда производить не просто вещи, а отношения между людьми в форме вещей, т. е. самих людей как общественных существ. В письме к Анненкову от 1846 г., содержащем критику Прудона, Маркс писал: «Г-н Прудон очень хорошо понял, что люди производят сукно, холст, шелковые ткани, и не велика заслуга понять так мало! Но чего г-н Прудон не понял, так это того, что люди сообразно своим производительным силам производят также общественные отношения, при которых они производят сукно и холст»³.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. М., 1962. С. 408.

К этому Маркс добавляет: «Еще меньше понял г-н Прудон, что люди, производящие свои общественные отношения, соответственно своему материальному производству, создают также идеи и категории, то есть отвлеченные, идеальные выражения этих самых общественных отношений»⁴. Тем самым вещи и идеи возникают как прямое следствие способности людей производить свои общественные отношения, но в условиях, когда их труд получает отчужденную от них форму существования, т. е. совершается не по их, а по чужой воле.

В ситуации материального производства, движимого интересами не самих непосредственных производителей, а частных собственников на средства производства, люди производят свои отношения в форме отношения вещей (товаров), в «вещной форме», как бы скрывающей эти отношения от их глаз. Соответственно, в духовном производстве те же самые отношения воспроизводятся в форме уже не вещей, а идей, в идеальной форме. Сознание как «осознанное бытие», согласно Марксу, означает не отражение сознанием бытия, а существование бытия в осознанной форме, которую оно получает в процессе производства идей. Идея и есть отношение, как бы мысленно освобожденное от своей материально-вещественной оболочки, а идеология – способ «перевода» этого отношения с языка вещей на язык идей. «Отношения, – писали Маркс и Энгельс в “Немецкой идеологии”, – становятся в юриспруденции, политике и т. д. – в сознании – понятиями...»⁵. «Отношение для философов равнозначно идее. Они знают лишь отношение “Человека” к самому себе, и потому все реальные отношения становятся для них идеями»⁶. И еще четче: «...отношение, то, что философы называют идеей...»⁷.

Любое общественное отношение, коль скоро оно отчуждено от человека, от него прямо не зависит, получает в сознании форму идеи, разумеется, не только философской. Характер этой идеи прямо зависит от типа заключенного в них отношения. Отношение непосредственно личной зависимости на ранних этапах истории (рабство, крепостничество) и отношение личной свободы при сохранении вещной зависимости при капитализме предстают в разных идеологических обликах. Классическая философия Нового времени – это идеология периода освобождения индивида от всех форм его личной зависимости при сохранении его вещной зависимости от тех, кто на правах частного собственника владеет основными средствами производства. Эпитет «буржуазная» в отношении этой философии в этом смысле вполне оправдан. Она и есть идеология буржуазного, или гражданского, общества, базовые отношения которого возводятся ею в ранг господствующих идей своего времени.

Переход от Средневековья к Новому времени сопровождался, как известно, вторым рождением европейской философии (первое состоялось во времена греческой античности), положившем начало всем основным идеологиям того времени. Каждая из них содержала в себе определенный «проект модерны», свое видение желаемого будущего. Если родившийся в эпоху Возрождения гуманизм получил свое продолжение в идее коммунизма (Маркс называл коммунизм «практическим гуманизмом»), то философия английского, а затем французского Просвещения сформировала идеологию либерализма и отчасти утопического социализма, а философия романтизма во многом

⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 409.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 76.

⁶ Там же. С. 64.

⁷ Там же.

повлияла на идеологию консерватизма. Нельзя не заметить прямой связи классической философии с основными идеологиями послереволюционной эпохи. Само расхождение между гуманистами, просветителями и романтиками в оценке рождавшегося нового общества послужило источником появления этих идеологий.

По замечанию И. Валлерстайна, уже три великие классические идеологии Нового времени – консерватизм, либерализм и социализм, – ставшие своеобразной реакцией на последствия Французской революции, свое главное отличие друг от друга видели в том, «против кого они выступают»⁸. Только наличие противника придавало им характер идеологии – классово спланивающей и объединяющей идеи. Консерваторы пытались минимизировать, смягчить последствия Французской революции, либералы принимали их целиком и полностью, социалисты отвергали в силу отсутствия подлинного равенства и социальной справедливости. Если в эпоху Средневековья философия еще находилась во власти религиозного культа, то в процессе становления буржуазного общества она претендует на роль его главной идеологической легитимации. И только радикальное отрицание буржуазного общества со стороны левых сил попыталось придать этому отрицанию характер уже не идеологии, а науки.

В наше время, как пишет тот же Валлерстайн, в результате структурного кризиса капиталистической мироэкономики и ее перехода в какое-то новое качество, сравнимого с крупной «бифуркацией» с неопределенным исходом, – судьба этих идеологий, уже сейчас заметно сблизившихся между собой, оказывается под вопросом. Возможно, им на смену придет какая-то новая идеология или целая серия разных идеологий. «Мы не можем прогнозировать мировоззрение (мировоззрения) системы (систем), которая возникнет на развалинах нынешней. Мы не можем сейчас вести речь о тех идеологиях, которые возникнут, или о том, какими они будут, если они будут вообще»⁹.

И после крушения капитализма Валлерстайн не исключает сохранения между людьми идеологических перегородок. Число идеологий разного уровня, активности и направленности явно возрастает в наше время, что свидетельствует об усложняющейся дифференциации современного мира по разным основаниям. Классификация и характеристика этих идеологий не входит в нашу задачу. Но напрашивается вывод: говорить о конце идеологии в наше время явно преждевременно. Иное дело, что они обретают новое качество по сравнению с тем, чем были раньше. Как правило, классическими. В большинстве своем они уже не так привержены идее индивидуальной свободы, что как раз и свидетельствует о разрыве идеологии с философской классикой.

В ситуации происходящей ныне трансформации буржуазного общества в какое-то новое качество, о чем пишет Валлерстайн, философы как бы уступили свою роль идеологов представителям других профессий – политологам, геополитикам, социальным программистам и пр., а то и просто журналистам и публицистам. Похоже, не философия, а именно идеология, правда, совсем иного качества, вышла победителем. Борьба идей все более сменяется борьбой компроматов, когда бьют уже не по идеям, а по лицам, на смену идеологам пришли пропагандисты, политтехнологи, имиджмейкеры, специалисты по пиару и пр. Голосуют (если вообще голосуют) уже не умом и даже не сердцем, а глазами. Возможно, для современного человека философия, как считают многие философы, вообще утратила какой-либо общественный смысл.

⁸ Валлерстайн И. После либерализма. М., 2003. С. 79.

⁹ Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001. С. 25.

Но чем реально может быть философия в сложившейся ситуации? Провозгласив когда-то своей главной целью (идеей) духовную и правовую свободу индивида (на чем, собственно, и строилась вся классика), она так и не нашла пути его освобождения от вещной зависимости в мире капитала. В итоге свобода каждого в обществе так и осталась всего лишь философской идеей, весьма далекой от экономической реальности. Наступила эпоха «кризиса классической философии». Любые попытки ее продолжения или возрождения, о чем, как я понял, мечтает Эрих Юрьевич, не встречают отклика в мире вневличных и технически высокоразвитых социальных институтов. Теперь свободу предпочитают искать не в рационально организованном социуме, а за его пределами – в потаенных глубинах человеческой экзистенции.

У меня нет здесь возможности дать исчерпывающую характеристику постклассической философии. На мой взгляд, в своей значительной части она демонстрирует отказ от создания какой-либо новой идеологии, обращенной к конкретному классу или партии (при всей возможной политической ангажированности ее авторов), претендуя, скорее, на роль некоторой разновидности интеллектуального чтения для узкого круга потребителей. Свое предназначение подобная литература видит теперь в философской саморефлексии ее авторов, рассчитанной на читательский спрос без сколько-нибудь четкого социального адреса. Каждый волен искать для себя философию по своему вкусу и разумению, что, конечно, расходится с попытками классической философии придать своим выводам и обобщениям характер общезначимой истины. Сегодня каждый сам себе философ, а ныне существующая профессиональная философия все более обретает камерный вид мысленного эксперимента интеллектуала-одиночки, сближаясь в чем-то с элитарным искусством и литературой. Какая философия может претендовать сегодня на роль мобилизующей идеологии нашего времени, способной сплотить вокруг себя достаточно большое число людей?

Разумеется, никакие идеи сами по себе не могут заменить людям реальной жизни. Но можно ли обойтись вообще без идей? Маркс отвергал любую форму фетишизма – не только товарного, но и идейного, наделяющего идеи видимостью самостоятельной жизни. Власть абстрактных идей (т. е. выраженных в них общественных отношений) над человеком и есть идеология в точном смысле этого слова. Покончить с ней можно только одним путем – передав эту власть самим людям. Но как это сделать? Маркс, конечно, ошибся в своем прогнозе конца философии после Гегеля. Но постклассическая философия, пытаясь наметить новые пути человеческой эмансипации в мире современной цивилизации, так и не достигла того уровня идеологического влияния на общество, который бы присущ классической философии. Поколебать веру в силу идей той же эпохи Просвещения ей удалось, но сменить их на более влиятельную идеологическую систему у нее не получилось. В итоге постклассическая философия утратила роль главного «властителя дум» своего времени, уступив ее тем, кто далек от всякой философии. Идеология в наше время, похоже, уже не нуждается ни в какой философии. Но в таком качестве она становится носителем идеи не индивидуальной свободы, а власти над людьми государства, корпорации или какой-то иной общности – этнической, религиозной, геополитической и пр.

Идеология может окончательно исчезнуть, как уже говорилось, под воздействием не просто ее научной и тем более философской, но ее практической критики, критики делом, освобождающей людей от их вещной зависимости в рабочее время. Последнее становится возможным в результате превращения

основного времени их жизни в свободное время, которое Маркс называл подлинным «царством свободы», находящимся «по ту сторону материального производства». На смену «абстрактным индивидам», живущим под властью идей, приходит «свободная индивидуальность», не нуждающаяся ни в какой возвышающейся над ней идеологии. Свободное время превращает идеи в то, чем они являются по своей сути – в отношения самих людей, способных общаться друг с другом в меру своих природных дарований и лично усвоенной культуры. Свободен ведь не тот, кто просто исповедует идею свободы, но кто реально может свободно избирать свой образ жизни и форму общения с другими людьми. На смену всего лишь «осознанному бытию» приходит сознательное бытие.

Освобождение человека от власти идеологии посредством перехода к свободному времени может показаться не менее утопическим решением данной проблемы (при всем желании Маркса представить это решение как строго научный вывод), чем желание устранить идеологию путем ее чисто философской критики. В отличие, однако, от этой критики свободное время позволяет человеку реально преодолеть отчужденный характер своих общественных отношений, превратить их в отношения самих людей и тем самым навсегда покончить с их существованием лишь в форме вещей или идей. Концом идеологии, с этой точки зрения, может быть, следовательно, не философия, якобы призванная заменить ее собой, и даже не сама по себе наука, а такая общественная система, в которой время человеческой жизни принадлежит самому человеку, живущему в нем, и которым он может распоряжаться по собственному усмотрению. Иными словами, власти идей над человеком может противостоять только свобода человеческих отношений.

Список литературы

Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / Пер. с англ. П.М. Кудюкина под ред. Б.Ю. Кагарлицкого. СПб.: Университетская книга, 2001. 416 с.

Валлерстайн И. После либерализма / Пер. с англ. М.М. Гурвица, П.М. Кудюкина и П.В. Феденко под ред. Б. Ю. Кагарлицкого. М.: Едиториал УРСС, 2003. 256 с.

Манхейм К. Идеология и утопия / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Манхейм К.* Диагноз нашего времени. М.: Юристъ, 1994. С. 7–276.

Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1955–1981.

Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. I // *Философский журнал.* 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.

Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. II // *Философский журнал.* 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

Philosophy as ideology

Vadim M. Mezhuiev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: rushist@iph.ras.ru

This is an elaborated version of the paper read at the RAS Institute of Philosophy general seminar and attempting to demonstrate that philosophy, alongside with religion, morals, law, etc., directly belongs to ideology, the latter being understood as the world of ideas,

or a system of alienated and ideally represented social relations of man. The idea that man as a rational being is by nature free from any form of personal dependence has been fundamental in Classical Western philosophy ever since its origins in antiquity; during the Modern period, with the advent of ‘bourgeois (or civil) society’, it gradually became universally adopted. (The term ‘bourgeois philosophy’, often applied to the thinking of this period, seems perfectly justified in this sense.) This idea lies at the heart of all classical Modern Age ideologies, i.e. conservatism, liberalism and socialism, all of which survive to this day, even if in somewhat modified versions. But what can philosophy be outside bourgeois society? For Marx, to take his example, the end of the bourgeois era would immediately mean the end of ideology and, along with it, of all philosophy which is doomed to be superseded by science. From this point of view, it is science that the critique of ideology belongs to, not philosophy. In reality, however, this kind of critique, contrary to Marx’s prediction, proved to be not the end of philosophy but rather its transformation into a new quality, that of postclassical philosophy which is as remote from science as it is from ideology. Present-day ideologies in most cases have lost any connection with the idea of individual freedom as it was cultivated in philosophy. One is inclined to look for its legitimation into the depths of one’s own existence, outside the limits of reason and society of any kind. Philosophy, on the other hand, tends to assume the role of intellectual intercourse between private persons, which remains unattached to any socially significant ideology. Philosophy thus becomes, as it were, every single one’s personal ideology or serves the same function for a close group of friends.

Keywords: philosophy, ideology, science, critique, freedom, practice, spiritual production, idea, social relations, leisure

References

Mannheim, K. “Ideologiya i utopiya” [Ideology and Utopia], trans. by M. Levina, in: K. Mannheim, *Diagnoz nashego vremeni* [Diagnosis of Our Time]. Moscow: Yurist Publ., 1994, pp. 7–276. (In Russian)

Marx, K. & Engels, F. *Selected works*, 50 Vols. Moscow: Politizdat Publ., 1955–1981. (In Russian)

Solov’ev, E. “Filosofiya kak kritika ideologii” [Philosophy as critique of ideologies], Pt. I, *Filosofskii zhurnal*, 2016, Vol. 9, No. 4, pp. 5–17. (In Russian)

Solov’ev, E. “Filosofiya kak kritika ideologii” [Philosophy as critique of ideologies], Pt. II, *Filosofskii zhurnal*, 2017, Vol. 10, No. 3, pp. 5–31. (In Russian)

Wallerstein, I. *Analiz mirovykh sistem i situatsiya v sovremennom mire* [World-Systems Analysis and the Modern World situation], trans. by P. Kudyukin; ed. by B. Kagarlitskii, St.Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2001. 416 pp. (In Russian)

Wallerstein, I. *Posle liberalizma* [After Liberalism], trans. by M. Gurvits, P. Kudyukin and P. Fedenko; ed. by B. Kagarlitskii. Moscow: URSS Publ, 2003. 256 pp. (In Russian)

“РАЗДРАЖЕНИЕ ТЕОРИЕЙ ОЗНАЧАЕТ НЕТЕРПИМОСТЬ К МЫСЛИ”

Интервью с Раффаэле Мирелли

Раффаэле Мирелли – PhD, профессор философии, основатель и директор фестиваля “The International Festival of Philosophy – La Filosofia, il Castello e la Torre”. Italy, 80077, Ischia (Na), Via Spalatriello 31; e-mail: mirelliraffaele@gmail.com

От редакции

Этой осенью (23 сентября – 1 октября) вот уже в третий раз на юге Италии на острове Искья проходил Международный философский фестиваль «Философия, замок, башня»¹, название которому было дано его организаторами в честь символов места проведения мероприятия – Арагонского замка и Башни Гевара – средневековых памятников, построенных на фундаменте античных крепостных сооружений. Тема фестиваля этого года – «Ценности: постоянство и изменчивость», встречи предыдущих двух лет были посвящены обсуждению тем: «Что такое философия?» и «Отношения и медиация». Проходящий в формате профессиональной философской дискуссии, но при этом свободный и открытый для публики (каждый желающий может прийти, послушать выступления и поделиться своим мнением) фестиваль, как заявляют его организаторы, имеет в первую очередь своей целью формирование образа философа, не замкнутого внутри узкой академической сферы, но, напротив, выходящего в иное, неакадемическое пространство, вовлеченного в общественную жизнь и оказывающего существенное влияние на нее.

На философов-интеллектуалов возложена миссия быть связующим звеном между «теорией» и социальной сферой: они ответственны за инициирование и поддержание социально значимых дискуссий, благодаря которым они имеют возможность выступать в роли проводников новых идей в публичном пространстве. Не теряя представления о своей способности ошибаться и, очевидно, не дожидаясь, пока спросят их экспертного мнения, они должны, как пишет Ю. Хабермас, «иметь мужество заявлять о своей нормативной позиции и иметь фантазию для изобретения интересных перспектив»². Обладая определенного рода тревожной чувствительностью и в каком-то смысле провидя изменения и нарушения в том, что остальные считают обычным делом, они обязаны действовать доступными им способами, а именно средствами публичного дискурса, и делать это наряду со своими основными занятиями³.

¹ Фестиваль организуется при поддержке Культурной ассоциации InSophia совместно с Центром международных исследований Университета Палермо, Департаментом визуальных исследований Университета Торонто Mississauga, Ассоциацией Napoli Filosofica, Объединением им. Ж. Садуля и FISP (Международной ассоциацией философских обществ).

² Хабермас Ю. Ах, Европа. Небольшие политические сочинения, XI. М., 2012. С. 68.

³ См.: *Сосна Н.Н.* Неспрошенные: интеллектуалы и медиа // Моск. книж. журн. 2012. Окт. URL: <http://morebo.ru/tema/segodnja/item/1348477640036> (дата обращения: 11.10.2017).

Публикуемое ниже интервью с основателем и директором фестиваля «Философия, замок, башня» Р. Мирелли – пример дополнительной активности, при помощи которой «теория» в самом общем смысле этого слова может входить в поле общественных дискуссий.

* * *

Ф.Ж.: *Влияние интеллектуалов на современную общественную жизнь снова может быть поставлено под сомнение, и в России все чаще идут споры о том, как интеллектуалы вообще и философы в частности могут действовать в публичном пространстве. Здесь много вопросов, в том числе технического характера, связанных с оценкой интеллектуального труда, проведением экспертиз и так далее. Поэтому было бы интересно узнать у Вас, как возникла идея вашего фестиваля, в каких обстоятельствах? Расскажите об этом, пожалуйста.*

Р.М.: Международный фестиваль философии на острове Искья «Философия, замок, башня» (The International Festival of Philosophy – La Filosofia, il Castello e la Torre) возник из стремления сформировать новый образ философа – деятельного участника жизни современного общества, порождающего новые смыслы на благо процветания полиса, государства. Основная его цель состоит в том, чтобы способствовать развитию критического мышления и высокого нравственного сознания у всех участников публичной сферы, включая самых молодых, начиная с них.

Этот фестиваль – уникальное событие среди множества мероприятий, имеющих отношение к философии в международном масштабе. По форме это конференция, но проходит она открыто для публики, чтобы философы могли оценить себя в непосредственном общении с теми, кто приходит их слушать, а значит, здесь рождаются и проходят проверку новые методы и новые выразительные формы, а также новые подходы к профессии.

Фестиваль задумывался как место встречи людей с самой разной профессиональной идентификацией, вышедших из философской среды. И одна из важнейших задач – переосмыслить отношение к профессиональному занятию философией, найти новые способы задействовать тех, кто получает философское образование. Должен отметить, что фестиваль находит поддержку среди все большего числа университетов, стремящихся способствовать дальнейшему развитию своих выпускников.

Замок и Башня Гевара символически указывают на философа, замкнутого на своей академической работе. Философия сегодня нуждается во взаимодействии и взаимном обмене с другими отраслями и формами знания. Ведь долг философа – действовать в публичном пространстве, и такое понимание полностью согласуется со сложившейся гуманистической традицией, которая по-прежнему живет в самом сердце итальянской и европейской культуры.

Ф.Ж.: *В настоящее время все более широкое распространение получают альтернативные традиционным, академическим, формы занятия⁴, в том числе и философией, – публичные чтения, летние и зимние школы,*

⁴ Так, например, профессор Ирит Рогофф из Великобритании выступает за то, чтобы «академия» как пространство для проведения исследований способствовала формированию таких существенно значимых принципов, которые могли бы быть использованы где-то еще и применимы к существующим институтам: чтобы университет, школа, музей могли выйти за рамки своих нынешних функций. Она стала участником проекта «Академия» против

самоорганизующиеся «ридинг-группы»⁵ и так далее. Их участники часто принадлежат к разным возрастным и социальным группам, имеют разные профессиональные позиции, при этом приветствуется, если часть из них учится, а часть уже занята преподаванием; иногда это достаточно стихийно возникающие «снизу» собрания, иногда – регулярные семинары, которые находят поддержку различных фондов и организаций, государственных или частных. Некоторые американские исследователи полагают, что немалую роль в возникновении этих альтернативных форм, а также в том, как они выглядят сегодня, сыграл запуск первого искусственного спутника Советским Союзом: серьезная обеспокоенность наличием научных ресурсов для участия в космической гонке в 1950–1960-х гг. привела к поиску новых путей в развитии образования, прежде всего в области математики и точных наук. И летние школы стали играть существенную роль в этом процессе: здесь студентам предлагалось наращивать свои знания и навыки, включаясь в процесс более интенсивного обучения за счет дополнения основной программы университетов курсами во внеучебное время. Федеральные фонды поддерживали программы ускоренного обучения математике, многие из которых применялись в рамках летних школ. Ваше мероприятие отчасти следует логике экстракалендарных мероприятий (календарь которых когда-то зависел от дат начала сезона обучения в университетах), оно, с одной стороны, ориентировано на регулярное проведение, но, с другой стороны, представляется более демократическим. Как бы Вы определили тот режим взаимодействия участников друг с другом и с публикой, на который вы ориентируетесь: трансдисциплинарный, межкакадемический?

Р.М.: Организаторы фестиваля видят свою миссию в том, чтобы предложить новый, альтернативный путь академических и внеакадемических обменов: философия должна быть переосмыслена как «наука вероятного» среди прочих наук; надо признать, что сфера «вероятного» обладает огромным значением для человека. Философия в известном смысле старше науки, но это не означает, что она непременно важнее иных отраслей знания. Как бы то ни было, философия в немалой мере утратила свой авторитет в глазах людей. Некоторые мыслители прошлого полагали, что философия по-настоящему заявляет свои права, когда общество достигает должного уровня богатства, из чего можно сделать вывод о том, что сама по себе философия никогда не станет основным родом занятий для человечества. И вот с этим я не могу согласиться. Чтобы поправить сегодняшнюю ситуацию, когда философия не вызывает отклика у большинства людей, нужно перестать считать, что философия – это то, с чем имеют дело только профессиональные философы. Задача философии в наше время – как для профессионалов в этой области, так и для тех, кто ей интересуется, – состоит в утверждении критического взгляда на общественную жизнь.

Этические задачи должны стать существенно более значимыми в обществе, которое из-за своей огромной инерции как будто позволяет нам знать все, но, однако, ничего по-настоящему. Поэтому я бы ответил на Ваш вопрос

профессионализации, технократизации и приватизации учреждений, а также культуры непрерывного мониторинга и ориентированности на результат, характерной для высшего образования в результате Болонского процесса. См.: А.С.А.Д.Е.М.У. Eindhoven, 2006 (здесь и далее примеч. Н.Н. Сосны).

⁵ Часто можно встретить суждения об «образовательном повороте» в окружающих нас практиках (например, Salon Discussion: “You Talkin’ to Me? Why Art Is Turning to Education”. The Institute of Contemporary Arts, London, 2008), а также о понятиях «производство знания», «исследование», «образование», «незамкнутое производство» и «педагогика самоорганизующегося типа».

так: наш фестиваль не столько «трансакадемичен» или «трансдисциплинарен», сколько воплощает движение на пограничье всех наук. Философия набирает силу, когда объединяет все области человеческой деятельности, когда она, в полном сознании ограниченности человека, совершает рывок к преодолению этих границ и вырывается в беспредельное пространство (где до сих пор парит тот самый первый спутник). Философия помогает нам держаться собственных границ. Нам нужны эти границы, чтобы преодолеть их, чтобы относиться к нашим целям без крайней серьезности, чтобы не принимать нашу идентичность за нечто божественное.

Ф.Ж.: *Еще один вопрос, на этот раз касающийся распространения медиатехнологий. Каково, на Ваш взгляд, характерное для Фестиваля соотношение «современности» технологий, позволяющих посетителю-участнику, принадлежит он академической среде или нет, располагать целым офисом, помещающимся в его мобильном телефоне, и гораздо более медленным временем⁶ существования аутентичных для этого места объектов, вроде Башни, возрастом около пятисот лет, которую открывают специально для организуемого Вами мероприятия, но даже в этом исключительном случае не позволяя использовать экраны и видеопроекции (что кажется идеальным условием для медиаархеологов, покидающих Facebook⁷)?*

Р.М.: Я бы сказал, что наше намерение состоит в том, чтобы дать слово самим словам и силу памяти – воспоминаниям: интернет – это полезный источник принесенного «из-за бугра» знания (knowl-“edge”), но с ним связан риск утраты нашей способности помнить вещи, ибо в действительности мы часто подменяем интернетом нашу память. Места с долгой и богатой историей, такие как Башня Гевара и Арагонский замок, дарят нам новые возможности для исследования нашей памяти, воспоминаний, идентичности. Здесь возникла первая греческая колония в Средиземноморье (775 до н. э.), так что мы предлагаем старомодное место для разговора, где встречаются старомодные авторы для бесед о положении дел в настоящем. В одном из залов рядом с Башней допустимы обычные, привычные для современной аудитории презентации, подготовленные в power point или в какой-то другой программе для людей, речи которых это помогает. Что касается нас, то мы предпочитаем пользоваться словами – что-то вроде стимуляции для умов.

Ф.Ж.: *Сегодня, в эпоху глобализационных процессов, посягающих на особенное, локальное, кажется очень важным отстаивать ценность места. Ваш фестиваль начался во вполне определенном месте с богатым наследием, и, очевидно, не собирается его покидать, тогда как нередко организаторы альтернативных форм образования «выстраивают цепь событий» в том числе и через цепи городов, в которых проводятся эти мероприятия, слегка окрашенные в тона edutainment. Может быть, по-своему это и неплохо, и виллы Италии, которые часто выбираются менеджерами для организации международных летних школ или бизнес-собраний, получают дополнительные средства как исторические памятники, даже если первоначальная интенция организаторов не удерживает в фокусе внимания историю конкрет-*

⁶ См., например: Zielinski Z. Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means. Camb.; L., 2006.

⁷ См.: Lovink G. What Is the Social in Social Media? // e-flux. Journal #40 – December 2012. URL: <http://www.e-flux.com/journal/40/60272/what-is-the-social-in-social-media/> (дата обращения: 21.04.2017).

ного комплекса строений и его «место». Скажите, пожалуйста, есть ли у Вас уже представление о дальнейшей истории Вашего фестиваля или этот вопрос пока еще несвоевременен?

Р.М.: История Международного фестиваля философии – дело будущего, сейчас мы в большей степени заняты организацией. Места, которые мы выбираем, рассказывают нам о наших корнях, о происхождении нашей идентичности. Замок, башня Гевара – это удивительные места, в которых история становится зримой в свете дня и ощущается в настоящем. Важно понять, откуда мы и в каком направлении хотели бы двигаться. История – это следующий вопрос, и об этом мы тоже хотели бы узнать. Места же прекрасны тем, что возвращают нам нашу идентичность. Однако не следует из различия в наших идентичностях строить пограничные стены на территории человеческих взаимоотношений.

Ф.Ж.: В каком отношении специфика выбранной сферы исследований, а именно философии, влияет на формат фестиваля? Сегодня нередко высказываются подозрения в адрес философии, иногда сопровождаемые нескрываемым раздражением к «теории»; иные критики утверждают, что философские вопросы – не более, чем ребус. Что Вы об этом думаете?

Р.М.: Эти вопросы и утверждения не имеют смысла, если за ними нет поиска. Ведь едва ли на них возможен один-единственный ответ: философия может как способствовать развитию фестиваля, так и привести его в тупик. Очень многое зависит от нашей способности устанавливать связи между представителями разных стран, которых объединяют одни и те же цели. Мы должны рассматривать философию как то, что дает шанс изменять реальность. Европе, например, в современных политических условиях философия нужна как никогда. Раздражение теорией означает нетерпимость к мысли, а мыслить – значит дать себе время. А что вообще имеет смысл? Искать – значит продвигаться к смыслу, смыслу, раскрывающемуся в значении.

Ф.Ж.: Что для Вас означает включенность философии в публичную сферу? Что приносят с собой дискуссии, собрания? Писатель Э. Глиссан⁸ предложил в свое время использовать понятие *mondialité* для того, чтобы описывать нередкую для сегодняшней литературы и философии ситуацию, когда значимые фигуры приходят с периферии, появляются из ниши, с «запасных полей» мировых потоков распределения, когда собравшиеся «здесь» – те, кто пришел «издалека», приносят свое знание, полученное «там», «сюда». Как бы Вы это прокомментировали?

Р.М.: Я позволил себе каламбур с английским словом «знание»: обладать знанием (knowl-edge) значит доставить себя самого или нечто «из-за бугра» (edge)⁹. Различия между нами – это расстояние, нас отделяющее друг от друга, а расстояние – это граница, рубеж, который мы либо способны преодолеть, либо нет. Способность эта зависит от того, есть ли у нас воля к движению или к тому, чтобы в чем-то укорениться. Знание должно открывать перед нами возможность улучшить себя и сделать мир лучшим местом для всех. Как много различий привносится в этот мир? Как много различий, существующих в нашем сознании, надлежит предать забвению? Миссия философии – дать нам знание о том, как нам быть, как быть людьми и, прежде всего, как понять связь, соединяющую нас с миром, с нашими семьями, с нашими

⁸ См.: Glissant E. Poetics of Relation. Ann Arbor, 2010.

⁹ Речь идет о горном хребте как исторической границе между культурами. – Примеч. пер.

любимыми, с врагами, с нашим временем. Философия означает «любовь к мудрости», мудрец же тот, кто знает, что связывает всех нас; однако тот, кто желает включиться в эту связь, не может быть мудр.

Ф.Ж.: *Сейчас вы разрабатываете программу очередного фестиваля. Как Вам видятся изменения в его развитии?*

Р.М.: Тема фестиваля в этом году «Ценности: постоянство и изменчивость». Мы начинали с того, «что такое философия», «какова роль философа», затем говорили об «отношениях» и «медиации». Философы лучше, чем кто-либо еще, способны налаживать коммуникацию, соединяя между собой различное; они могут быть посредниками, переводчиками разных культур, трансляторами разных способов жизни. В этом смысле логично продолжить наши дискуссии обсуждением проблемы ценностей как элемента, связывающего теорию с практикой, как того, что позволяет установить связь между ними – или же ее отсутствие. Это важно сейчас, когда демографические и технические изменения трансформируют общества, где необходимо задуматься о тех ценностях, которые направляют нашу практическую жизнь, регулируют мораль. Вызывает беспокойство и определенный разрыв между теорией и реальностью: у нас есть модели и ценности, но можем ли мы с уверенностью утверждать, что они эффективно функционируют в области социального? Объединяя одних, ценности генерируют антагонистические противостояния и ненависть к другим, к тем, кого мы считаем врагами. Возможно, пришло время задаться вопросом, направляют ли ценности наше существование или они – всего лишь извинение, которое мы принимаем для оправдания наших действий в мире?

Как на эти вопросы отвечают жители городов? Мы готовим кампанию взаимодействия с населением, нацеленную на проблемы, касающиеся каждого, – они касаются пространства (города), в котором мы существуем. Мы будем работать с этими темами для того, чтобы поместить ответы на постерах, которые собираемся развесить на улицах. Подобные кампании пройдут и в других городах нашей страны. Так мы сумеем построить цепочку, некий формат, удобный для воспроизведения на новом месте, новый путь для образования граждан. Мы стремимся изменить положение вещей, изменить наш общий взгляд на то, как нам жить вместе. Нам дано время лишь на то, чтобы проследить контуры своего времени. Если мы сумеем оставить след позади себя, у кого-то появится шанс пойти за нами и не потеряться.

Беседовала *Н.Н. Сосна*

Перевод с английского *Ю.Г. Россиус*

Список литературы

Сосна Н.Н. Неспрошенные: интеллектуалы и медиа // Моск. книж. журн. 2012. Окт. URL: <http://morebo.ru/tema/segodnja/item/1348477640036> (дата обращения: 11.10.2017).

Хабермас Ю. Ах, Европа. Небольшие политические сочинения, XI / Пер. с нем. Б.М. Скуратова. М.: Весь мир, 2012. 160 с.

A.C.A.D.E.M.Y. / Ed. by A. Nollert, I. Rogoff, B. de Baere, Y. Dziewior, Ch. Esche, K. Niemann and D. Roelstraete. Eindhoven: Van Abbemuseum, 2006. 280 p.

Glissant E. Poetics of Relation. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010. 226 p.

Lovink G. What Is the Social in Social Media? // e-flux. Journal #40 – December 2012. URL: <http://www.e-flux.com/journal/40/60272/what-is-the-social-in-social-media/> (дата обращения: 21.04.2017).

Zielinski Z. *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*. Camb.; L.: The MIT Press, 2006. 375 p.

“Intolerance to theories means to be intolerant against thinking”

Raffaele Mirelli

PhD, director and originator of “The International Festival of Philosophy – La Filosofia, il Castello e la Torre”. Via Spalatriello 31, 80077, Ischia (Na), Italy; e-mail: mirelliraffaele@gmail.com

References

- Glissant, E. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2010. 226 pp.
- Habermas, J. *Akh, Evropa: nebol'shie politicheskie sochineniya*, XI [Ach, Europa. Kleine politische Schriften, XI], trans. by B. Skuratov. Moscow: Ves' mir Publ., 2012. 160 pp. (In Russian)
- Lovink, G. “What Is the Social in Social Media?”, *e-flux. Journal* #40 – December 2012 [<http://www.e-flux.com/journal/40/60272/what-is-the-social-in-social-media/>, accessed on 21.04.2017].
- Nollert, A., Rogoff, I., de Baere, B., Dziewior, Y., Esche, Ch., Niemann, K. & Roelstraete, D. (eds.) *A.C.A.D.E.M.Y.* Eindhoven: Van Abbemuseum, 2006. 280 pp.
- Sosna, N. “Nesproshennyye: intellektualy i media” [The unquestioned: intellectuals and the media], *Moscow Review of Books*, 2012, October [<http://morebo.ru/tema/segodnja/item/1348477640036>, accessed on 11.10 2017]. (In Russian)
- Zielinski, Z. *Deep Time of the Media: Toward an Archaeology of Hearing and Seeing by Technical Means*. Cambridge; London: The MIT Press, 2006. 375 pp.

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2017. Том 10. Номер 4

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: *ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.*

Главный редактор: *А.В. Смирнов*
Зам. главного редактора: *Н.Н. Сосна*
Ответственный секретарь: *Ю.Г. Россиус*
Редактор: *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*
Технический редактор: *Ю.А. Аношина*
Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 07.12.17.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman
Усл. печ. л. 12,00. Уч.-изд. л. 15,38. Тираж 1 000 экз. Заказ № 26

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала: <https://pj.iph.ras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в форматах MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество автора;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
 - адрес электронной почты автора.
 2. Название статьи;
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:
 1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
 2. и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);

- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (имя, отчество и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя, отчество и фамилия автора, аффилиация автора, аннотация, ключевые слова, «References»).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph_j/guide
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
- Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
- Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318. Тел.: +7 (495) 697–66–01; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru; сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России. Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России» или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>