

## **Отечественная философия XIX-XXI вв. в интеллектуальном пространстве Запада: критика, рецепция, диалог**

Монография подготовлена при поддержке гранта РНФ «Отечественная философия XIX– XXI вв. в интеллектуальном пространстве Запада: критика, рецепция, диалог» (№ 19–18–00100).

14,4 а.л.

Научные рецензенты:

Порус В.Н. – ординарный профессор НИУ ВШЭ

Сидорин В. В. – Зав. сектором истории русской философии ИФРАН

## Содержание

1. Климова С.М.	Введение. К постановке проблемы	
2. Майданский М.А.	Глава 1. Европейская философия и русская интеллигенция: полемический диалог	
3. Климова С.М.	Глава 2. Ф.М. Достоевский и западная традиция: случай Л. Витгенштейна	
4. Климова С.М.	Глава 3. Л.Н. Толстой на пути к христианскому анархизму	
5. Тинус Н.Н.	Глава 4. Политические аспекты отечественной мысли и ее вклад в либертарную самокритику Запада §1. Русский анархизм и критическая мысль на Западе: экология, война, кризис воображения §2. Выготский и Бахтин в фокусе западноевропейской политической теории: индивид, психика, речь	
6. Бессчетнова Е.В.	Глава 5. Вл. С. Соловьёв в диалоге с католическим миром §1. Католический интегрзм contra «соловьёвский модернизм» (по материалам фонда Умберто Бениньи).	
7. Гаспарян Д.Э.	Глава 6. Пути рецепции наследия М.М. Бахтина в западном бахтиноведении: от «Arts&Humanities» к «Social Studies»	
8. Хан Е. В.	Глава 7. Герменевтические проекты «феноменологического просвещения» начала 1990–х годов: В.В. Биbihин и В.А. Подорога	
9. Приложение		

## Введение К постановке проблемы

«Друг друга отражают зеркала,  
Взаимно искажая отраженья»  
(Вяч. Иванов).

### I

В 2002 году в журнале *Dickensian* некая Стефани Харви<sup>1</sup>, написала небольшую статью о встрече Диккенса и Достоевского в 1862 году в Лондоне. «Встреча» оказалась каверзной мистификацией английского историка – Арнольда (Стефани) Харви, который несколько лет ловко морочил европейских ученых, занимаясь фальсификацией гуманитариев. Всего за несколько лет сведения о беседе Диккенса и Достоевского проникли в монографии ведущих западных исследователей Диккенса. Однако, в Америке оказалось много великолепных славистов и знатоков Достоевского, на что мистификатор явно не рассчитывал. Обман был раскрыт, когда *The New York Times* написал в 2011 году опровержение о мнимой встрече двух великих писателей. Этот случай наглядно демонстрирует не только ироническое отношение к академической науке на Западе, но и весьма серьезное и профессиональное отношение к русским именам.

Между тем, уже несколько столетий устойчивой остается идея маргинальности<sup>2</sup> русской философии на Западе, извечной русской зависимости от ее интеллектуального основания, в том числе, в самой русской мысли. Бесконечный поиск философского самоопределения, постоянный «прорыв» философского знания к мировоззрению и идеологии, перманентное обсуждение и поиск некой «русской идеи» маргинализировали ее статус в мировой философии почти автоматически. Однако, маргинальность здесь не синоним отсталости, «потусторонней границы» или «интеллектуальной окрестности». Это вовсе не означает, что, находящаяся по «ту сторону» от западной и восточной нормативности мышления, русская философия принципиально отстранена от мира и негативно воспринимается в аксиологическом и этических контекстах. «Философ в провинции» – не сугубо русская метафора. Скорее, это спасительное состояние для свободного ума, «если выпало в Империи родиться»<sup>3</sup>. Русская мысль, в лице В. Розанова, Д. Мережковского, раннего В. Шкловского и др., предчувствуя наступающий постмодерн, четко очертила линию кризиса эпохи модерна,

<sup>1</sup> Подр.: *Naiman E. When Dickens met Dostoevsky // The Times Literary Supplement. 12 April 2013. N 5741. P.16-21*

<sup>2</sup> Алексей Грякалов это выразил в очень русском афоризме: «У мысли есть своя окрестность». См.: *Русская философия в современном мире: контексты актуальности. Материалы круглого стола. // Вопросы философии. 2017. №4.*

<sup>3</sup> «Если выпало в Империи родиться, лучше жить в глухой провинции у моря» (*И. Бродский*).

задолго до ее завершения. Магистральные векторы культуры все больше сдвигались к ее границам. Например, тот же Розанов стал инициатором концепции смерти автора значительно раньше Р. Барта или Ю. Кристевой. С другой стороны, Хайдеггер, например, удачно возрождает сократовскую беседу в условиях «проселочной дороги», сдвигая границы привычного философского дискурса с метафизики к экзистенциализму и феноменологии.

Бесконечный поиск философского самоопределения, постоянный выход на мировоззрение и идеологию, русскую идею принесли русской философии немного дивидендов в мире. Речь идет о ее существовании на «границах» гуманитарного знания: она всегда балансировала между литературоведением, историософией, теологией, социально-политическими исследованиями. Русская философия никогда не вписывалась в классические направления западной мысли: интуитивизм, рационализм, трансцендентализм, даже материализм и идеализм. Она редко создавала какие-то новые направления, значимые для Запада и Востока. Тем не менее, ни один серьезный исследователь не станет отрицать самобытности многих ее идей и подходов в современной философии культуры.

В тоже время, нет более значимых для западной культуры (в широком смысле) имен, чем имена Ф. М. Достоевского, Л.Н. Толстого или А.П. Чехова. Подлинная мысль не строится по национальному или корпоративному принципу. Поэтому, например, О. Уайлд, Д. Голсуорси, Т. Манн неоднократно признавали важность для себя имен Толстого и Достоевского. Знакомство с Достоевским повлияло на романы американских писателей Т. Драйзера, У. Фолкнера, Р. Райта и др. Р. Райт пишет своего «Подпольного человека» даже в названии «повторяя» своего русского визави. Влияние Достоевского на французский экзистенциализм также хорошо известно. Гораздо любопытнее проследить стихийно-феноменологические аспекты в его творчестве, связанные с специфическим анализом сознания-бытия как образного пространства его художественных миров. Самосознание героев его романов можно представить как своеобразную феноменологическую процедуру, в которой все внешние обстоятельства: «Россия», «Европа», «мир» заключены в скобки, а такие смыслообразы как «Бог», «Мир», «Иван-Царевич» – это продукты изменения «естественной установки» (Гуссерль) сознания героев с внешней реальности на внутренние переживания по поводу этой реальности. Как известно, Гуссерль стремится показать жизненный мир как нечто повседневное и изменчивое. В тоже время он говорит о нем как о чистом феномене сознания. Достоевский на примере своих героев показывает, как их подполье предстает и как чистое сознание и одновременно показывает их прорыв к реальной (живой) жизни, вне абсолютизации внутреннего мира сознания. Исследование Достоевского как феноменолога и философа<sup>1</sup> открывает нам

---

<sup>1</sup> *Scanlan J. P. Dostoevsky the Thinker. Ithaca: Cornell University Press, 2002. P. 32.*

мир внутренней общности русской мысли, воплощённой в художественном слове и в то же время находящейся в мейнстриме мировой философии. Известно, что Л. Витгенштейн также испытывал мощное влияние Толстого и Достоевского.<sup>1</sup> Современная западная критика<sup>2</sup> пытается уловить эту связь, опираясь на тексты австрийского мыслителя. Отечественная философия идет от обратного – от русских писателей, позволяя использовать русский язык литературы для понимания западной аналитической философии, этики и логики.

Интерес к русским идеям был весьма устойчив на протяжении всего XX века. И. Берлин<sup>3</sup> с огромным интересом относился и к русскому, и к западному Просвещению, а Л. Энгельштейн<sup>4</sup> десятилетиями пыталась ответить на вопрос: что же славянофильского было в славянофильской Империи. Оригинальной оптикой, «взглядом со стороны», стал анализ отечественной философии в работах известного западного исследователя русской философской культуры Эверта ван дер Звейрде<sup>5</sup>. Несмотря на любовь к русской мысли, прекрасное знание отечественной философии, автор уверен, что русская философия никогда не была и не будет популярна на Западе. Очевидно, это так, если под популярностью иметь в виду массовый бум (как сказали бы сейчас: хайп), наподобие сегодняшнего увлечения идеями американских аналитических философов в Европе и в России. Однако, трагическая современная геополитическая ситуация может парадоксальным образом, заставить интеллектуальную публику еще раз взглянуть на историю русской философии, уже «не со стороны», а в поисках имманентной логики случившихся мировых катаклизмов и антагонизмов. Этот парадокс хорошо описан самим Звейрде, которой в одном из интервью высказал важную мысль о зеркальности русской и западной философии. То, что русские пристально всматривались в Европу столетиями – известно хорошо. Но Звейрде дает совет и западной мысли более пристально всмотреться в свое «другое», в мир русской философии. Не может исключительно один мир быть виноват в трагедиях другого. Принцип Достоевского: «все за всех виноваты», как никогда важен для этизации современного политического дискурса и политического поступка, отказа от идеи абсолютного противостояния добра и зла, белого и черного. Пойми мы это раньше, возможно, сегодня мы не переживали бы так безнадежно-остро и трагично мировой кризис. За прошедший, с времен возникновения русской

---

<sup>1</sup> *Витгенштейн Л.* Дневники 1914–1916 гг. / Под общ. ред. В.А. Суровцева. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2018. 400 с.

<sup>2</sup> *Друри М.* Разговоры с Витгенштейном / Пер. В. Руднева // Логос. 1999. № 1. С. 131–150; *Pickford H.W.* Thinking with Tolstoy and Wittgenstein. Evanston: Northwestern University Press, 2016. 228 p.

<sup>3</sup> *Берлин И.* Философия свободы. Европа. М., Новое литературное обозрение. 2001

<sup>4</sup> *Engelstein L.* Slavophile Empire: Imperial Russia's Illiberal path. Cornell University Press, 2009.

<sup>5</sup> *Звейрде Э.* Взгляд со стороны на историю русской и советской философии. СПб: Алетейя, 2017

философии в середине XIX века период, случилось множество исторических и политических событий, философских открытий, связанных, в том числе, с интеллектуальной мобильностью, живой связью русской и западной мысли в XX веке. Следует заметить, что интерес вызывает не только классика. Парадоксальным образом, но идеи Вл. С. Соловьева, Л.И. Шестова, Н. Бердяева, М.М. Бахтина, Э.В. Ильенкова, М. К. Мамардашвили, В.А. Подороги и многих других давно уже находятся в обойме интересов самых разных философских школ и направлений Запада.

Историко-философский опыт «встречи» и зеркального взглядывания друг в друга различных культур становится аксиологическим основанием для некоторого оптимизма – веры в неизбежность интеллектуальной интеграции многих народов мира в единое гуманистическое и смысловое пространство. Опыт встречи России и Запада мы рассмотрим через оригинальную методологию реверсивного движения идей. Предпосылкой анализа такого движения должен стать очевидный всем философам беспредпосылочный тезис: в области мышления (а это главная область философского знания) не может быть никакого национального компонента и никакой национальной, умственной или иной, автономии. Философия – это свободная мысль, управляемая волей свободно мыслящего субъекта. «Действительная культура предполагает сознание не внутримирности наших самых важных состояний или идеалов. Они не есть некие идеальные образцы, якобы существующие в мире, к которым мы постоянно приближаемся, рассчитывая на их достижимость. В мире никогда не будет «чистой морали» или «чистой», бескорыстной любви как реальных психологических состояний... Но в мире, который гранично очерчен такого рода вещами, они могут случаться, причем только у людей, способных пребывать в состоянии усилия трансцендирования. Или, точнее, бытия трансцендирующего усилия, поскольку оно тоже имеет бытие, которое и свидетельствует о присутствии в мире человека в полноте его свободы».<sup>1</sup>

В размышлениях об отечественной и западной философии методология реверсивного движения идей заменяет традиционный разговор о диалоге, как встрече и общении «Я и Другого». «Другой», в данном случае не равнозначен другому меня самого (Другое Я), не равнозначен усреднённому Я – Das Man или некоему Ты, характерному для многих диалогических теорий XX века. Сегодня диалог (вернее его отсутствие в современном геополитическом пространстве) ярко показывает свою методологическую ограниченность. В XXI веке люди разучились понимать друг друга, исчерпав, казалось бы, безграничные возможности логики и языка, простого здравого смысла. Препятствием к диалогу, как нам кажется, стала тотальная «коррупция сознания» (Коллингвуд), успешно «победившая» индивидуальное Я в XX веке; мировой кризис национальной идентичности, а также этический паралич практических действий. «Коррупция сознания», по

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Философия и свобода // Мамардашвили М.К. К я понимаю философию. М.: Прогресс. Культура, 1992. С. 373.

убедительному мнению Р. Коллингвуда, связана с бесконтрольной зависимостью сознания конкретных людей от эмоций, идеологии и пропаганды, по сути, уничтоживших просветительскую веру в ведущую роль разума в современном мире. «Коррупция сознания» связана с переключением внимания с «нежелательного факта» на «возвышающую» нас ложь или на коллективные мифы о самих себе, своей культуре, нации, собственной исключительности, заботливо охраняющие человека от непредвзятой встречи с реальностью. Все установки на бахтинский диалог: бытие как со-бытие, со-участие, со-присутствие; ответственность поступка, соединяющего смысл и факт, рациональность как момент ответственности<sup>1</sup> – как-то незаметно растворились в жестком противостоянии Мы-Они, свои-чужие, лучшие-худшие.

Диалог разных цивилизаций и культур без рефлексии, как известно, невозможен. Но возможно косвенное восстановление единства различного, посредством введения новой историко-философской рамки, под названием «реверсивное движение идей». Нам удалось найти лишь одну статью, частично связанную с данной темой<sup>2</sup>. Здесь реверсивное движение приближено к литературному жанру путешествий, опирается на биографический метод познания другого и впитывания чужих идей в свое индивидуальное бытие. В нашем случае аналогия уместна, но наша метафора – не путешествие людей, а путешествие идей и их взаимно обратимости во времени. Здесь, возможно, в качестве иллюстрации подошла бы поговорка, упомянутая А. Грякаловым: ««русский лен вернулся домой голландским полотном». Необходимо реверсивное движение идей отличать от понятия реверсивной психологии. Там речь идет скорее о действии по принципу «от противного», когда действия совершаются вопреки запретам и общепринятым правилам через открытую или скрытую ментальную или идейную оппозицию чужому мнению или давлению. Психология использует реверсию как манипулятивный прием, желание дробиться желаемого результата парадоксальным способом. Иногда понятие реверсивного используют для логических описаний и работе мозга<sup>3</sup>.

Реверсивное движение идей в философии – это нечто совсем иное; это не процесс одномоментного столкновения, конфронтации или даже рецепции чужих идей, а историческое и теоретическое, как бы отложенное во времени, столкновение концептуальных идей друг с другом, взаимообогащение и создание на этой основе нового учения (или теории), рассмотренных в моменте. Реверсия означает сложный путь от рождения идеи в одной среде к ее усвоению и адаптации в другом культурно-историческом пространстве, идейную фильтрацию через систему чужих культурных кодов, другого дискурса и нарративов в новый творческий

---

<sup>1</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. Соч. в 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М.: Русские языки; Языки славянской культуры, 2003.

<sup>2</sup> Реверсивное движение. Путешествия американских писателей в первой трети XX века. Составление и перевод с английского Даши Сиротинской // Иностранная литература, №10, 2021

<sup>3</sup> Богданович М. Реверсивная логика // <https://proza.ru/2017/06/21/851>

«продукт». Специфика в том, что зачастую, пройдя через «горнило» времени и разных способов адаптаций, идея может потерять свой первоначальный вид, значение и смысл и стать основанием для нового нарративного дискурса, времени и другой культурной ситуации. Истинное философское мышление – это всегда «мышление заново» (Мамардашвили) и именно эта установка здесь наиболее ярко проявляется. В историко-философском аспекте, реверсивное движение начинается с идеи реконструкции уже «утверждённой» в философии мысли для того, чтобы понять, как и какая новая проблема рождается в новом времени и новом интеллектуальном контексте. «Вечна и существенна не та или эта система, ибо каждая особая система есть не что иное, как промежуточный отчет о прогрессе мышления вплоть до того момента, когда появилась эта система, но сама необходимость мыслить систематически»<sup>1</sup>.

Время впитывает в себя идеи как губка влагу, перемешивая и перестраивая познавательную структуру и создавая новые пути открывания истины (а это и есть герменевтическая проблема). Когда западный автор ссылается на русского – можно смело говорить о диалоге, даже если речь о полном несогласии в позициях. Когда же чужое скрыто даже от самого автора, возможно, речь может идти о реверсивности идей, их сложной адаптации в культуре. Только добросовестное изучение всех архивов, источников и влияний, реконструкция историко-философского движения «назад к идеям» сможет помочь найти, например, следы русской мысли, в современной французской или итальянской философии, увязать, например, французский структурализм и идеи Московско-тартуской школы. Приведем конкретный пример: на формирование мышления Бахтина огромное воздействие имел Коген, на Когена Кант, на Канта Платон, давший идейный толчок бахтинской теории диалога, без которой сегодня не обходятся ни западные социально-политические науки, ни даже феминистский дискурс. Его литературоведческая теория в XXI веке из области «Arts and Humanities» неожиданным образом перекочевала в область «Social Studies», обретая прикладной характер и отражая практико- и проблемно-ориентированный подходы. Язык Бахтина в тоже время сегодня снабжает итальянских анархо-марксистов мощным аппаратом исследования генезиса субъективности в современном социуме. Таким образом, его имя оказалось вплетено в пучок современных западных теорий и подходов в области политической философии и социальной теоретической психологии, в фокусе внимания которых оказалась дискуссия о значении социального мира для формирования психологических функций человека. Идеи Бахтина используются в виде нарративного анализа, который фокусируется на построении индивидуальной идентичности и позиционирования в культурных мирах. (см., теорию диалогизма Яна Вальсинера).

Иной пример связан с этической философией Айн Рэнд. Покинув Россию в двадцатилетнем возрасте, Алиса Розенбаум не просто превратилась

---

<sup>1</sup> Коллингвуд Р.Дж. История идей. Автобиография. М.: Наука, 1980. С.172



в Айн Рэнд, но она стала интегративной частью американской культуры. Ее этика эгоизма – это вовсе не продолжение западных теорий индивидуалистического анархизма М. Штирнера, утилитаризма И. Бентама или Дж. Милля. За каждой строчкой мы улавливаем латентный антагонизм и бесконечную полемику не только с русским марксизмом и практикой социалистического строительства в России, но и с русской философией в целом. Русскому читателю понятна эта скрытая реверсивность идей о социализме, общественной собственности, общественной морали, пронизывающая все ее этические суждения. За ними стоит более корневое неприятие идеи соборности, всемирного христианского братства, русской идеи, доминирующих в русской дореволюционной мысли.

В тоже время реверсивное движение идей в методической части опирается на подход «рецептивного перепрочтения» или «рецептивной эвристики». В результате обнаруженных «эвристик» вырабатываются процедуры, направленные на решение ситуативных задач в новой проблемной области, отсеменение неперспективных вариантов, формирование принципиально новых языков описания и т.д. Рецептное перепрочтение ставит перед собой одновременно несколько целей – рецепцию определенной традиции мысли, требующей существенной герменевтической работы по преодолению исторической и контекстуальной дистанции, сознательную расстановку акцентов в интерпретации, позволяющую узнавать "свое" в другом, в том, что высказывалось в ином контексте и по иному поводу – но не с целью атрибутировать автору намерения, коих тот не имел, или дать некоторое воображаемое истолкование, опирающееся на тезис о «смерти автора» и приоритет позиции читателя. Цель иная: речь о своеобразной «герменевтике себя» – самопознании. Подобного рода стратегии вполне сознательно придерживались некоторые российские философы на рубеже эпох в 1990-е–начале 2000-х. Это было связано с особой задачей быстрого реагирования на весьма значительный массив, прежде недоступных (или труднодоступных) текстов. Дабы не утонуть в материале, необходим был выбор имен при формировании новых «философских канонов». Ярким примером стали работы В.В. Бибихина, переводчика и философа, автора множества оригинальных философских курсов, которые сочетали в себе весьма нетривиальные конфигурации из историко-философских сюжетов, вплетенных в более широкую канву «вопрошания из сегодняшнего времени», в котором позиция самого Бибихина выполняла роль скорее «проводника по чужим текстам», чем традиционная герменевтика. Результатом подобного рода рецептивного перепрочтения стали его авторские версии «Хайдеггера» или его «Витгенштейн», который радикальным образом отличен, например, от «Витгенштейна» Вадима Руднева, например. Перед нами не позиции «хайдеггероведения» или «витгенштейноведения» в чисто академическом контексте; скорее идет борьба за присвоение себе «своего» философа. Наряду с этим можно вспомнить пример В. А. Подороги, который в своих монографиях соединял идеи В. Бенямина, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти и Ж. Делеза, делая вполне эксплицитные отсылки к ним. В тоже время он

выстраивал собственный нарратив как игру: в его аналитической антропологии, как кажется, есть множество творческих попыток встраивания собственного вопрошания в традицию континентальной философии, при практически полном элиминировании полемического контекста и каких-либо столкновений с любыми авторами. Стратегия рецептивного перепрочтения, таким образом, выразительно тяготеет к формированию некоторого «набора единомышленников», у которых необходимо учиться и воспринять их определенные мыслительные ходы, аргументативные приемы или концепты – и попытаться поместить их в актуальный контекст, что, впрочем, само по себе является предприятием небесспорным. В особенности ярко подобная стратегия работы проявилась в авторских лекционных курсах, где историко-философский материал зачастую переплетается с проработкой собственной философской позиции. Это в полной мере было характерно и для М.К. Мамардашвили, и для А.М. Пятигорского. Герменевтический метод, устанавливает корреляцию и паритет объяснительных и описательных стратегий. Например, корпус текстов того же Биbihина через определенную герменевтическую установку, требовал *узнать себя в повествовании*, в историческом событии, в тексте и мысли другого; данная стратегия может быть полемически сопоставлена с психоаналитической стратегией интерпретации (например, подходов Фрейда или Лакана). Биbihинские формулы *узнавания себя* имеют глубокое экзистенциальное измерение, но одновременно могут быть представлены и как способ экспозиции историко-философского материала.

## II

Достижения русской философии не так многочисленны, как западной. Однако, они весьма ярки и поучительны. Политикам всех частей света стоило бы обратить внимание на философию космизма, дающую нам важнейший пример глобального разговора о единении и спасении человечества. В ней речь идет о *космическом единстве* всех живых существ. Все помнят, что ее основателями были: русский ученый К. Э. Циолковский, русский библиотекарь Н. Ф. Федоров и русский философ Вл. С. Соловьев. Их идеи заразили мир страстью к освоению вселенной и невиданным «супраморализмом» (Федоров). Их вчерашние идеи могут быть инкорпорированы в новую политическую повестку и помочь делу вселенского спасения. «Торжество вечной жизни – вот окончательный смысл вселенной. Содержание этой жизни есть внутреннее единство всего, или любовь; ее форма – красота, ее условие – свобода».<sup>1</sup>

Сегодня космизм востребован в контексте экономического, религиозного, экологического и других кризисов, являясь неким типом рецептуры для их преодоления. Русский космизм дал толчок к европейскому развитию идей проективности знания, регуляции социальной, психологической жизни и всех природных процессов, стремлению к

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл. С. Поэзия гр. А.К. Толстого // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М.: Искусство, 1991. С. 494

обнажению связи нравственности и знания. Популярны сегодня западные идеи иммортализма, свои корни также легко найдут в федоровской мечте об имманентном воскрешении и реанимации христианской идеи «жизни вечной». Федоровскую концепцию называют «коперниканской революцией» в мировоззрении, рассматривая как иную, альтернативную концептуальную рамку для космического будущего человечества (речь об экологической философии).

Не менее актуальной выглядит связь идей Федорова и современного трансгуманизма<sup>1</sup>, с его стремлением превзойти человеческое в привычном смысле слова. Несмотря на принципиальную методологическую разницу: Федоров – супраморалист, идеолог вселенского гуманизма и спасения умерших, а трансгуманистов интересует лишь технологическое переустройство живого человека с целью создания «инженерии рая» (Д. Пирс), их роднит идея смены биологической эволюции техническим прогрессом в деле «конструирования новых тел». Главная цель двух проектов – победить смерть, создав модель пост-человека, обителью которого станет Вселенная. Такая филиация идей позволяет не только увидеть реверсивность на практике, но и дать обоим теориям вполне адекватную этическую оценку, обозначив схожий анти-гуманизм этих, столь разных гуманистических течений. Возможно, именно трансгуманизм помог нам увидеть всю опасность религиозного супраморализма Федорова и ему подобных энтузиастов, призывающих регулировать жизнь человечества и космоса.

Идеи Фёдорова рассматриваются на Западе как критические и по отношению к идеям коммунизма и экспроприации К. Маркса (в противовес ему Федоров развивает свою уникальную концепцию «экспатриации»), а также по отношению к биополитическим логикам западного модернити. Так что Федорова можно считать мыслителем, предвосхищающим и дополняющим критику биополитики М. Фуко и Р. Эспозито. Федоровские концепты обретают новое наполнение не столько в характерном для него религиозном контексте, сколько в контексте проблемы «общего дела» и отношения человечества к своей истории, предкам и будущему. Идеи Федорова не только представляют собой в высшей степени важный вклад в развитие «континентального» философского ландшафта в XX веке, но, оставаясь актуальными и сегодня, позволяют по-новому взглянуть на проект модернити в целом и его роль в набирающей обороты космической гонке сегодня.

Наконец, некоторые религиозно-философские концепты Федорова (такие как «литургия» и «имманентное воскрешение», «общее дело»), имеют общеполитическое значение в западном мире, и не только в религиозном, но и в контексте вопроса об «общем» и об отношении человечества к своей истории, предкам и будущему. Не менее важен, затеянный им разговор о

---

<sup>1</sup> Transhumanism and transcendence: Christian hope in an age of technological enhancement. Ed. By R. Coe-Turner. Georgetown University Press, 2011. P.19

безнравственном «каннибализме мира» по отношению к природе, заполнивший сегодня важную экологическую повестку. Думается, мало кто из западных теоретиков этих современных практик подозревает о русских корнях идей.

Важным аспектом социально-философских и политических исследований является изучение анархических идей. В частности, идеи Л.Н. Толстого, могут быть рассмотрены не с точки зрения художественного слова, но в контексте его, так называемого, христианского анархизма. Его политическая позиция, критика государства и властных институций нашли новое философско-политическое обоснование в современных *Anarchies Studies*. В рамках традиционного сопоставления «Восток-Запад-Россия» в исследованиях западных и отечественных ученых развивается сопоставление учения о ненасилии Л.Н. Толстого и учении об ахимсе и сварадже М. Ганди. Традиционные сопоставительные стратегии политических и религиозных воззрений Толстого и Г. Торо, Толстого и М. Л. Кинга и т.д., наполнены новыми исследовательскими подробностями в контексте реалий XX века (Донна Орвин, Г. Алексеева). Толстовский этический критерий «пассивного неучастия во зле» стал начальным ракурсом изменения взгляда на природу и сущность государства в XX веке. Именно он оказался тем основанием, которое позволило многим людям в пост-фашистской Германии ответственно осмыслить свою (не)причастность режиму, опираясь не на законы причинности, но на кантовскую деонтологию, требование остаться самостоятельным человеком, вопреки фатальной предзаданности бытия и тотальной победе массового коррупционного сознания.

Стоит помнить о политическом влиянии русской анархической мысли на европейский практический опыт борьбы за права и свободу личности в конце XIX-XX веках. Его рецепция возможна путем анализа и инвентаризации подходов в современной либертарной теории, которая базируется на идеях классического анархизма. Внимание ее теоретиков сосредоточено сегодня на темах экологического кризиса (социальная экология) и режиме войны (анархо-пацифизм). Неожиданно выясняется, что крупный пласт идей русского классического анархизма оказался актуализирован в новом контексте, став мощным орудием критики против господствующей сегодня, неолиберальной идеологии государственно-корпоративного капитализма. После того, как развитие анархизма на русской почве было подавлено после революции 1917 года, и советская власть заклеила анархизм как «мелкобуржуазную идеологию», диссеминация идей русских анархистов только усилилась – отчасти в результате эмиграции, отчасти в результате процессов глобального политического и экономического переустройства мира. В итоге, концепции М.А. Бакунина, П. А. Кропоткина и Толстого легли в основание самокритики на современном Западе. Например, социальная экология М. Букчина является наглядным примером переработки «научного анархизма» Кропоткина. Таких примеров достаточно много.

Еще одним очагом политизированного внимания стала советская философия, в частности, рецепция идей еврокоммунизма как новой идеологии европейских левых с конца 1960-х до 1978 года во Франции. В теоретическом и практическом плане это означало радикальную смену ориентиров, так как советская модель 60-х перестала быть единственно возможной, и более того, превратилась в «дурной пример» тоталитарной диктатуры и реальной эксплуатации трудящихся. Опираясь на идеи итальянского марксиста А. Грамши, лидеры волны обновленного европейского коммунизма (С. Карильо в Испании, Э. Берлингуэр в Италии и Ж. Марше во Франции) утверждали, что политических целей теперь нужно добиваться на территории государства, в первую очередь – через парламент. Другой представитель западного марксизма – Луи Альтюссер резко выступил против подобных изменений. Инициировав партийную дискуссию, он сформулировал ряд важных теоретических аргументов в поддержку своей критической точки зрения. Анализ его наследия позволяет заключить, что его философская позиция была направлена против «гуманистического» марксизма и социал-демократического реформаторства с одной стороны, сталинизма и советского догматизма с другой. Он требует заново перечесть Маркса, упразднив его догматическую (идеологическую) интерпретацию. Маркс имеет свои «границы», выстроенные обстоятельствами его личности и его эпохи. Поэтому единственным адекватным критерием при пересмотре ключевых концепций Маркса может быть только тщательный анализ советской практики, накопившегося опыта успехов и неудач в марксистской философии. В этом смысле большое значение в идеологии левых имели: опыт Октябрьской революции, фигура Ленина и становления страны Советов. Обращаясь к Ленину, Альтюссер концентрируется на двух концептах, которые были отброшены евро-коммунистами, но которые представлялись ему принципиально важными. Речь идет о государстве и концепции классовой диктатуры. Диктатура пролетариата, в этом свете, оказывается неизбежной формой власти, которая образуется на иных основаниях. Фактически, ее архитектура должна быть такой, чтобы стремиться к распаду, в противоположность экспансивной структуре буржуазной машины государства. Альтюссер утверждает, что слово «диктатура» использовалась Марксом, а затем Лениным в провокационных целях, то есть как яркий риторический прием. Диктатура означала вовсе не уничтожение, но всего лишь приоритет пролетариата в политике, идеологии и экономике. Таким образом мы видим, как идет поиск адекватного понимания происходящего во второй половине XX века итальянскими, испанскими, французскими политиками марксистской волны, в попытке найти теоретическое обоснование своим действиям.

Другим примером имманентного воздействия русских интеллектуалов на западную радикальную теорию является рецепция психологии Л.Д. Выготского в итальянском автономистском марксизме. Теория индивидуации, развиваемая П. Вирно, А. Негри, М. Лаззарато и другими, изнутри реформирует основы континентальной метафизической

традиции. Описывая индивида не как солипсическую единицу, которая будет «социализирована», а как предельно социальное существо, которое будет «индивидуированно», итальянские марксисты опираются на реляционную онтологию не только Спинозы, но и теорию Л. Выготского, ставшую одним из главных источников описания процесса индивидуации в психике, наряду с Ж. Симондоном, который, подобно русскому ученому отвергает оппозиции духовного и физического, культурного и естественного в пользу реальной сложности действий и процессов, пролегающих на пути «от социального к индивидуальному». Изучая природу индивида, итальянский автономизм задействует еще один важный источник – философию диалога Бахтина, которая дает мощный аппарат исследования генезиса субъективности в современном социуме.

Таким образом, рассмотренные нами в монографии рецепции были помещены в радиус действия нестандартных реактуализаций, связанных с поиском нового структурирования фактов и стратегий их объяснений. На этом пути была проведена тщательная историко-философская реконструкция идей целой группы авторов в современной философской мысли; выявлены идеи и концепции авторов, рецептированные на европейской или русской почве. Сама философская рецепция предстала при этом особенным алгоритмом понимания идей, при котором у исследователя появляется возможность не только оценить стилистику и жанровую природу произведения, но и проследить его философскую значимость в контексте кардинальной смены эпох, концепций, личностей, мировоззрений и картин мира.

Наш подход не отрицает важности классической историко-философской и концептуально-проблемной методологии. В общем виде она включает в себя элементы сравнения, сопоставления, анализа и обобщения, а в более узком – метод реконструкции круга идей, применительно к определенному философскому контексту, в котором осуществлялась рецепция. Историко-философский материал понимался в исследованиях как «система формирования и преобразования высказываний», как «архив эпохи» (М. Фуко).

Данная монография построена по хронологическому принципу изложения историко-философского материала и исследовательских сюжетов.

*С.М. Климова*

## ГЛАВА I

### Европейская философия и русская интеллигенция: полемический диалог I

Со времен Петра Европа сделалась для России не только культурным ориентиром, но также и зеркалом, в котором мыслящие люди стремились критически рассмотреть себя, историю страны и современные порядки. *Философский* диалог с Европой давался труднее всего, поскольку философии для нормального распространения и роста требуется пространство личной свободы. В России XVIII столетия такое пространство создавалось трудами новой, еще очень тонкой прослойки общества, получившей впоследствии название «интеллигенция».

Общий характер ее деятельности удачно охарактеризовал Ю.М. Лотман: интеллигенция осуществляла трансляцию образцов европейского Просвещения при помощи и через посредство русских культурных кодов. Лотман считает этот процесс типическим, имевшим место и в эпоху Возрождения, и намного ранее – по меньшей мере уже у первых христиан<sup>1</sup>, и подчеркивает присущую ему антиномичность.

«В самой природе этого процесса заложено противоречие: идеи Просвещения несут в себе пафос отрицания традиции, и новые их адепты, захваченные верой в просветительскую утопию, психологически воспринимают себя как людей, порвавших с отцовской традицией. Но одновременно они пользуются культурными кодами именно этой традиции, для того чтобы превратить “чужое” в “свое”»<sup>2</sup>.

Посмотрим ближе, конкретнее, как этот противоречивый процесс кодификации разворачивался у нас, в течение первого столетия с момента его начала, в области философско-исторической мысли, опиравшейся на учения просветителей о человеческой природе и полемическую рецепцию их представлений об идеальном устройстве общества.

Наряду с этим, необходимо учитывать активное, начиная с 1820-х годов, вмешательство идей романтического Контрпросвещения, в том понимании этого интеллектуального течения, которое предложил И. Берлин. Тем самым существенно усложняется картина столкновения философских взглядов и общественных настроений, происходившего на российской культурной почве вообще и в среде русской интеллигенции, по преимуществу.

Практически для всех русских мыслителей Европа – как бы ее ни оценивали: скептически, либо апологетически, как «просвещенную», либо как «загнивающую» – была той *меркой*, которой они мерили общественную

<sup>1</sup> «Странным образом человек Просвещения напоминал христианина первых веков» (Архаисты-просветители // Лотман Ю.М. О русской литературе. СПб.: Искусство-СПБ, 1997. С. 201).

<sup>2</sup> Там же. С. 203.

жизнь России, ее культуру, равно как и самих себя. Тем самым, вольно или невольно, признавалось цивилизационное родство и идейная зависимость России от Запада.

## II

### Вольтер, Руссо и генеалогия русского вольнодумства

Критическая масса свободных умов накапливалась в России сравнительно медленно. В этом процессе первоначального накопления философского «капитала» главные роли сыграли два французских мыслителя – Вольтер и Жан-Жак Руссо. С их помощью – а то и на французском языке, как Чаадаев, – наши философы пытались определить место и роль России в мировой цивилизации.

Уже к началу XIX века в русской культуре отчетливо прорисовываются две, то и дело скрещивающиеся, но достаточно различимые силовые линии общественной мысли – вольтерианская и руссоистская. Проследим за процессом их развития у первых русских философов.

Очевидное генетическое родство этих линий, равно как и движения Просвещения в целом, фиксирует понятие свободомыслия, или «вольнодумства». Словарь Владимира Даля не одобряет подобный образ мысли, упирая на его богопротивный характер: «*Вольнодумствовать, вольнодумничать*, давать полную волю, свободу превратным убеждениям, ложным или противным общему убеждению мыслям, по предметам важным, особенно говоря о вере; отвергать истины ее. *Вольнодумство* ср. умствования, противные началам веры»<sup>1</sup>.

Само собой разумелось, что именно вольнодумцы повинны в революционных беспорядках, начавшихся в их родном гнезде, во Франции, и распространившихся оттуда по всей Европе. Ну а Руссо и Вольтер – два главных вдохновителя, идейных вождя революции.

«Вольтерьянство» распространилось в России раньше и значительно шире, но имело характер более поверхностный; руссоизм достигал большей глубины, начиная с А.Н. Радищева, и по своему общему настроению – как философия «сердца», а не рассудка, – более соответствовал русскому национальному культурному типу.

Вольтер всю жизнь боролся с религиозным фанатизмом, вследствие чего публика часто воспринимала его как атеиста. В русской беллетристике часто стали встречаться упоминания о безбожниках, приверженцах Вольтера. Так, композитор А.Н. Серов в письме своей жене поделился воспоминанием: «Отец мой был человек строгий, серьезный, получивший по тогдашнему времени самое блестящее образование. Вольтерианство *pur sang* (*франц.*: чистокровное) не мешало ему обладать крупными административными способностями, так что не будь он *verrufen* (*нем.*: дискредитирован) в

---

<sup>1</sup> Воля // *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4-х т. М.: Рипол классик, 2006. Т. 1. С. 303.



качестве свободомыслящего поклонника великого атеиста, он добрался бы, наверное, до министерского портфеля»<sup>1</sup>.

Многие вольтерьянцы меняли свои взгляды, отрекались от воззрений Вольтера, стыдились их впоследствии, но далеко не все. Идеи французского философа были распространены не только в высших слоях общества, иногда их поддерживали и простые, не слишком образованные люди. Тем не менее, «вольтерьянство» закрепилось в речи как бранное слово, синоним неверия и эгоизма. Упоминания об учении Вольтера вновь появились в литературе 60-х годов XIX века, когда в русском обществе распространился феномен нигилизма. Почвой для его появления посчитали вольтерьянство – прежде всего из-за общего им негативного отношения к церкви и «официальным» – а значит, сильно идеологизированным – религиозным доктринам.

Русское вольтерьянство не столько следовало философскому учению Вольтера, сколько переняло его нетерпимость к невежеству и ко всем формам угнетения личности, которые так били в глаза в России. Но все же, какие именно взгляды Вольтера больше всего интересовали его русских читателей? В переписке Вольтера и Екатерины II обсуждались в основном проблемы веротерпимости и социально-политические вопросы. Метафизика и антропология оттеснялись на второй план. Таковой же оставалась расстановка акцентов и в дальнейшем. При этом практически все русские поклонники Вольтера разделяли его взгляд на всемирную историю как восхождение человечества к свободе.

До Октябрьской революции русское вольтерьянство практически не становилось предметом специального изучения. Первый очерк на эту тему, написанный В.В. Сиповским лишь в 1914 году, представлял собой, по сути, коллекцию выписок из мемуаров, свидетельствовавшую о массовом увлечении сочинениями Вольтера. Вольтерьянство было «стихийной силой, органически сросшейся с русской жизнью», отмечает Сиповский, при этом констатируя, что «до сих пор в нашей научной литературе не произведено достаточно полного анализа этого интересного исторического явления, не определена его сущность, не выяснены надлежащим образом его истинные пределы»<sup>2</sup>.

Трудность в том, что русское вольтерьянство не нашло полноценного выхода в печать, да и не имело какой-либо прочной идейной платформы, объединяя людей самых разных воззрений: насмешки над церковью и религией, над русской «старинной», общий скептический настрой – без особого углубления в философские материи. У В.В. Зеньковского, надо признать, были известные основания называть русское вольтерьянство «пошлым и поверхностным»<sup>3</sup>. Впрочем, и собственные труды Вольтера не отличались метафизической глубиной.

---

<sup>1</sup> Серовы Александр Николаевич и Валентин Александрович. Воспоминания В.С. Серовой. СПб., 1914. С. 26.

<sup>2</sup> Сиповский В.В. Из истории русской мысли XVIII–XIX вв. (Русское вольтерьянство) // Голос минувшего. 1914. Кн. 1. С. 105.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, 2001. С. 103.

Наряду с модным «нигилистическим вольтеризмом» Зеньковский указывает и на другое «крыло вольтеризма, которое было серьезно и которое положило начало русскому радикализму, как политическому, так и идейному»<sup>1</sup>. Именно в эту эпоху появились первые русские карбонарии, не признающие авторитетов, склонные к крайностям и прямолинейно-силовым решениям общественных проблем. Их называли «вольтерьянцами» или «вольтеристами», но эти люди активно штудировали и Руссо, Гельвеция, и других французских «светочей».

Нашлись у Вольтера приверженцы и среди первых русских профессоров философии Московского университета. На этой волне к началу XIX века на русском языке были изданы около 140 работ Вольтера, а также 29 сборников, содержащих более 500 статей из «Энциклопедии»<sup>2</sup>. Ни одного другого философа в то время так много не переводили на русский язык, как Вольтера<sup>3</sup>. Первым, еще в 1743 г., его стихи «о двух любвях к госпоже де \*\*\*» перевел Антиох Кантемир.

Для нарождающейся русской литературы – прежде всего поэзии, сатиры и драматургии – Вольтер стал камертоном, по которому она выверяла свои идеи, язык и стиль. Сатиры в духе Вольтера писал один крупнейший русский просветитель XVIII века Николай Новиков. Уже в ранней юности, в пансионе Шадена, зачитывался вольтеровскими сочинениями наш будущий великий историк Николай Карамзин. В письмах он делился с друзьями намерением приступить к переводу Вольтера на русский язык<sup>4</sup>. Позднее он перевел и напечатал в своих «Письмах русского путешественника» большой фрагмент из «похвального слова Лагарпа Вольтеру». Написавший книгу о Карамзине В.В. Сиповский находит отчетливые следы влияния на русского историка вольтеровского сочинения «Век Людовика XIV» и статьи «Фанатизм», напечатанной в знаменитой «Энциклопедии» Дидро и Д'Аламбера<sup>5</sup>. Причем влияние это прослеживается и в сочинениях того времени, когда Карамзин давно уже порвал с «вольтерьянством» и стал ревностным христианином.

Вольтер был символом передовой интеллектуальной культуры Запада. Как справедливо отмечает британский славист Пол Дьюкс, «имя Вольтера стало паролем для многих, отвергавших старые пути... “Вольтеризм” стало модной темой для салонных бесед среди русских денди... Радикальный разрыв с традиционной культурой, произошедший в умах русских вольтерьянцев, поощрял стремление к мечтаньям, к конструированию утопий»<sup>6</sup>. Передовая русская культура глубоко и надолго впитала в себя эти вольтерьянские мотивы.

<sup>1</sup> Там же. С. 86.

<sup>2</sup> А, например, первый русский перевод Канта – «Метафизика нравов» – вышел лишь в 1803 году.

<sup>3</sup> Об истории русских переводов Вольтера см.: *Заборов П.П.* Вольтер в русской печати XVIII—XX веков // *Вольтер в России.* М.: Рудомино, 1995. С. 5-9.

<sup>4</sup> См.: *Сиповский В.В.* Н.М. Карамзин, автор «Писем русского путешественника». СПб.: Типография В. Демакова, 1899. С. 42.

<sup>5</sup> Там же. С. 351.

<sup>6</sup> *Dukes P.* Catherine the Great and the Russian Nobility. Cambridge University Press, 1967. P. 33.

Был в России и претендент на лавры «Северного Вольтера» – Александр Петрович Сумароков. «Подобно Вольтеру, он хотел блистать во многих родах», – напишет впоследствии Карамзин<sup>1</sup>. Вслед за Вольтером Сумароков проделал путь от поэта, драматурга и литературного критика – к просветителю, публицисту, историку и, наконец, философу, «любомудру». Сумароков вступил в переписку с «фернейским мудрецом», чем чрезвычайно гордился, и даже изложил ответ Вольтера стихами на русском языке.

Поначалу Сумароков игнорировал Вольтера-философа, восхваляя исключительно его литературные произведения. Тем временем газета «Санкт-Петербургские ведомости» представляла российской публике Вольтера именно как философа, точнее – скандально знаменитого вольнодумца. Первым упоминанием его имени в газете стало следующее: «Из Парижа от 14 дня июня <1734 г.>. Здешний Парламент приказал Философические письма Волтера сожечь, а сам он ушел в Лондон»<sup>2</sup> (на самом деле Вольтер скрылся в замке маркизы дю Шатле). «Ведомости» писали о конфликтах Вольтера с католической церковью, о скандале вокруг его сатирической поэмы «Орлеанская девственница», о судебных процессах и даже о конфликте с Руссо, но сами работы Вольтера в России поначалу не публикуются и почти не упоминаются – лишь изредка можно было встретить их краткие изложения.

В 1750-е годы ситуация кардинально меняется, новые сочинения Вольтера попадают в страну почти без промедления. Для своего журнала «Трудолюбивая пчела» Сумароков переводит философскую повесть Вольтера «Микромегас». Однако он практически не комментирует вольтеровскую философию; это выглядит особенно странным на фоне расточаемых им похвал поэзии и драматургии Вольтера.

Аманда Юингтон, автор наиболее обстоятельной англоязычной монографии о творчестве Сумарокова – «Вольтер для России», полагает, что поначалу этот факт объяснялся тем, что, «несмотря на все газетные репортажи и легкодоступность произведений Вольтера, Сумароков, и не он один, еще не усвоил новое понимание философии. Стоит вспомнить, что и самих французов поначалу привело в замешательство выступление Вольтера в новой роли – как философа... Неудивительно, что Россия, где в тот момент лишь закладывался фундамент современной литературы, отставала от Франции в осмыслении и принятии этой философской моды... Знакомство Сумарокова с Вольтером-философом приведет лишь к подражанию. Весьма часто, однако, ему случалось трансформировать или исправлять своего наставника»<sup>3</sup>.

Добавим, что в работах Сумарокова можно обнаружить следы скрытой полемики с Вольтером, замешанной на неодобрении его религиозно-философских взглядов. Так, в очерке «Основания любомудрия» Сумароков

<sup>1</sup> Карамзин Н.М. Избранные статьи и письма. М.: Современник, 1982. С. 72.

<sup>2</sup> Вольтер: pro et contra. СПб.: РХГА, 2013. С. 31.

<sup>3</sup> Ewington A. A Voltaire for Russia: A.P. Sumarokov's journey from poet-critic to Russian *philosophe*. Evanston: Northwestern University Press, 2010. P. 80–81.

осуждает «ослепление» Эпикура, полагавшего, что «Божество, устроив Вселенную и единожды оную распорядив, более о создании своем не печется»<sup>1</sup>. Очерк этот был написан Сумароковым на склоне лет, в 1772 году, и он не мог не отдавать себе отчет в том, что этой формулой описывается также и *вольтеровский деизм*.

В более ранней своей работе, «Мнение о сновидении во французских трагедиях», Сумароков даже предпринял попытку – невнятную и малоубедительную – представить Вольтера как «верного христианина», сняв с него обвинение в деизме.

В самом начале «Основ любомудрия» Сумароков берет под защиту Спинозу от обвинения в атеизме: «Спиноза, искав Бога... хотя Божества не утверждал, но и не отрицал... и чувствовал Его в душе своей»<sup>2</sup>. И вновь Сумароков противоречит Вольтеру, несколькими годами ранее, в «Несведущем философе» (*Le philosophe ignorant*, 1766), поддержавшему обвинение Спинозы в атеизме, выдвинутое христианскими теологами. Труды Спинозы были запрещены в Европе и сжигались властями на кострах, как и «Философские письма» самого Вольтера.

В целом, сумароковская «система любомудрия» представляет собой типичную рационалистическую метафизику (вольфганковского типа), покоящуюся на утверждении разумности мира в целом и каждого индивидуума в отдельности. «Все твари логичесествуют», как выражается Сумароков<sup>3</sup>. Это прямая антитеза эмпиризму локковского покроя, горячим поборником которого был Вольтер. Впрочем, переходя к теории познания, Сумароков с сочувствием пересказывает и на собственный лад разъясняет доводы Локка против существования врожденных понятий<sup>4</sup>.

Таким образом, вольтерианство Сумарокова в основном ограничивалось областью литературы и просветительскими устремлениями. В области философии он мыслил довольно консервативно, хотя и не позволял себе открыто критиковать Вольтера – как поступал, например, издатель журнала «Адская почта» Федор Эмин, руссоист и ярый недруг Сумарокова.

Начало царствования Екатерины II знаменуется попыткой встроить идеи Вольтера в российский «государственный миф», т.е. в мессианскую идеологию самодержавия, устанавливающего всеобщую справедливость и созидающего гармонию мира<sup>5</sup>. В философии на смену прежнему искреннему,

---

<sup>1</sup> Сумароков А.П. Полное собрание всех сочинений, в 10-ти частях. Ч. 6. М.: Университетская типография у Н. Новикова, 1781. С. 283–284.

<sup>2</sup> Там же. С. 283.

<sup>3</sup> Там же. С. 291.

<sup>4</sup> См. заметку «О разумении человеческом по мнению Локка» (Там же. С. 322–325). Детальный разбор этой заметки провел Маркус Левит, придя к выводу, что понятие «чувства» у Сумарокова намного шире, чем у Локка. Это понятие включает в себя не только ощущения (*senses*), но также и эмоции (*emotions, feelings*), причем последние для Сумарокова, как драматурга, были важнее первых. См.: *Levitt M.C. Early modern Russian letters: texts and contexts*. Boston: Academic Studies Press, 2009, p. 163–165.

<sup>5</sup> См.: Живов В.М. Государственный миф в эпоху Просвещения и его разрушение в России конца XVIII в. // Век просвещения: Россия и Франция. М.: ГМИИ, 1989. С. 141–165. Живов определяет российскую культуру Просвещения как «мифологическое действие государственной власти» (Там же. С. 151).

умеренно вольному вольтеризму приходит вольтеризм сервильное, ищущее монаршей милости. Пример первым подает сам Вольтер в письмах к Екатерине. Это не было для него изменой принципам, ведь именно им был придуман термин «просвещенный абсолютизм» (*absolutisme éclairé*). Вольтер был идеологом «революции сверху», наподобие тех, что осуществят в следующем, XIX веке Бисмарк и правительство Мэйдзи. В конце концов куда проще просветить немногих правителей, чем народные массы. Народ слишком темен, слишком занят тяжким физическим трудом. Чернь (*populace, la canaille*) одинакова повсюду, она легковерна и фанатична – было бы безумием доверять ей управление общественными делами.

Что касается сенатской республики римского образца, воспетой Вольтером в трагедиях, то она нестабильна из-за непрекращающейся партийной борьбы. Рано или поздно власть захватывает тиран, сумевший привлечь на свою сторону армию и чернь. Поэтому самым реалистичным проектом учреждения «века разума» Вольтер считал интеллектуальную обработку монархов и прочих сильных мира сего – через прямой диалог с философами, с одной стороны, и через влияние просвещенной публики, общественного мнения – с другой. Неограниченная власть должна проникнуться идеей разумного самоограничения ради своей же безопасности, не говоря уже о благе народа.

Общий философский взгляд Вольтера на мировую историю также был близок политическим элитам. Движущей силой истории он считал борьбу «мнений». Миром правят идеи, мнения, обретшие власть над умами, но при этом ход истории зависит от мелочей – капризов фортуны или прихоти властителя. Отчасти этот вульгарный волюнтаризм преодолевается у Вольтера, как и у других просветителей, идеей закономерного прогресса разума.

Русские вольнодумцы в массе своей разделяли эти взгляды Вольтера, причем это относится не только к заурядным фигурам, оставившим после себя разве что мемуары, но и к революционным демократам позднейших времен, таким как Виссарион Белинский. Незадолго до смерти, в письме Павлу Анненкову (15 февраля 1848), превознося «благородную личность Вольтера», Белинский сообщает, что «сбросил с себя мистическое верование в народ. Где и когда народ освободил себя? Всегда и все делалось через личности». При этом Белинский заявляет о своем «сильном омерзении к Руссо» и высмеивает «наивную аркадскую мысль, что сам народ должен все для себя сделать»<sup>1</sup>.

Сумароков, надо отдать ему должное, хотя и сам был аристократом, модное «екатерининское вольтеризм» не поддержал. Он не участвовал в обсуждении философских произведений Вольтера, в том числе и сверхпопулярного «Философского словаря» (1764), не говоря уже о вольтеровской критике Библии и персонально Иисуса Христа. В последнем Вольтер видел религиозного фанатика и неудачливого вождя черни,

---

<sup>1</sup> Белинский В.Г. Собрание сочинений: 9 т. М.: Художественная литература, 1982. Т. 9. С. 714.

казненного по заслугам и в подметки не годного истинным мудрецам, таким как Сократ и Конфуций.

Если Сумароков и идет, по стопам Вольтера, в философию и публицистику, то выступает здесь как достаточно самостоятельный мыслитель. «С 1759, когда он основывает собственный журнал “Трудолюбивая пчела”, Сумароков рвется испытать себя в качестве философа и, возможно, со временем сделаться русской альтернативой или “поправкой” к Вольтеру-философу – Вольтером для России», – пишет Аманда Юингтон<sup>1</sup>.

Сумароков не дожил до заката «екатерининского вольтерианства», случившегося вскоре после Французской революции, и потому не увидел, как бывшие вольнодумцы стали массово превращаться в завзятых консерваторов, а то и борцов с университетскими вольностями, как М.Л. Магницкий (внук создателя первой русской «Арифметики»). Верность вольтеровскому идеалу «умеренного Просвещения» сохранили немногие – в их числе издатель и переводчик Вольтера Иван Рахманинов. В разгар Великой Французской революции он начал было печатать собрание сочинений Вольтера в своем тамбовском имении, но из-за доноса весь тираж был арестован, а сам Рахманинов угодил под суд.

Следующие поколения «вольтерьянцев» назывались так лишь по старой привычке. Вольтер перестал считаться королем философов, на смену французским интеллектуальным модам пришли немецкие. В умах русских интеллигентов просветителей оттеснили на второй план романтики и Шеллинг.

До конца XVIII века в России, утверждает В.М. Живов, «государство выступало как творец и владелец культуры, и именно поэтому Просвещение могло стать официозной идеологией»<sup>2</sup>. Эта в целом верная формула нуждается в уточнении: российское государство абсорбировало и поощряло лишь некоторые, не противные «государственному мифу» идеи просветителей. Понятно, что романтический пантеизм Руссо или деизм Вольтера, идея равенства и «естественных прав» каждого человека никак не могли сделаться элементами российского «официоза».

Сама культура Просвещения была сильно поляризована: в ней можно выделить две далеко расходящиеся линии, два течения – умеренное и радикальное<sup>3</sup>. Вольтер принадлежал к первому, Руссо – ко второму. (Дж. Израэль, впрочем, изображает Руссо как идеолога популистского Контрпросвещения, ведущего в тенденции к диктатуре и прочим эксцессам революции. Подобная оценка представляется нам тенденциозной и односторонней, хотя доля истины в ней имеется, особенно если говорить о

<sup>1</sup> Ewington A. A Voltaire for Russia. P. 90.

<sup>2</sup> Живов В.М. Государственный миф в эпоху Просвещения. С. 157.

<sup>3</sup> Данное представление складывалось в течение примерно столетия – от Лео Штрауса до Джонатана Израэля, являющегося сегодня наиболее известным его защитником. Серию фундаментальных трудов Израэля на эту тему открывает работа: *Israel J.I. Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750.* Oxford University Press, 2001.

позднейшем «руссоизме» – например, якобинцев, – а не о взглядах самого Руссо.)

В основе радикального Просвещения лежит представление о «естественном человеке» и «человеческой природе», понимаемой как сумма врожденных потребностей, способностей и прав. Умеренное Просвещение, со своей стороны, подчеркивало роль общественной среды, «обстоятельств» и случайностей воспитания. Уже с конца XVII века умеренные просветители (Пьер Бейль, Готфрид Лейбниц и другие) нападали, иногда крайне резко, на своих радикальных собратьев – при полном одобрении политических элит. Екатерина II действовала в том же самом ключе, одной рукой поддерживая Вольтера (до начала революционных событий во Франции), другой – запрещая специальным указом распространение «Эмиля» и издание его русского перевода. Прочие труды Руссо переводились на русский уже во время ее правления – за исключением «Общественного договора», содержавшего грубый выпад против Российской империи. Екатерина даже пригласила Руссо к себе в гости в Петербург, однако философ отказался.

По замечанию Ю.М. Лотмана, «если Екатерина II склонна была в борьбе против демократизма Руссо опираться на авторитет Вольтера, то одновременно существовала тенденция противопоставить “злому”, насмешливому скептику Вольтеру “доброго” и верующего Руссо»<sup>1</sup>. «Внутреннее развитие русской жизни, социальные конфликты, эволюция русской общественной мысли определили динамику интерпретаций. Каждая общественная группа имела “своего Руссо”, и, помимо борьбы за и против женева философа, мы будем наблюдать стремление различно интерпретировать его идеи, противопоставлять “своего” Руссо – Руссо других группировок»<sup>2</sup>.

«Женевский гражданин» с его мечтой о возвращении к природе служил главным ориентиром для сочинителей литературных утопий, таких как В.А. Левшин, П.Ю. Львов, М.Д. Чулков. Мы находим у них и власть «естественного закона», и «добрых поселян», и патриархальное «царство благоденствия» – «золотой век» без ратников, монахов и монархов. Будет чувствоваться влияние руссоизма и у наших ранних критиков цивилизации Запада, и у критиков «современной неправды» в самой России. Среди последних мощно возвышается фигура Александра Николаевича Радищева. Радищев – очень чистый типаж мыслителя «радикального Просвещения». Как и прочие русские вольнодумцы, он не был руссоистом в прямом смысле слова. Его антропологические взгляды больше тяготеют к Гельвецию: человек от природы ни добр, ни зол, но открыт любым возможностям и траекториям развития; людьми движет своекорыстный интерес – «собственная каждому польза»; общество возникает оттого, что людям полезнее жить вместе, нежели по отдельности.

---

<sup>1</sup> Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. СПб.: «Искусство – СПб», 2002. С. 409.

<sup>2</sup> Там же. С. 395.

Становясь частью общества и государства, человек не теряет своих естественных прав, возражает Радищев автору «Общественного договора». Цель государства – сохранение и осуществление этих прав, тем самым и достигается «блаженство граждан». Факт столкновения личных интересов друг с другом и с государственным интересом, вокруг которого вращается мысль Руссо, Радищев как будто не принимает в расчет – во всяком случае не придает этому факту надлежащего значения. У русского вольнодумца нет ни малейшего сомнения, что частная собственность, или «имение», есть великое благо, которое он ставит в один ряд с «вольностью» и безопасностью жизни граждан<sup>1</sup>. Проблема сводится им к принципу распределения собственности: «чтобы имения были разделены справедливо».

Первое, что роднит мысль Радищева и Руссо, – пиетет к «народу». Именно здесь проходит линия водораздела между вольтерьянцами и руссоистами. Последние видят в народе не косную и полуслепую массу, неспособную к самоуправлению и «законодавству», но – *верховный и суверенный политический субъект*. Общественные законы должны быть творением самого народа, манифестацией «всеобщей воли», как выражался Руссо. – «Соборная народа власть есть власть первоначальная, а потому власть высшая, единая», – вторит ему Радищев<sup>2</sup>. Народ не простое собрание индивидов, но некий надындивидуальный субъект – «*personne morale, духовная личность*» (Руссо) или «соборное лицо» (Радищев). Поэтому народ, как и отдельная личность, имеет свои «естественные права» на свободу и сохранение себя.

Однако, поскольку Радищев не видит коллизии между естественным правом человека и правом гражданина, постольку он не признает необходимости «отчуждения» (*alienation*, термин Руссо) личной свободы в пользу высшего субъекта. Между тем вся суть и смысл «общественного договора» у Руссо состоят в отчуждении прав индивида к пользу сообщества (*communauté*), т.е. народа как такового.

У Радищева совершенно другое представление о причинах возникновения *общества*. Не искусственный договор, а природная тяга к другим людям, начиная с матери и отца, образует первоисток общественной жизни. «Человек рожден для общежития», – постулирует он<sup>3</sup>. Из «общежития» проистекает нравственность – понятия о честности, справедливости и иных человеческих добродетелях.

Иное дело *государство*. В вопросе о происхождении государства Радищев следует по стопам Руссо. Государство и социальное неравенство вообще возникает из земледелия и частной собственности на землю. «Как скоро сказал человек: сия пядень земли моя! он пригвоздил себя к земле и отверз путь зверообразному самовластию, когда человек повелевает

<sup>1</sup> «Предметы закона суть: нравы, вера, вольность, имение и сохранность граждан» (О человеке, о его смертности и бессмертии) // *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 2. М. – Л.: Изд-во Академии наук, 1941. С. 5.

<sup>2</sup> *Радищев А.Н.* О человеке, о его смертности и бессмертии. С. 10.

<sup>3</sup> Опыт о законодательстве // *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений: в 3 т. Т. 3. М. – Л.: Изд-во Академии наук, 1952. С. 57.



человеком»<sup>1</sup>. Это попросту перифраз знаменитого афоризма Руссо, открывающего часть вторую «Рассуждения об истоках и основаниях неравенства между людьми». Но вот средство устранения неравенства, предлагаемое Руссо, – полное подчинение индивидов «всеобщей воле» – Радищева никак не устраивало.

Как совершенно верно отмечает Лотман, «он не допускал никакого насилия над личностью, в том числе и революционного. Мысль о том, что общество может диктовать индивидууму свои нормы свободы, вопреки его естественным представлениям о счастье... была Радищеву органически чужда. Поэтому Радищев не воспринял тех элементов учения Руссо, которые подготовляли теорию революционной диктатуры. Не случайно он в дальнейшем осудил деятельность якобинцев»<sup>2</sup>.

Дело в том, что диктатура «всеобщей воли» несовместима с личной свободой, а без личной свободы нормальные люди не могут чувствовать себя счастливыми – недостижимо «блаженство граждан», в котором Радищев и видит цель общественного договора.

Но возможно ли осуществить прямое изъявление воли народа в огромном государстве, таком как Россия? В оде «Вольность» Радищев предрекает крушение и распад империи – «среди огней, кровавых рек, среди глада, зверства, язвы темной» – и возникновение союза вольных коммун: «из недр развалины огромной... возникнут малые светила... на пользу всех ладью направят». Подобное описание в те времена подходило разве что родине Руссо – швейцарской конфедерации. Видимо, она-то и стала в представлении Радищева моделью будущей России, страны прекрасной и вольной.

Конкретные формы организации исполнительной власти при этом не оговариваются, но вряд ли позволительно делать отсюда вывод, что Радищеву «безразлично, как организована исполнительная власть» и, уж тем более, будто он «узаконивал народную революцию в качестве гаранта верховенства народа и торжества общих интересов» (Лотман)<sup>3</sup>. Известно, что Радищев с одобрением отзывается о новгородском вече и признавал право народа судить своих правителей – «на плаху возвести царя». Революция же – это перемена самой формы правления, а не просто смена фигур исполнительной власти. Союз «малых светил» изображается Радищевым как идеальная форма правления, которая, очевидно, в революциях более не нуждается.

Подобно Руссо, Радищев пытается сочетать принципы коллективизма и индивидуализма, начала общественные и естественные, но сочетает он их иначе, по-своему – без тени эпитонства. Восторженные оценки, которые Радищев дает Руссо – особенно осуществленному тем «перевороту в общих

---

<sup>1</sup> Там же. С. 64.

<sup>2</sup> Лотман Ю.М. История и типология русской культуры. С. 428–429.

<sup>3</sup> Там же. С. 427–428.

началах воспитания», – соседствуют с неприятием основоположений теории общественного договора, резкой критикой и иронией<sup>1</sup>.

Возникнет в России и еще одно – эстетически-романтическое – крыло руссоизма, менее озабоченное политикой. Помимо молодого Карамзина, к этому крылу принадлежал и Василий Жуковский, затевавший в 1806 году издание полного собрания сочинений Руссо. Их обоим привлекала религия чувств и система «естественного» воспитания, демократизм и предельная искренность «печального Руссо». Своей вершины литературно-философская линия русского руссоизма достигнет в «Исповеди» Льва Толстого.

А.С. Пушкина притягивала личность Вольтера. Признавая его заслуги как гуманиста и певца человеческой свободы, он невысоко оценивает художественные и стилистические достоинства вольтеровской поэзии и драматургии и более чем критически отзывается о человеческих качествах «фернейского отшельника». Особенно резко осуждает Пушкин использование поэзии для осмеяния религии. Избрав своим оружием «иронию, холодную и осторожную, и насмешку бешеную и беспощадную», Вольтер фактически отравлял «вечный источник поэзии у всех народов», каковым всегда являлась религия.

«Вольтер, великан той эпохи, овладел и стихами, как важной отраслью умственной деятельности человека. Он написал несколько произведений с намерением очернить католицизм. Он 60 лет наполнял театр трагедиями, в которых, не заботясь ни о правдоподобии характеров, ни о законности средств, заставил свои лица<sup>2</sup> кстати и некстати выражать правила своей философии. Он наводнил Париж прелестными безделками, в которых философия говорила общепонятным и шутивным языком, одною рифмою и метром отличавшихся от прозы»<sup>3</sup>.

Лишь под конец жизни Вольтер, по мнению Пушкина, становится «истинным поэтом», – по всей видимости, здесь имеется в виду поэма «Орлеанская девственница». Но даже и в ней вольтеровский «разрушительный гений» не удержался от насмешки над высшими ценностями культуры, и «все высокие чувства, драгоценные человечеству, были принесены в жертву демону смеха и иронии»<sup>4</sup>.

Пушкин отмечает «неимоверное влияние» Вольтера на французскую культуру не только при жизни, но и после смерти. К нему тянутся лучшие умы Европы, внимания Вольтера ищут правители, его трудами вдохновляются писатели и революционеры. «Задумчивый Руссо провозглашает себя его учеником. Пылкий Дидрот есть самый ревностный из

---

<sup>1</sup> «Проживая в огромных сибирских лесах, среди диких зверей и племен.. я думаю, что и сам превращусь, в конце концов, в счастливого человека по Руссо и начну ходить на четвереньках», – писал из илимской ссылки Радищев (Письмо А.Р. Воронцову, 17 февраля 1792 // *Радищев А.Н.* Полное собрание сочинений. Т. 3. С. 428).

<sup>2</sup> «Лицо», здесь – актер, персонаж театрального представления. В латинском языке слово «persona» (личность) первоначально означало театральную маску.

<sup>3</sup> *Пушкин А.С.* О ничтожестве литературы русской // Пушкин А.С. Полн. собр. соч.: в 10 т. Л.: Наука, 1978. Т. 7. С. 214-215.

<sup>4</sup> Там же. С. 214-215.

его апостолов. Англия, в лице Юма, Гиббона и Вальполя, приветствует “Энциклопедию”. Екатерина вступает с ним в дружескую переписку. Фридрих с ним ссорится и мирится. Общество ему покорно. Смерть Вольтера не останавливает потока. Бомарше влечет на сцену и терзает все, что еще считается неприкосновенным»<sup>1</sup>.

Особенно заинтересовала Пушкина переписка Вольтера с президентом де Броссом, чей писательский талант наш поэт высоко ценил, по поводу приобретения участка земли с замком в 1758 году. Изгнанный из Парижа, Вольтер искал новое место жительства и предложил де Броссу приобрести его старый замок на весьма выгодных для того условиях. Пушкина смешит и в то же время коробит, как великий Вольтер, кумир всех свободомыслящих европейцев, долго и яростно пререкается из-за двухсот франков. Парадокс заключается в том, что этот человек, «не умея сохранить своего собственного достоинства», одним из первых и лучше других сумел напомнить о достоинстве всему человечеству.

Другое парадоксальное суждение о Вольтере мы находим в письме Белинского к Гоголю (15 июля 1847 г.). По мнению Белинского, не кто иной, как Вольтер открыл подлинный «смысл учения Христова». Тот самый Вольтер, который называл церковь Христову «гадиной» и призывал ее раздавить. «Вольтер, орудием насмешки потушивший в Европе костры фанатизма и невежества, конечно, больше сын Христа, плоть от плоти его и кость от костей его, нежели все Ваши попы, архиереи, митрополиты и патриархи, восточные и западные».

В свою очередь, Гоголь видит в Вольтере лишь «ловкого остроумца, но далеко не глубокого человека», и считает его духовными наследниками «нынешних коммунистов и социалистов», посягающих на чужое имущество<sup>2</sup>.

Оригинальное разрешение парадокса Вольтера предложил Д.И. Писарев. Как и Пушкин, но в еще более резких выражениях, Писарев отзывается о человеческих качествах Вольтера, находя в нем молчалинские и чичиковские черты. Но именно эти качества полнейшей «человеческой посредственности» только и дали Вольтеру возможность выполнить взятую им на себя «чисто отрицательную задачу». Задача заключалась в том, чтобы расчистить громадную кладовую, где хранятся умственные сокровища человечества, от массы красивых, но бесполезных вещей, и от целых шкафов, созданных трудами схоластиков и прославленных метафизиков, вроде Декарта и Лейбница. Будь у Вольтера побольше ума и поменьше тщеславия, он ни за что не смог бы выполнить эту разрушительную работу, утверждает Писарев.

Очевидно, он видел в Вольтере предтечу современного нигилизма, хотя сам этот термин в статье Писарева и не употреблен. Конечно, Вольтер пытался развить и некий позитивный взгляд на мир, но в том ни капли не преуспел. «Когда Вольтер осмеивает различные дурчества умных и глупых людей, тогда он великолепен и неотразим. Но когда он начинает кропать что-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 487.

<sup>2</sup> Цит. по изд.: Вольтер: pro et contra. СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. С. 158-159.

то похожее на собственную систему, когда он сам стремится соорудить и мудрствовать, тогда у читателя с невероятной быстротой увядают уши»<sup>1</sup>, – трудно не заметить в этой писаревской оценке типично вольтеровской смеси блестящего остроумия и сарказма.

Сверхзадачу, которой подчинено все творчество Вольтера и вся его жизнь, Писарев усматривает в той «смертельной борьбе, которую он вел против клерикализма». Здесь Вольтер не делал никому ни малейшей уступки, но превращал и своих высокопоставленных покровителей в невольные орудия этой борьбы. Ради этой великой цели Вольтер был готов бесконечно лицемерить, льстить и сгибаться в разные стороны, «как хорошо закаленная стальная пружина». Не обладай он теми человеческими пороками, «которые презирает и отвергает могучий творческий гений», ему не удалось бы привлечь на свою сторону громадную аудиторию посредственностей, «сердца респектабельной буржуазии».

Умеющий ценить дельных людей, практическую работу во всех ее проявлениях, Писарев отдает должное Вольтеру как успешному публицисту и адвокату. Под конец жизни Вольтер занимался судебными делами, которые сильно повлияли на общественное мнение в Европе. Доказав невиновность людей, обвиняемых в тяжких уголовных преступлениях, Вольтер показал обществу, что многие судебные дела того времени были сфальсифицированы. Общество было поражено несправедливостью судебных процессов. В глазах Писарева эти практические дела Вольтера стоят выше всех его «положительных» философско-теоретических построений.

Практическая ориентация в высшей степени характерна для мировоззрения Вольтера в целом. Особенно наглядно это видно в его рассуждениях о Боге. Русские вольтерианцы и историки философии вообще часто цитировали и пространно комментировали известный афоризм Вольтера из стихотворного послания автору одного атеистического трактата: «*Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer*» (Если бы Бога не было, Его следовало бы изобрести). Н.Н. Страхов подчеркивал «высокое практическое значение этой истины» – хотя и омрачаемое безрассудной борьбой Вольтера против положительных религий. А.Г. Вульфиус находил вопиющее противоречие в вольтеровском понятии философского Бога как гаранта нравственности, с одной стороны, и безличного Провидения, руководствующегося одними лишь законами природы, с другой. Н.К. Михайловский противопоставлял выраженную в вольтеровском афоризме «потребность разума» (в поддержании общественного порядка) той «потребности чувства», которая заставляла Ж.-Ж. Руссо утверждать бытие Божие.

С.С. Аверинцев в статье «Два рождения европейского рационализма» обнаружил в этом афоризме «линии широких историко-культурных связей,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 198

расходящиеся по меньшей мере в три стороны»<sup>1</sup>. Религия как традиция рассматривается как препятствие для общественного прогресса, но религия как полезное «изобретение», служащее для поддержания нравственности и порядка в обществе, – великая помощница прогресса.

Далее Аверинцев проводит параллель между вольтеровской идеей Бога как «функции законодательствующего разума» и кантовским постулатом практического разума, утверждающим необходимость идеи Бога. «Если мы снимем этот налет внешней агрессивности, оспаривание религии у Вольтера обнаруживает знаменательное сродство с утверждением религии у Канта; Бог, который “нужен” и которого поэтому необходимо “изобрести”, не так уж далек от Бога, который является постулатом практического разума. Разница, конечно, в том, что немецкий философ переносит в глубины индивидуальной совести вопрос, бывший для Вольтера делом общественной регуляции»<sup>2</sup>.

Аверинцев считает интеллектуальную революцию, у истоков которой стоял Вольтер, «вторым рождением европейского рационализма», проводя далеко идущую аналогию (сам Аверинцев даже говорит о «симметрии») с греческой интеллектуальной революцией V–IV вв. до н.э. – в частности, с теорией происхождения религии, которую мы находим у греческих софистов.

К середине XIX столетия русское вольнодумство начинает оформляться в полноценное революционное движение. Подобно своим западным собратьям, *esprits forts*, русские вольнодумцы образовали два расходящихся идейных течения: условные «вольтерьянцы» возлагали главные надежды на просвещение политических элит и реформы «сверху», условные «руссоисты» – на «всеобщую волю» и спонтанную революционную активность народных масс, движимых чувством социальной справедливости и иными возвышенными аффектами «сердца».

Конечно, вряд ли стоит настаивать на прямой преемственности между революционными демократами XIX века с русскими вольтерьянцами предыдущего столетия в области чистого «любомудрия», или метафизики. Отчасти прав известный историк русской философии Джеймс Скэнлан, когда он пишет: «Влияние французского Просвещения, поощряемое во времена Екатерины Великой, можно увидеть в мысли Александра Радищева и “русских вольтерьянцев”, однако никто из них в действительности не развивал материалистическую онтологию и не оказал значительного влияния на позднейших русских мыслителей... Просвещение XVIII столетия затронуло лишь небольшой слой русского общества и сделало лишком мало для того, чтобы изменить общее религиозно-идеалистическое направление русской философской мысли»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии. 1989. № 3. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 8.

<sup>3</sup> Scanlan J.P. Russian Materialism: ‘the 1860s’, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, 10 vols. Ed. by Edward Craig. London: Routledge, 1998. Vol. 8. P. 414.

Скэнлан, однако, совершенно не учитывает *социальную* философию вольтерянцев и, в особенности, Радищева, их радикальные общественно-политические взгляды и устремления – борьбу за свободу мысли и жизни, против всякого рода рабства. Между тем именно здесь – а вовсе не в «онтологии» – сосредоточен их главный интерес. И именно эта часть их «миросозерцания» самым прямым и непосредственным образом воздействовала на позднейших революционеров, вплоть до марксистов-ленинцев.

Ленин, правда, почти не упоминал имени Радищева. Зато ему посвятил огромную главу в своей «Истории русской общественной мысли» отец русского марксизма Г.В. Плеханов. В одной из своих речей он указан на Радищева как своего прямого предшественника в деле революционного переустройства русского общества: «В лице Радищева мы, может быть, впервые встречаемся с убежденным и последовательным русским революционером из “интеллигенции”. И недаром Екатерина II говорила о нем, что он бунтовщик хуже Пугачева»<sup>1</sup>.

Признанными лидерами первой мощной волны революционного движения в России стали Александр Герцен и Михаил Бакунин. Вряд ли можно сказать, что они представляют собой чистые типы вольтерянства или руссоизма – уже потому, что оба круто меняли свои общественно-политические воззрения. При всех этих переменах, впрочем, оставался неизменным ряд принципов. Многие исследователи пытались выявить эти константы. Исая Берлин усматривал общий для Герцена и Бакунина принцип в идее свободы личности<sup>2</sup>. Эта точка зрения не претендует на оригинальность, но излагается Берлиным с присущим ему сочетанием превосходного знания источников, солидной аргументации и писательского мастерства (выдающего герценовское влияние). В близком «либертарном» ключе проводит сравнение двух друзей-мыслителей современный историк и теоретик анархизма П.В. Рябов<sup>3</sup>.

Не ставя под сомнение эту компаративную линию в целом, мы несколько сместим акцент исследования. Фигуры Герцена и Бакунина являют собой перекрестья культур: русской «почвы», с одной стороны, и традиций западного Просвещения, романтизма, гегельянства и, наконец, социализма – с другой. В отличие, скажем, от своего великого современника Н.Г. Чернышевского, Герцен и Бакунин полжизни прожили на Западе, имея возможность наблюдать эволюцию западноевропейской цивилизации изнутри. И не просто наблюдать – они принимали деятельное участие в самых ярких революционных событиях той эпохи, не говоря уже о личном общении, обмене мыслями с ведущими теоретиками и практиками революционно-демократического движения.

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Сочинения, 2-е изд.: 24 т. М. – Л.: Госиздат, 1925. Т. X. С. 358.

<sup>2</sup> Герцен и Бакунин о свободе личности // Берлин И. История свободы. Россия. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 85–126.

<sup>3</sup> Рябов П.В. М.А. Бакунин и А.И. Герцен: друзья, единомышленники, оппоненты // Прямухинские чтения 2006 года. М.: Инэк, 2007. С. 13–38.

На похоронах Герцена французский политик-социалист Пьер Малардые назвал его «Вольтером XIX века». У них с Вольтером действительно немало общих черт: иронический ум в сочетании с гуманистической пылкостью, превосходный литературный стиль, наконец, широта влияния на умы людей. «В первой молодости я часто увлекался вольтерианизмом, любил насмешку и иронию», – вспоминал Герцен. – Катехизис попался мне в руки после Вольтера»<sup>1</sup>.

В «Былом и думах» есть примечательный рассказ о споре Герцена с «якобинским старообрядцем» Луи Бланом; последний был «поклонником Руссо и в холодных отношениях с Вольтером». Луи Блан делил людей на поборников братства и эгоистов, призывая служить пользе общества и жить ради счастья людей. «Одесную – агнцы братства, ошуйю – козлы ячности и эгоизма. Эгоистам вроде Монтеня пощады нет, и ему досталось порядком»<sup>2</sup>.

Герцен возражал с вольтеровской усмешкой: счастье недостижимо, если все станут жертвовать, то никто не будет наслаждаться. Легко представить себе такой же спор между Руссо и Вольтером, и он наверняка случался между Бакуниным и Герценом. Жертвуя собой, руссоисты часто готовы приносить в жертву общему благу также и других, не спрашивая у тех согласия. Герцен же по-вольтеровски высоко ценил автономию личности и учил уважать ее и тогда, когда она напрямую не совпадает с общественным интересом. Необходимо искать консенсусы «братства» и «эгоизма», т.е. коллективности и индивидуальности, не ущемляя ни одной из этих сторон.

Подробно эта коллизия осмысливается в работе «С того берега» (1855). Герцен доказывает, что эгоизм – тоже общественно выработанное и общественно значимое качество личности. Здоровая доля эгоизма нужна для того, чтобы не растворяться в коллективе. И сам коллектив перестает быть стадом, лишь когда в нем выделяются «лица» и совершается акт самосознания личности как относительно автономной единицы этого коллектива.

«Разумеется, люди – эгоисты, потому что они *лица*; как же быть самим собою, не имея резкого сознания своей личности? Лишить человека этого сознания – значит распустить его, сделать существом пресным, стертым, бесхарактерным... Проповедь индивидуализма разбудила, век тому назад, людей от тяжелого сна, в который они были погружены под влиянием католического мака. Она вела к свободе так, как смирение ведет к покорности. Писания эгоиста Вольтера больше сделали для освобождения, нежели писания любящего Руссо – для братства»<sup>3</sup>.

Иными словами, по мысли Герцена, необходим органический синтез индивидуального и коллективного начал, личной свободы и сплоченности индивидов, и в этом синтезе личная свобода должна быть первична. Это герценовское решение очень напоминает знаменитую формулу Маркса и

<sup>1</sup> Герцен А.И. Былое и думы. Ч. 1–5. М.: Художественная литература, 1969. С. 58–59.

<sup>2</sup> Там же. Ч. 6–8. С. 38.

<sup>3</sup> С того берега // Герцен А.И. Сочинения: 2 т. М.: Мысль, 1986. Т. 2. С. 106.

Энгельса из «Коммунистического манифеста»: «Свободное развитие каждого является условием свободного развития всех».

Герцен полемизирует с «моралистами», вроде Луи Блана и Армана Барбеса, осуждающими эгоизм как дурную привычку, от которой социалистический человек избавится благодаря чувствам братства и любви к человечеству. Столь же высоко ценя эти чувства общности, Герцен, тем не менее, настаивает, что каждый человек должен свободно, без всякого принуждения или давления извне, вырабатывать их для себя. И если почувствовать общность с другими людьми не каждому удастся – это его личное дело, его несчастье. Братство должно быть свободным выбором для каждого отдельного «брата». Диктат руссоистской «всеобщей воли» ведет не подлинному братству, а к насилию и гильотине. Таков горький урок Великой Французской революции. Вот почему для Герцена Вольтер все-таки ближе, нежели Руссо.

«Дело просто в том, что эгоизм и общественность – не добродетели и не пороки; это основные стихии жизни человеческой, без которых не было бы ни истории, ни развития, а была бы или рассыпчатая жизнь диких зверей, или стада ручных троглодитов... Действительный интерес совсем не в том, чтоб убивать на словах эгоизм и подхваливать братство, – оно его не пресилит, – а в том, чтоб сочетать гармонически свободно эти два неотъемлемые начала жизни человеческой»<sup>1</sup>.

Если взглянуть сквозь эти герценовские очки на историю пролетарских революций XX века, начиная с Великой Октябрьской, то можно увидеть причину их исторической неудачи. Практически все они были дисгармоническими. В своем стремлении стереть с лица земли «буржуазный индивидуализм» они возвращались к худшим формам примитивного коллективизма, и, разумеется, не выдерживали соперничества с обществами «капиталистической формации».

Правда, и сам Герцен не сумел разработать реалистичного проекта гармонизации личного и общественного начал. Его социализм остался, в сущности, благим пожеланием и философской фразой. Свои практические надежды Герцен связал с уходящей натурой истории – русской поземельной общиной. В западной цивилизации он разочаровался и разуверился, особенно после разгрома «Весны народов» – серии революций 1848 года в континентальной Европе. Не обнаружив на Западе эмбриона грядущего социалистического общества, Герцен обратил свой взор вспять, поддался романтике патриархально-общинного «мира», которую прежде осмеивал в спорах со славянофилами.

В начале своей революционной карьеры, в 1843 г., Бакунин, находясь на «острове Руссо» в Швейцарии, на Бильском озере, цитировал пророчества Вольтера о грядущей социальной революции, подчеркивая: «Сейчас

---

<sup>1</sup> Там же. С. 106.



французы – всё еще наши учителя. В политическом отношении они опередили нас на столетия... Мы должны догнать их»<sup>1</sup>.

Очевидно, Бакунин имел в виду не текущую политическую систему Франции, известную под названием «Июльской монархии», но гражданские свободы, завоеванные Великой Французской революцией. Мерой общественного развития для Бакунина, как и для Герцена, является степень «самоуправления народа». Их общественный идеал – целиком и полностью самоуправляемая коммуна, не нуждающаяся в особых, сверхличных институтах управления.

Что же требуется для перехода к такому обществу без государства? Таков главный вопрос, стоящий перед теоретиками анархизма, начиная с Бакунина (Прудон был терпим к государственному правлению, если оно осуществляется на принципах справедливости, как он их себе представлял). Ответ на этот вопрос выдает в молодом Бакунине наследника французских просветителей XVIII столетия. Основным условием возможности народного самоуправления является высокий культурный уровень народа, интеллектуальная и нравственная зрелость. Чем менее развит человек, тем сильнее он нуждается во руководстве «сверху».

Это правило относится не только к политической жизни, но и к общему мировоззрению людей. Верховным правителем мироздания первобытный человек часто назначал какого-нибудь небесного громовержца – Индру, Зевса или Перуна. Бог есть идеализованный Государь, «царство Божие» – идеализованное государство, очищенное воображением от минусов государства реального. Связь между монархическим режимом в политике и монотеистической религией не была секретом уже в античные времена. Пионеры «радикального Просвещения» атакуют идею Бога с не особо скрываемой целью – разрушения основ монархизма.

По этой дороге двигалась и мысль Бакунина. Идея Господа Бога рождается в уме слабого человека, не верящего в себя и не способного стоять на собственных ногах. Чем свободнее человеческий дух, тем меньше он нуждается в богах. На этом основании Бакунин разработал оригинальное «доказательство» *небытия Божия*.

«Если Бог есть, человек – раб. А человек может и должен быть свободным. Следовательно, Бог не существует»<sup>2</sup>. «Ревниво влюбленный в человеческую свободу и рассматривая ее как абсолютное условие всего, чему мы поклоняемся и что уважаем в человечестве, я перевертываю афоризм Вольтера и говорю: *если бы Бог действительно существовал, следовало бы уничтожить его*»<sup>3</sup>.

Бог необходим для простонародья, черни, как узда для наихудших человеческих порывов. Когда воспитание и просвещение превратят каждого

---

<sup>1</sup> Письмо А. Руге. Май 1843 г. // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 231.

<sup>2</sup> Бог и государство // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 459.

<sup>3</sup> Там же. С. 461.

индивидуума в свободную, нравственную личность, тогда и отпадет всякая надобность в идее Бога.

«Радикалы», как называет вольнодумцев-просветителей Бакунин, «специально работали над улучшением школы и развитием народного образования, ибо были убеждены, что народ сможет сам собою управлять лишь постольку, поскольку он является совершеннолетним и самостоятельным, и что только путем образования он может быть поднят до совершеннолетия и самостоятельности»<sup>1</sup>.

Бакунин безусловно ценит вклад Вольтера в революционное движение Просвещения, но не может простить ему дружеских связей с тиранами и пренебрежения к простому народу. В его работах встречаются такие эпитеты в адрес Вольтера, как «инстинктивный презиратель народных масс, глупой толпы». Это презрение к простому народу, роднящее Вольтера с королями и вельможами, возмущает бакунинскую натуру.

Замечания Герцена, как обычно, тоньше. Он именует Вольтера «привилегированным эманципатором», который «умея кощунствовать над религией, оставался просто идолопоклонником *своих вымыслов и призраков*»<sup>2</sup>. О каких призраках речь? На место религии реальной, церковной, Вольтер ставит какую-то выдуманную им и его единомышленниками-деистами, «естественную религию», никогда и нигде не существовавшую. Ничем не лучше и «савойский викарий» Руссо с его культом Верховного Существа (l'Être suprême).

«Человек рожден свободным, а между тем он повсюду в оковах». Над этими знаменитыми словами из первой главы «Общественного договора» размышляли и Герцен, и Бакунин. Руссо полагал, что люди от природы свободны и добры; это цивилизация портит их, превращая в жадных и злых существ, норовящих поработить ближнего. Именно цивилизация разделила людей на классы и развязала «войну всех против всех». В обмен на материальные блага цивилизации человеку пришлось расстаться со своей свободой.

Для Герцена первая часть сентенции Руссо означает, что «человек родится зверем – не больше. Возьмите табун диких лошадей, совершенная свобода и равное участие в правах, полнейший коммунизм»<sup>3</sup>. С тем же глубокомыслием Руссо мог бы сказать, что рыба рождена летать, а между тем она повсюду в воде. В доказательство воздушной природы «Рыбства» можно указать на летучих рыб, и разве не из рыб природа создала птиц?

Свобода, как и полет, никому не даются даром, от природы, их надо в себе *выработать*. Руссо превращает проблему свободы в постулат, тем самым скрывая корень этой проблемы и мешая решать ее на практике.

Во второй части сентенции – человек повсюду живет в оковах – Герцен усматривает «насилие истории, презрение фактов». Диалектика истории состоит в том, что первым шагом к подлинно человеческой свободе

<sup>1</sup> Коммунизм // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 235.

<sup>2</sup> Капризы и раздумье // Герцен А.И. Сочинения. Т. 1. С. 191.

<sup>3</sup> Герцен А.И. С того берега. С. 80

становятся «цепи» рабства. Поработитель получает возможность свободного развития высших культурных способностей за счет поработенного. В этом смысле рабство является прискорбным, но необходимым условием «гражданского развития».

Герцен согласен с Вольтером, что простой народ вовсе не жаждет свободы. «Глухое брожение» и революционные порывы возникают не из тяги к свободе, а от голода и нищеты. «Будь пролетарий побогаче, он и не подумал бы о коммунизме», – замечает Герцен, предвосхищая еще не начавшуюся трансформацию западного пролетариата в «средний класс», начисто утративший былой революционный дух. Простой народ Герцен называет тем же презрительным словечком «толпа», давая оценку, под которой, вероятно, подписался бы и Вольтер: «Толпа поняла все непонятное, все нелепое и мистическое; все ясное и простое было ей недоступно; толпа приняла все связующее совесть и ничего освобождающее человека. Так впоследствии она поняла революцию только кровавой расправой, гильотиной, мезтью». Вместе с тем оба, Герцен и Вольтер, горячо сочувствуют этой толпе – «нам больно видеть подавленную массу, нас оскорбляет ее рабство, мы за нее страдаем – и хотим снять свое страдание»<sup>1</sup>.

Не менее решительно отвергает тезис Руссо «человек рожден свободным» и Бакунин. «Сородич гориллы», человек начинает свой исторический путь во мраке инстинктов, охваченный животным страхом перед силами природы, которые он обожествляет. О какой свободе в этом первобытном состоянии может вестись речь?

Это бессилие и страх сплачивает людей, по одиночке они попросту не могли бы выжить. «Общественный договор», заключенный некогда дикарями, не более чем романтическая сказка. Если бы такой договор и имел когда-нибудь место, он мог бы стать основанием *государства*, но никак не *общества*. Но тогда его надо назвать договором «государственным», а не «общественным». Как анархист, Бакунин резко поляризует понятия государства и общества. Отождествление общества с государством всегда и всюду влечет за собой утрату личной свободы, люди превращаются в принадлежность государства, его «граждан».

«*Общество* – это естественный способ существования человеческого коллектива независимо от всякого договора. Оно управляется традиционными нравами и традиционными обычаями, но не законами. Оно медленно прогрессирует, движимое импульсами индивидуальной инициативы, а не мыслью и волей законодателя»<sup>2</sup>.

Если двигателем общественного прогресса является индивидуальная инициатива, или самодеятельность индивидов, то, следовательно, необходимо всеми силами поощрять в людях развитие свободной индивидуальности. В этом Бакунину видится даже общий закон эволюции. Если природа и не рождает человека свободным, то она толкает его на путь

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. С того берега. С. 78–79.

<sup>2</sup> Федерализм, социализм и антитеологизм // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. С. 317.

освобождения себя. Человек – одновременно самое социальное и самое индивидуальное существо в природе. Между социальностью и индивидуальностью нет никакого противоречия до тех пор, пока социальность не принимает вид сверхличного института – государства.

Коренную ошибку Руссо Бакунин усматривает в смешении общества с государством. Здесь тональность Бакунина становится беспощадной. Он буквально клеймит Руссо и его последователей. На смену прежним церковникам, пишет он, пришли «светские священники, короткополые лжецы и софисты, среди которых главная роль выпала на долю двух роковых людей: один был самый лживый ум, другой – самая доктринерская деспотическая воля прошлого (восемнадцатого) века: Жан-Жак Руссо и Робеспьер». Руссо, продолжает Бакунин, «можно рассматривать как истинного творца современной реакции. На первый взгляд самый демократический писатель восемнадцатого века, он взращивал в себе беспощадный деспотизм государственного человека. Он был пророком доктринерского Государства, первосвященником которого пытался сделаться его верный ученик Робеспьер»<sup>1</sup>. В лице Дантона Робеспьер гильотинировал Республику, расчистив место для имперской диктатуры Бонапарта.

Герцен и на сей раз дает более взвешенную и объективную оценку вкладу Руссо в дело революции. «Женевский гражданин» первым из просветителей заговорил с властью открыто, «гордым языком лицом к лицу». Проклиная цивилизацию, он не делал исключения и для института государства. Он идеализировал народ, но не государство. «Толпы тогда были изъяты движения, но Руссо дал иное направление развитию»<sup>2</sup>. Герцен видит в Руссо – голос толпы и относится к нему соответственно, с тем двойственным чувством презрения и сочувствия, которое мы охарактеризовали выше.

Герцен не разделяет мечты Руссо, его взгляд на новый мир, не говоря уже о религии «Верховного существа». Но это не мешает ему признать, что из всех просветителей именно Руссо внес наибольший вклад в революционное движение. «Руссо мечтал – хотя и превратно – о новом мире, он подкапывал не одни учреждения, а все здание общественное старого мира; его поняли только в революцию»<sup>3</sup>.

В конце жизни, в адресованных Бакунину письмах «К старому товарищу», Герцен ставит самый больной вопрос: каким должен быть тот «новый мир», к которому стоит стремиться. Одно дело – ломать обветшалое, другое – строить нечто новое, небывалое. Французской революции отлично удавалось ломать, но не удалось на практике осуществить идеалы свободы и братства. Не лучше обстоит дело с позитивной программой революции и сегодня, трезво констатирует Герцен. «Меньшинство, идущее вперед, не доработалось до ясных истин, до практических путей, до полных формул будущего экономического быта... Ни одной строящей, органической

<sup>1</sup> Бог и государство // Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. С. 493.

<sup>2</sup> [Из дневника 1842–1845 гг.] // Герцен А.И. Сочинения. Т. 1. С. 457.

<sup>3</sup> Там же. С. 458.

мысли мы не находим в их завете, а экономические промахи, не косвенно, как политические, а прямо и глубже ведут к разорению, к застою, к голодной смерти»<sup>1</sup>.

Доживи Герцен до Октябрьской революции, он мог бы повторить то же самое, видя разорение и голодную смерть вокруг. Конечно, какие-то смелые планы у Ленина были, он поделился ими в «Государстве и революции», но они пошли вразрез с жизнью и были поневоле отброшены.

Что стало бы, одержи «Весна народов» победу над силами старого мира? Ведь ее предводители, включая Бакунина, в лучшем случае полагались на конструктивную «самодеятельность» народа, а в худшем – сочиняли разные проекты построения всеобщей казармы.

Самокритичные сомнения Герцена иногда толкуются как открытие им, задолго до Тиллиха, неких «демонических сил, играющих историей»<sup>2</sup>. У Герцена действительно можно встретить подобные метафоры, но вряд ли стоит принимать их за исторические понятия в собственном смысле слова.

С бóльшим основанием можно утверждать, что на склоне лет Герцен пришел к пониманию исторической незрелости революционного движения. Коль скоро ни он сам, ни кто-либо другой не дошел до «построяющей, органической мысли», то дело тут не в недостатке ума и стремления, а в том, что сама История не готова пока что к рождению нового общества. А если так, то никакие революции «сверху» или же «снизу» не могут увенчаться успехом. История – объективный процесс, и мысль должна идти за реальностью, а не пытаться создать новый, свободный мир на культурной пустоши, оставленной революцией, как предлагал Бакунин. Здесь – главная точка разрыва Герцена со своим «старым товарищем».

Вольтер и Руссо, без всякого преувеличения, могут быть названы отцами русского вольнодумства, хотя, как мы видели, учения и идеи французских просветителей сильно видоизменялись, попадая в иную, чуждую им культурную среду. Критическое сопоставление этих идей с российской действительностью порождало, с одной стороны, освободительные концепции разной степени радикальности, а с другой – глубокую модификацию самих этих идей.

К середине XIX столетия противостояние социальных проектов Вольтера и Руссо в России трансформировалось в идейное столкновение «западников» и «почвенников». При этом первые радикализировались, а вторые, наоборот, занимали все более консервативные позиции, идеализируя общинные начала народной жизни (индивидуализм Просвещения был им глубоко чужд). Несмотря на то, что у обеих партий французская философия ушла в тень куда более мощной немецкой, дух сенсуализма и демократизма французских просветителей не испарился насовсем, но оказывал заметное влияние на рецепцию философских систем Шеллинга и Гегеля

---

<sup>1</sup> К старому товарищу // *Герцен А.И. Сочинения*. Т. 2. С. 531–532.

<sup>2</sup> *Кантор В.К. Изображая, понимать, или Sententia sensa: философия в литературном тексте*. М.; СПб.: ЦГИ Принт, 2017. С. 220.

## Просвещение и Контрпросвещение в русской культуре XIX века

Первые ростки Просвещения в XVIII веке с трудом приживались на русской почве, даже у приоткрытого «окна в Европу». Ситуация начала меняться лишь после Отечественной войны 1812 года. Вступление русской армии в Париж Исайя Берлин считал не менее значимым для русской культуры событием, чем реформы Петра. Из европейских походов русские дворяне вынесли сильные, но с трудом уживавшиеся вместе чувства: гордость, патриотическое воодушевление победителей и «моральную уязвленность варварством русской жизни». В драматическом столкновении двух этих чувств рождалась русская интеллигенция.

Интеллигенты XIX столетия – дальняя родня французских просветителей. Те и другие были не просто интеллектуалами, но еще и миссионерами разума и свободы. «Мы – светские миссионеры, ... и можем похвастаться тем, что наша церковь универсальна», – писал Вольтер Екатерине II<sup>1</sup>. Со своей стороны, русские интеллигенты «видят себя посвященными в некий орден, как бы пастырями в миру, назначенными нести особое понимание жизни, своего рода новое евангелие»<sup>2</sup>. Семена интеллигентности были занесены с Запада и проросли на пустоши между непросвещенным народом и не заинтересованными в его просвещении элитами. В течение долгого времени практически все идеи, которыми жила русская мысль, прибывали из-за границы – в основном из Германии и Франции, значительно реже – из Англии и других стран.

Первые по-настоящему оригинальные философские концепции появляются ближе к концу XIX века. И. Берлин, правда, выделяет только одну – толстовское «непротивление злу»<sup>3</sup>, прибавляя: «В целом же, насколько могу судить, Россия не внесла в сокровищницу человечества ни одной новой социальной или политической мысли: любую из них легко возвести не просто к западным корням, но к той или иной конкретной доктрине, исповедовавшейся на Западе восемью, десятью, а то и двадцатью годами раньше»<sup>4</sup>.

Вместе с тем он отмечает, как в высшей степени отличительную черту русских интеллигентов, их необычайную «страсть к идеям» и готовность претворять свои замыслы в жизнь немедленно, сегодня же, притом в самых крайних формах. Масла в огонь идейных страстей подливал немецкий романтизм, философски осмысленный и представленный в системах Фихте и

<sup>1</sup> Цит.: *Israel J. Democratic Enlightenment: Philosophy, revolution, and human rights. 1750–1790. Oxford University Press Inc., New York, 2011. P. 612.*

<sup>2</sup> *Берлин И. История свободы. Россия / Предисл. А. Эткинда. С. 5–8. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 9. В воспоминаниях П.В. Анненкова сообщество русских интеллигентов, встречавшихся в подмосковном поселке Соколово в 1845 году, уподобляется «рыцарскому братству, воюющему ордену, который не имел никакого письменного устава, но знал всех своих членов, рассеянных по лицу пространной земли нашей» (*Анненков П.В. Литературные воспоминания. М.: Художественная литература, 1983. С. 260.*)*

<sup>3</sup> С оригинальными идеями русского космизма – от «философии общего дела» Н.Н. Федорова до «гелиотараксии» А.Л. Чижевского – И. Берлин, судя по всему, был не знаком.

<sup>4</sup> *Берлин И. История свободы. Россия. С. 19.*

Шеллинга. Для интеллигенции немецкая метафизика стала, по словам И. Берлина, «конспектом новой религии».

После разгрома декабристов русские либералы и радикалы повели партизанскую войну с самодержавием, подобную той, что в XVIII веке вели французские просветители. Но если те изобретали новую философию, то у нас безоговорочно господствовала философия немецкая, поначалу Шеллинг и романтики, позднее – политически радикализованная диалектика Гегеля. «Немецкая философия и в особенности творения Шеллинга нас всех так к себе приковывали, что изучение всего остального шло у нас довольно небрежно, – вспоминал А.И. Кошелев. – Мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще и по большей части беседовали о прочтенных нами творениях немецких Любомудров». Участников тайного философского кружка, как и немецких классиков, занимала прежде всего теория познания: «Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед»<sup>1</sup>.

Период чисто философских увлечений длился недолго, их вытеснили тайные же политические дебаты. Сожжение бумаг «Общества Любомудров» в этом смысле оказалось весьма символическим актом.

Тем временем в Европе уже несколько десятилетий набирал силы процесс, который И. Берлин назвал «Контрпросвещением»<sup>2</sup>. В этом идейном течении участвовали, безусловно, и реакционеры, религиозные консерваторы и церкви разных конфессий, однако тут не было ничего нового: все они вместе взятые были не в состоянии успешно противодействовать движению Просвещения. Единственным достойным противником оказался романтизм, объединивший усилия с со старой, уходящей своими истоками еще ко временам греческих софистов традицией релятивизма и скептицизма.

«Контрпросветители» атаковали понятие *объективных законов истории*; Берлин называет эти законы «естественными», усматривая в них «сердцевину веры» и «главную догму для всего Просвещения». На самом деле это – сердцевина *научного мышления* со времен Фалеса, «главная догма» для всей науки вообще. Наука так устроена, что она во всем – включая и человеческую историю – ищет «естественные» законы, не зависящие от воли и сознания человека. Нападение на эту «догму» равнозначно нападению на самое научное мышление, а не на одно только Просвещение.

Контрпросвещение противопоставило этому релятивистский «историцизм» с его положением о неповторимой уникальности всякой народной культуры и принципом плюрализма «рациональностей» взамен всеобщего, единого для всех мыслящих существ разума, «логоса».

Первым в этом направлении двинулся Дж. Вико, независимо от него приступил к делу гораздо более радикально настроенный И.Г. Гаман –

---

<sup>1</sup> Там же. С. 13, 15.

<sup>2</sup> Статья «The Counter-Enlightenment» была написана им для четырехтомного «Словаря истории идей», в числе авторов которого был целый ряд знаменитых ученых (см.: *Berlin I. The Counter-Enlightenment. In: Dictionary of the history of ideas: Studies of selected pivotal ideas*, in 4 vols. Ed. by Phillip G. Wiener. New York: Charles Scribner's Sons, 1973, vol. 2, pp. 100–112).

современник и земляк Канта, «Северный волхв», о котором написал свою последнюю книгу И. Берлин.

У Вико зарождается тот, сделавшийся популярным в конце XIX столетия, взгляд, что природа и человеческая история развиваются по разным законам и изучаются двумя разными методами (В. Виндельбанд назовет их номотетическим и идиографическим). Вико отвергает универсальность прогресса: «поступательное движение гражданских вещей», учит он, неизбежно сменяется движением возвратным и «временами второго варварства».

Вместе с тем, при всей резкости отличий Вико от просветителей, его роднит с ним «глубокая уверенность в верховном праве народа, как главной движущей силы истории»<sup>1</sup> – что делает его полноправным участником движения Просвещения. В калейдоскопе исторических событий Вико открывает разумный «Вечный Порядок», учрежденный Божественным Провидением, и «вечные Законы, соответственно которым движутся Деяния всех Наций». Наконец, он хвалится тем, что его Наука «рассуждает строгим геометрическим методом» и «продвигается совершенно так же, как Геометрия»<sup>2</sup>. Этот сугубо рационалистический идеал научности абсолютно чужд и противен Контрпросвещению.

Прочтение И. Берлина выглядит если не предвзятым, то, во всяком случае, слишком односторонним, не учитывающим многослойность и глубинную противоречивость «Новой науки». Вико не до такой степени «плюралист», как это представляется И. Берлину (который и сам отстаивал «агональный» плюрализм ценностей<sup>3</sup>, «несоизмеримость свобод» и т.п.).

Вико был мало известен в Европе до 1835 года, когда французский историк Жюль Мишле издал перевод (местами напоминавший пересказ) его «Новой науки». Назвав Вико «исполинским гением», А.И. Герцен, однако, иронически охарактеризовал его теорию исторических циклов: «у него человечество вертится всю жизнь в беличьем колесе dei corsi e ricorsi [*итал.*: подъема и упадка]»<sup>4</sup>. Н.Я. Данилевский, глубоко родственный Вико мыслитель, создавший свою циклическую теорию истории, вообще ни разу не упомянул его имени. Гамана же у нас не знал практически никто.

Идеи Контрпросвещения попадали в Россию не только вместе с новинками философской литературы, но и прямым образом со студенческой скамьи. Так, А.И. Кошелев прослушал курс лекций Фридриха Шлейермахера, создателя герменевтики и религиозного философа, близкого к романтикам; Ф.И. Тютчев, В.П. Титов, Н.М. Рожалин (член кружка Любомудров) и братья

<sup>1</sup> Лифшиц М.А. Джамбаттиста Вико (1668–1744) // Вико Дж. Основания Новой Науки об общей природе наций. Л.: Художественная литература, 1940. С. XIV.

<sup>2</sup> Вико Дж. Основания Новой Науки об общей природе наций / Предисл. М.А. Лифшица. Л.: Художественная литература, 1940. С. 36, 118.

<sup>3</sup> Дж. Грей назвал концепцию И. Берлина «агональным либерализмом», поскольку в ней постулируется существование «множества высших ценностей», несводимых к единому знаменателю, вследствие чего ценностные конфликты оказываются принципиально неразрешимыми. См.: Грей Дж. Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности. М.: Праксис, 2003. С. 139; 14.

<sup>4</sup> Публичные чтения г. Грановского (Письмо второе) // Герцен А.И. Сочинения. Т. 1. С. 209.



Киреевские лично внимали Шеллингу и другим немецким знаменитостям. Д.В. Веневитинов претворил философские мысли Шеллинга в романтические стихи; легко просматривается влияние шеллинговских идей в поэтическом творчестве Ф.И. Тютчева и еще одного любомудра – В.Ф. Одоевского, который был председателем кружка и устраивал заседания в своем доме.

По словам В.В. Зеньковского, «в Обществе любомудров Д.В. Веневитинову принадлежало первое место; он, действительно, увлекался философией страстно и своим энтузиазмом заражал и других. По его собственному выражению, “философия есть истинная поэзия”, – в этих словах хорошо выражено и преклонение перед философией, и то общее настроение, которое тогда царило среди университетской молодежи. Это было почти религиозное отношение к философии, которая и в самом деле для многих уже вполне замещала религию»<sup>1</sup>.

Таким образом, русскую философию с самого начала отличал «поэтический» (или, вернее сказать, романтический) характер и «почти религиозное» отношение к философским поискам, которое так настойчиво подчеркивается в известном труде В.В. Зеньковского. Оба эти отличительных признака были в высшей степени характерны и для западного Контрпросвещения времен Великой французской революции, и остаются таковыми для сегодняшних критиков «проекта Модерна».

Безусловно, многие «контрпросветители» не были противниками народного просвещения – наоборот, активно ему содействовали. Однако движущей силой истории они считали не «толпу», а элиты и гениев, поэтому скептически относились к надеждам просветителей на самодеятельность народных масс (подобного рода скепсис, как мы знаем, испытывал еще Вольтер и некоторые другие пионеры Просвещения). Миром правит не разум, а творческое воображение, интуиция, инстинкт жизни, воля и тому подобные иррациональные силы.

«Что такое этот хваленый разум с его универсальностью, непогрешимостью и самонадеянными заявлениями, как не *ens rationis* [лат. мысленное сущее, т.е. абстракция], набитое чучело, наделяемое божественными атрибутами?», – риторически вопрошал Гаман<sup>2</sup>.

Подобное высокомерно-презрительное отношение к силам разума спустя столетие станет господствующим и, стараниями Шопенгауэра и Ницше, надолго завладеет умами философов – вплоть до М. Фуко и постмодернистов. Все действительное *неразумно*, а неразумное действительно...

Идея множественности культур, у каждой из которых имеется свой уникальный «разум», естественным образом выливалась в проекты построения *самобытной русской философии*, отличной от философий прочих культурных наций. Такую задачу ставил перед собой и своими друзьями-любомудрами уже юный Веневитинов.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 139.

<sup>2</sup> Цит.: Берлин И. История свободы. Россия. С. 271.

«Веневитинов настойчиво выдвигал мысль о необходимости построения самостоятельной *русской* философии. Отрицательно относясь к слепому подражанию Западу, он готов был идти на то, чтобы на время прервать сношения с Западом и, “опираясь на твердые начала философии”, найти пути русского творчества. “Россия найдет свое основание, свой залог самобытности и своей нравственной свободы в философии”»<sup>1</sup>.

Если взглянуть на уцелевшие писания Веневитинова сквозь берлиновскую поляризующую линзу, мы увидим, как принципы и идеи Просвещения растворяются в релятивистской кислоте Контрпросвещения, теряя всю свою твердость, объективность и общезначимость.

В качестве примера рассмотрим заметку Веневитинова «Несколько мыслей в план журнала». Она касалась журнала «Московский вестник», который по замыслу Любоумров был призван стать головным мозгом нарождающейся русской философии.

Заметка начинается с формулировки понятия просвещения. У просветителей XVIII века понятие это основывается на идеях разума и свободы. В знаменитом кантовском эссе просвещение определяется как *свободомысле*: «Для этого просвещения требуется только *свобода*, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться собственным разумом*»<sup>2</sup>.

Веневитинов же толкует просвещение как «самопознание народа», поясняя, что каждый народ есть «лицо отдельное» и должен просвещаться «из начала, так сказать, отечественного»<sup>3</sup>. Ни Кант, ни Вольтер не могли бы сказать ничего подобного. Для них Просвещение есть дело не немца или француза, но – *человечества*. Вопрос лишь в том, достиг тот или иной народ «состояния совершеннолетия» или пока что нет; в какой стране стесняется или воспрещается публичное выражение своих мыслей, а в какой – дозволяется.

Русская философия начинает с озабоченности своей «самобытностью» и персональным местом в истории. Неявной предпосылкой всякого рода поисков особого «русского пути» в истории, вселенской миссии русского народа и т.п. является отказ от понятия человечества как реального субъекта всемирной истории.

«Человечество» – это рассудочная абстракция, *ens rationis*, типа платоновской «лошадности» или «треугольности»; реально существуют лишь личности и народы. У каждой культуры имеется самобытное «отечественное начало», из которого развивается национальная философия и искусство. «Для сей цели надлежало бы некоторым образом устранить Россию от нынешнего движения других народов, – предлагает Веневитинов. – Таким образом, мы сами сделаемся преимущественным предметом наших разысканий»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. С. 139.

<sup>2</sup> Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Сочинения: 6 т. М.: Наука, 1966. Т. 6. С. 29.

<sup>3</sup> Несколько мыслей в план журнала // Веневитинов Д.В. Стихотворения. Проза. М.: Наука, 1980. С. 128.

<sup>4</sup> Там же. С. 132–133.

Такого рода самопознание и есть искомая русская философия. О публичной свободе слова и «чистом разуме», общем для всех людей и народов, Веневитинов не вспоминает. Хочешь сделаться свободным? Познай самого себя. Этот древний рецепт, по плану Веневитинова, и призван стать «залогом самобытности и нравственной свободы в философии». Страницей выше Веневитинов горячо приветствовал «освобождение России от условных оков и от невежественной самоуверенности французов» – читай: просветителей. Молодым русским любомудрам Вольтер и Руссо, Дидро и Гельвеций не пример и не указ. «Мы отбросили французские правила», но лучших пока что не предложили: «таким образом, правила неверные заменились у нас отсутствием всяких правил»<sup>1</sup>. Новый журнал призван исправить это положение дел, разработав правила, «применимые к произведениям новейших писателей, которыми невольно наслаждаемся» (подразумеваются, конечно, Шеллинг и немецкие романтики).

Веневитинов, как видим, не отказывается от просвещения, он *переосмысливает* это понятие в релятивистском духе. Каждый народ есть «лицо отдельное» и просвещается по-своему: что французу «свет разума», то русскому – тьма невежества. «Всякому городу нрав и права, всяка имеет свой ум голова»<sup>2</sup>. По той же релятивистской колее двигалось Контрпросвещение во всем мире: от Вико и Гамана – до Шпенглера, Хайдеггера и Фуко.

Конечно, не Веневитинов изобрел этот философский велосипед, он лишь вторил (разве что с русским акцентом) немецким романтикам, руководствуясь тем самым «чувством подражательности», от которого призывал избавиться. Свой философский план Веневитинов изложил в 1926 году. Год спустя он умрет, но выпавшее из его рук знамя «этнической» философии подхватят славянофилы и почвенники, сдобрив ее толикой «святоотеческого Предания», т.е. православного богословия, – так вышло еще самобытнее.

На самом деле подобного рода национальная самобытность, включая и критику западной цивилизации, является вариацией и отголоском *западной* же интеллектуальной традиции Контрпросвещения. Как метко заметил С.С. Аверинцев, «славянофильская критика Запада – законный момент общеевропейской романтической мысли, связанной с Шеллингом, родственной “гейдельбергской” романтике, во многом предвосхищающей “культур-критику” XX века, вплоть до Хайдеггера и дальше»<sup>3</sup>.

Остальной мир наши самобытные философские опыты не оценил. Вопреки своему горячему стремлению к самобытности, русский философский романтизм не открыл миру ничего принципиально нового. Ближе к концу века самый видный из русских философов, Владимир Соловьев, подведет неутешительный итог:

---

<sup>1</sup> Там же. С. 130–131.

<sup>2</sup> Сад божественных песен // *Сковорода Г.С.* Наставления бродячего философа. Полное собрание текстов. М.: АСТ, 2018. С. 25.

<sup>3</sup> *Аверинцев С.С.* Попытки объясниться. Беседы о культуре. М.: Правда, 1988. С. 21–22.

«За последние два десятилетия довольно появлялось в России более или менее серьезных и интересных сочинений по разным предметам философии. Но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них есть русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда и совсем ни на что не похоже. Никаких действительных задатков самобытной русской философии мы указать не можем: все, что выступало в этом качестве, ограничивалось одною пустой претензией»<sup>1</sup>.

Лобовая атака на Просвещение (с участием неординарных консервативных мыслителей, таких как Э. Берк и Ж. де Местр, в России – Н.М. Карамзин) оказалась куда менее эффективной, нежели «буря и натиск» романтиков, пошатнувших фундаментальные философские принципы Просвещения: доверие к разуму, объективность и всеобщность законов истории.

Среди русских философов наиболее мощным и влиятельным защитником этих принципов был Н.Г. Чернышевский. В отличие от всякого рода романтиков, он меньше всего гнался за самобытностью своей философии. «Своеобразным мыслителем Николай Чернышевский не был», – констатирует И. Берлин. И «русский путь» Чернышевский не считал уникально-неповторимым: «Историческое развитие России, в частности, сельского “мира”, ни в коем случае не самобытно, а течет в соответствии со всеми социальными и экономическими законами, свойственными любому обществу»<sup>2</sup>. Если «русский мир», в отличие от западных стран, и сумеет «перепрыгнуть» капиталистическую стадию развития, то лишь благодаря развитию капитализма на Западе – благодаря технике и технологиям, которые можно там позаимствовать и использовать для революционного прыжка в социализм.

Проект Чернышевского оказался утопическим, но в нем было и рациональное зерно: умелое соединение общинных и частнокапиталистических начал обеспечивает взрывной рост общественного производства. Это продемонстрировала, уже при жизни Чернышевского, «революция Мэйдзи» в другой патриархально-общинной стране, Японии. В гармонических «синтезах» двух противоположных начал – индивидуального и коллективного – ряд востоковедов видят основную причину успехов «азиатских драконов» в XX веке<sup>3</sup>. Конечно, это совсем не тот *человечный* общественный строй, о котором мечтал Чернышевский, но, во всяком случае, наличие социальной структуры общинного типа позволяет в разы сократить человеческие «издержки» и сроки перехода к развитому капитализму.

Известный американский историк культуры Дж. Израэль выделяет в движении Просвещения две ветви – радикальную и умеренную (*radical vs. moderate Enlightenment*). В Российской империи первым радикальным просветителем стал А.Н. Радищев. Вершины же своего развития наше радикальное Просвещение достигает в творчестве Чернышевского.

<sup>1</sup> Национальный вопрос в России // *Соловьев В.С.* Сочинения: 2 т. М.: Наука, 1989. Т. 1. С. 345.

<sup>2</sup> *Берлин И.* Русские мыслители. М.: Энциклопедия-ру, 2017. С. 369, 373.

<sup>3</sup> См., напр.: *Цветов В.Я.* Пятнадцатый камень сада Рёандзи. М.: Политиздат, 1986.

Умеренное Просвещение было представлено, как некогда и во Франции и в большинстве европейских стран, с одной стороны, либералами, с другой – социалистами, уповавшими на реформы сверху и всеми доступными способами стремившимися подтолкнуть к ним власть. К этому времени философия умеренных просветителей под давлением Контрпросвещения претерпела глубокие изменения.

Так, Герцен со временем перенимает волюнтаристски-романтический взгляд на историю, формулируя его с редкостной прямолинейностью: «В истории все – импровизация, все воля, все *ex tempore* [тотчас], вперед ни пределов, ни маршрутов нет; есть условия, святое беспокойство, огонь жизни и вечный вызов бойцам пробовать силу, идти вдаль, куда хотят, куда только есть дорога, – а где ее нет, там ее сперва проложит гений... Гений – роскошь истории, ее поэзия, *coup d'état* [государственный переворот], ее скачок, торжество ее творчества»<sup>1</sup>. Ниже, впрочем, он оговаривается, что явление гения народу не обязательно, массы могут и сами проделать ту же работу, пусть и затратив на нее больше времени и труда.

Такой же взгляд на «историю без либретто», т.е. без всеобщих и необходимых законов, ляжет в основу сочинений П.Л. Лаврова и Н.К. Михайловского, с его «субъективным методом» познания общественной жизни. Парадокс в том, что ровно так же понимали историю и противники либералов и народников – «такие реакционные националисты, как, например, Страхов, Достоевский, Майков – а прежде всего, Катков и Леонтьев»<sup>2</sup>. В лагере Контрпросвещения собрались многие идейные недруги, и это еще не раз повторится в будущем.

Аналогичные альянсы в европейский век Просвещения описывал Дж. Израэль. Он гораздо проще, нежели Берлин, трактует Контрпросвещение, причисляя к нему лишь консервативно-реакционные круги, но на огромном фактическом материале показывает, как по одну сторону баррикад с ними регулярно оказывались сторонники «умеренного» Просвещения.

Мало того, в ходе Великой Французской революции сами «радикальные» просветители массово заражались иррационалистическими и антилиберальными настроениями. Уже Бенжамен Констан, публицист и политический деятель тех времен, по мнению Дж. Израэля, «верно рассматривал пограние Робеспьером и Сен-Жюстом основополагающих ценностей [Просвещения] как крушение Революции и вирусную форму Контрпросвещения – антиинтеллектуализм, враждебный свободомыслию и свободе личности, образованности и праву на критику. Если вести речь о принципах, Робеспьер был противоположностью Революции (*the Revolution's contradiction*), антитезисом самого Просвещения»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Герцен А.И. С того берега. С. 27–28.

<sup>2</sup> Берлин И. Русские мыслители. С. 60.

<sup>3</sup> Israel J. Revolutionary ideas: An intellectual history of the French Revolution from the Rights of Man to Robespierre. Revolutionary Ideas. Oxford & Princeton: Princeton University Press, 2014. P. 697.

Показательно, что сам Констан, как и многие другие, со временем мигрировал в лагерь «умеренных» просветителей, а на склоне лет поддержал Июльскую революцию, окончившуюся реставрацией Бурбонов. Описанный им в молодости «вирус» Контрпросвещения заразил его самого, равно как и А.И. Герцена и других русских «революционных демократов». Немногие, как Н.Г. Чернышевский и Г.В. Плеханов, смогли противостоять этому вирусу до конца.

Попытка взглянуть на историю русской культуры XIX века под углом зрения противостояния интеллектуальных движений Просвещения и Контрпросвещения (в том смысле, который вкладывал в эти понятия Исая Берлин), привела нас к следующим выводам.

Формирование отечественной философии, начиная уже с «любомудров», протекало под определяющим влиянием немецкого Контрпросвещения. Веневитинов встал в открытую оппозицию к идеям французских просветителей и Канта; он переосмыслил в романтическом ключе само понятие Просвещения, трактуя его как «самопознание народа». В дальнейшем эта установка вылилась в поиски особого «русского пути» в мировой истории и «самобытной» философии (православно-религиозного толка, по преимуществу).

Во второй половине XIX столетия в одном лагере российского Контрпросвещения оказались идейные враги: либералы, умеренные народники, «легальные марксисты» и реакционные националисты. Всех их объединяет отказ от понятия «разумных», всеобщих и необходимых законов развития общества; принцип исторического детерминизма вытесняется релятивистским и субъективистским пониманием истории, идея общечеловеческого прогресса – теориями «круговоротов» и «локальных культур».

*М.А. Майданский*

## ГЛАВА II

### Ф.М. Достоевский и западная традиция: случай Л. Витгенштейна

Ф.М. Достоевский – традиционный герой западной философии и американской славистики. Его изучение началось еще при жизни писателя и особенную популярность получило в начале 1910-х годов в Германии, а в 60-е – во Франции. Сегодня Достоевский – один из главных героев американской славистики. Несмотря на многообразие представлений и интерпретаций. Достоевский зачастую весьма схематичен; он или представляет собой «зеркало» русских национальных проблем, что не удивительно для сочинителя концепта «русской идеи», или как сугубо религиозный писатель, «сердцевед», традиционно описываемый через дихотомию «Бог-человек», исследователь особого антиномического статуса человека, находящегося между двух бездн и т.п. Казалось бы, в размышлениях Достоевского мало рационального и для такого вывода есть основания. У него нет четкой позиции разграничения положительных и отрицательных героев, верующих и атеистов; он постоянно обращается к трансцендентному миру, усиливая мотив «непознаваемой сущности» человека. Многие, особенно отечественные мыслители ухватились а эту особенность его письма как за единственно приемлемый способ разговора о России и русских, как некий эрзац русской рациональности.

Постепенно антиномизм художественного мира Достоевского стал восприниматься как универсальный, чуть ли не единственный способ описания России и русских: народа, души, менталитета. С легкой руки Н.А. Бердяева<sup>1</sup> русский народ на Западе<sup>2</sup> и в России стал восприниматься то, как богобоязненный и слегка маргинальный, то, как анархический и буйный нигилист-революционер. При этом обе эти ипостаси не очень противоречили друг другу.

Между тем наследие Достоевского дает убедительные основания и для вполне рационального анализа. Он даже стал объектом поклонения одного из ведущих западных логиков-аналитиков – Л. Витгенштейна. Он был известным поклонником русской классики и его имя связывают традиционно с именем Л.Н. Толстого. Некоторые исследователи<sup>3</sup> не исключают даже сознательного копирования Витгенштейном жизненных сюжетов из биографии Л.Н. Толстого: отказ от собственности («финансовое самоубийство»), скромная судьба учителя в сельской школе, опрощение («святая простота») и т.д. При этом нельзя забывать, что его интерес к

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж, 1955; Москва: Наука, 1990.

<sup>2</sup> Billington J.N. The Icon and the Exe. An Interpretive History of Russian Culture. New York: Vintage books, 1970.

<sup>3</sup> Davison R. M. Wittgenstein and Tolstoy // Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought / Ed. by E. Leinfellner and cet. Vienna: Hölder, Pichler, Tempsky, 1978. P. 50–53.

Достоевскому был постоянен и, кроме экзистенциальных<sup>1</sup>, имел глубокие философские основания. При этом философская (логическая и этическая) составляющая темы: *Витгенштейн-Достоевский* исследована гораздо меньше<sup>2</sup>. У Витгенштейна имя Достоевского упоминается в «Дневниках 1914-1916 гг.»<sup>3</sup>. Витгенштейн был знаком с самыми важными его текстами – «Записками из Подполья» – прологом к знаменитому Пятикнижию русского писателя; очень ценил «Братьев Карамазовых»<sup>4</sup>. Его сестра Гермина в письме брату от 12.01.1916г. сообщает, что читает «Братьев Карамазовых», и эта книга все время напоминает ей о нем<sup>5</sup>. Любопытно, что издатель Витгенштейна Л. Фон Фикер так описывает свое первое впечатление о нем: «картина трогательного одиночества, на первый взгляд, напоминающая, к примеру, Алешу [Карамазова] или князя Мышкина»<sup>6</sup>. Таким образом, современники и исследователи удачно вписывают Витгенштейна со всеми его странностями в русскую культуру.

В книге французской ученой афганского происхождения Лейлы Раид «Подполье: Витгенштейн. Бахтин. Достоевский» 2017 года, мы встречаем, прежде всего, уникальный образ не Витгенштейна, но Достоевского – *аналитического философа*, что и становится главной точкой для их сближения в ее тексте. Ученую интересует лишь дискурсный срез проблемы: семантика форм письма “от первого лица” и их совпадений у Достоевского, Витгенштейна и Н. Бахтина.

Нам же важно указать на их близость, по существу, в целом. Как известно, Витгенштейн прочел «Братьев Карамазовых» и «Записки из Подполья» еще до начала Первой мировой войны. Следовательно, с Достоевским он познакомился даже несколько раньше, чем с любимым Толстым, чье «Краткое изложение Евангелия», “спасшее ему жизнь” во время войны, он сделал своей настольной книгой. М. Друри в своих беседах с

---

<sup>1</sup> см. рецензию *Фокина В.* Три голоса из подполья: Витгенштейн, Бахтин, Достоевский (на кн.: Raïd L. Le Souterrain: Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski. Paris, 2017) //НЛО, №2, 2020

<sup>2</sup> Можно выделить статьи Федяевой Т.А. «Витгенштейн и Россия», в которой в обобщенном виде затрагивается данное сравнение//Подр. *Федяева Т.А.* Витгенштейн и Россия. СПб.: Дума, 2009; *Казаков К.В.* Воззрения Л. Витгенштейна и Ф.М. Достоевского: позиции корреляции // Парадигма: философско-культурологический альманах. №33, 2020. С. 120-129; незначительное упоминание имен Толстого и Достоевского в сопоставлении с Витгенштейном есть в работе *Друри М.* Разговоры с Витгенштейном / Пер. В. Руднева // Логос. 1999. № 1. С. 131—150; В.В. Руднев также коротко высказался на данную тему: *Руднев В.П.* Божественный Людвиг. Витгенштейн: Формы жизни. М.: Фонд науч. исслед. «Прагматика культуры», 2002. С. 183—187.

<sup>3</sup> *Витгенштейн Л.* Дневники 1914-1916гг. М.: Канон. 2018. С. 126 (все ссылки на Дневники даны по данному изданию)

<sup>4</sup> Он хорошо знал и другие произведения Достоевского: «Записки из Мертвого дома», «Преступление и наказание». Гермина в письме от 24.04.1917 года Витгенштейну упоминает «Записки из Мертвого дома», которые он высоко ценил. «Преступление и наказание» был романом, благодаря которому Витгенштейн осваивал русский язык.

<sup>5</sup> *Витгенштейн Л.* Дневники. С. 308

<sup>6</sup> *Ficker L.* Rilke und der unbekannte Freund // Der Brenner. 1954. № 18. P. 236//Цит. по: *Pickford H.W.* Thinking with Tolstoy and Wittgenstein. Northwestern University Press. Published 2016. P.4.



Витгенштейном упоминает ссылку последнего на Достоевского. «Люди, которые называют себя модернистами, самые большие обманщики. Я тебе скажу, что такое настоящий Модернизм: это когда в “Братьях Карамазовых” – старик-отец говорит, что монахи в ближайшем монастыре верят, что у дьяволов есть крючья, чтобы таскать людей в ад. “Вот”, – говорит старик, – “никак не могу поверить в эти крючья”. Это точно такая же ошибка, которую сделали модернисты, когда они не поняли природу символов»<sup>1</sup>. Обращение к модернизму здесь не случайно. Примерно в этот же период он знакомился с работами Ницше и Шопенгауэра, которые, как нельзя лучше вписываются в мировоззренческую палитру Достоевского и Толстого. Можно предположить, что такие предпочтения Витгенштейна показывают, что ему интересна именно та модернистская картина мира, которую немецкие мыслители обнажили, а русские писатели пытались критически переосмыслить в своем творчестве. В этой полемике он нашел как основание для своей интерпретации логики мира и этики, так и нетривиальный способ “разговора о Боге” как сакрализованной (трансцендентной) области выразительного молчания.

Чем рациональнее становился мир, чем более прогрессивным казалось его цивилизационное развитие. Чем меньше места в языке и практике жизни оставалось добру, вере, Богу, всему тому, что принято называть высшими ценностями, тем важнее Витгенштейну было разобраться в данной коллизии. Русские писатели могли привлечь его по многим причинам. Однако, очевидно, что ищет он в них не аналитического и рационального. Их сближает интерес к аксиологии, этике и религии. «Как много позже утверждал Витгенштейн в беседе с одним из учеников, “в последнее время в Европе было лишь два писателя, которым действительно было что сказать о религии, – Толстой и Достоевский”»<sup>2</sup>.

По утверждению Б. Рассела: «Толстому он предпочитает Достоевского, (особенно «Братьев Карамазовых»). Он глубоко постиг мистический способ мысли и чувствования, однако думаю (с чем он не согласился бы), что более всего в мистицизме его привлекает то, что он отвлекает его от мышления»<sup>3</sup>.

Я думаю, что Рассел был прав в своей ремарке о несогласии – сказать, что мистицизм был чем-то вроде “комнаты отдыха” для Витгенштейна – тоже самое, что сказать, что, обозначив трансцендентное и мистическое как область молчания, он предал ее полному забвению/забыванию. Может быть сопоставление его логики и мистицизма, слова и молчания,

<sup>1</sup> Друзи М. Разговоры с Витгенштейном / Пер. В. Руднева // Логос. 1999. № 1. С. 140.

<sup>2</sup> Drury M. Conversations avec Ludvig Wittgenstein / Trad. par P.-J. Cometti. P.: PUF, 2002. P. 58. Цит. по Фокин В. Три голоса из подполья: Витгенштейн, Бахтин, Достоевский (Рец. на кн.: Raïd L. Le Souterrain: Wittgenstein, Bakhtine, Dostoïevski. Paris, 2017)//НЛО. №2. 2020

<sup>3</sup> Wittgenstein L. Correspondance philosophique / Réunion et traduite par É. Rigal. P.: Gallimard, 2015. P. 92. Цит. по Фокин В. Три голоса из подполья: Витгенштейн, Бахтин, Достоевский...

суждений о мире, субъекте и Боге с аналогичными идеями Достоевского, поможет нам в этом разобраться более конкретно. Для писательского ума Достоевского (и не только) самое трудное разъединить то, что так легко разъединяется в логике или строгой науке: мир и себя, смысл и жизнь, идею и ее воплощение, эссенцию и экзистенцию человека. В этом смысле в Витгенштейне мы находим близкого русскому уму, мыслителя. Необходимо учитывать, что последний открывает для себя Достоевского и Толстого в период тяжелейшего мирового и личного кризиса: *до и в начале* Первой мировой войны, в которой он принял добровольное участие. Война – это величайший сейсмограф в испытании мира и человека, того, что есть мир и человек в момент истинного самообнажения. Мир в этот момент обесценен максимально; в нем не работают законы и правила жизни, так как они работали в мирное время. В этом плане – война – это место, где бытие и сознание человека наиболее наглядны – обозримы. Война («Дневники 1914-1916», «Тайные Дневники 1914-1916») обнажает для нас область жизненных переживаний Витгенштейна и его мысли, направленные на самопознание и самоуспокоение.

Анализ его ранних «Дневников» и «Логико-философского трактата»<sup>1</sup> (ЛФТ) в сопоставлении с анализом идей Достоевского, представленных в двух указанных выше произведениях, поможет лучше понять обоих и те религиозно-духовные основания, которые они и прячут, и обнажают для вдумчивого читателя за “границей мира”, переступить которую невозможно (по Витгенштейну) или очень опасно (по Достоевскому).

Попробуем обнаружить связь между идеями Достоевского и Витгенштейна, выделив ряд тем, близких обоим.

Первая из них: *Мир, его структура и сущность*. Обоих мыслителей, каждого по-своему, но интересует мир<sup>2</sup>, его структура, смысл и значение и т.д. Для обоих важнейшим критерием понимания становится размышления о том, что мир отделился от человека, его воспринимающего и в нем живущего.

Обоим ясно, что это отличие не физическое (физически мир не представим), а метафизическое или трансцендентное.

Сравним логику их идей. Первое, что их очевидно сближает – осознание ценностной нейтральности мира (Витгенштейн) или его рациональной обесцененности (Достоевский). Речь идет о превращении мира в языковую

---

<sup>1</sup> *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат / Витгенштейн. Философские работы. Часть I. Пер. с нем. / Пер. с нем. М. С. Козловой и Ю. А. Асеева. М.: Гнозис, 1994. Все ссылки в тексте по этому изданию в тексте, в круглых скобках ЛФТ и номер теоремы

<sup>2</sup> В своих публицистических размышлениях о мире, отраженных в «Пятикнижии», Достоевский во многом опирается на идеи и книгу «Мир как целое» философа Н.Н. Страхова, которому он обязан многими философскими открытиями//Подр.: *Орвин Д.* «Мир как целое» Страхова: недостающее звено между Достоевским и Толстым / Страхов Н.Н.: pro et contra. Антология. СПб: РХГА, 2021. С. 614-633.

или логическую конструкцию, вполне устойчивую для нейтрально развивающейся в рамках этого мира жизни людей.

Витгенштейн формулирует это предельно философски. «Мистическое – не то, *как* мир есть, а *что* он есть» (ЛФТ 6.44). *Как* мир есть хорошо знает наука. Витгенштейн же показывает нам возможность такого *как*. Мир – это все, что происходит; это совокупность фактов, событий и т.д. которые даны нам в осмысленных предложениях, в соответствии с логической формой языка, в которую они упакованы. *Как* существует мир ограничено моим мышлением, моим языком, моим “полем зрения”, которые подсказывают мне все основы восприятия и объяснения. Мир “распадается на факты” (ЛФТ 1.2); «Исследование логики означает исследование всего закономерного. Вне логики все случайно» (ЛФТ 6.3). «Перед законами природы останавливаются как перед чем-то неприкосновенным – перед судьбой или Богом» (ЛФТ 6.372).

В этом мире невозможно говорить о ценностях, добре и зле, но это не значит, что следует отказаться от поиска смысла жизни и т.д. То, *что* есть мир, то, *что* составляет его ценность как целого и того, *что* в нем происходит не описывается на языке фактов. О ценностях лучше просто молчать. «Этика трансцендентна»<sup>1</sup> (См. 6.421).

У Достоевского наиболее выпукло тема, структурированного по законам необходимости мира фактов и событий, зазвучала в «Записках из Подполья». Именно там мы услышали о ненавистной ему формуле “дважды два четыре”, которая перетекает у него из произведения в произведение, и символизирует собой ненавистный мир *как*, организованный по бесчеловечным по неотвратимости законам логики (синоним всех естественных наук для него) или природной необходимости. Этот мир упирается в факты-стену, которым *нормальный человек* поклоняется как “судьбе”; закономерность здесь является “Богом” нормального – рационального человека. Кажется, что Витгенштейн цитирует Подпольного, утверждая: «В основе всего мировоззрения современности лежит иллюзия, будто бы так называемые законы природы суть объяснение природных явлений (ЛФТ 6.371)»<sup>2</sup>.

Герой «Записок» называет эту иллюзию “стеной” или верой в универсальность формулы “дважды два четыре”. Невозможность – значит каменная стена? Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика. Уж как докажут тебе, например, что

---

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Дневники 1914-1916гг. М.: Канон. 2018. С.133

<sup>2</sup> Там же. С. 124

от обезьяны произошел, так уж и нечего морщиться, принимай, как есть. ... потому что дважды два – математика. Попробуйте возразить [5, с.105]»<sup>1</sup>.

Фактически об этом же пишет Витгенштейн: «и то обстоятельство, что предложения математики могут доказываться, означает не что иное, как их правильность можно усмотреть, не сравнивая то, что они выражают, с фактами относительно их правильности» (ЛФТ 6.2321).

Все дело в том, что «Предложение математики не выражает никакой мысли» (ЛФТ 6.21) и человек может использовать знание даже для того, чтобы доказать, что... «и дважды два пять – премилая иногда вещь» [5, с. 119]. Человек, по Достоевскому, связан не только с логикой и фактами, но и с *волею, желанием, хотениями, иррациональными порывами*. Наличие в нем воли и свободного ее излияния, вопреки логике и фактам, делает доказательным определение мира не только структурно – *как*, но и трансцендентно – *что*. Это важнейшее волевое начало в человеке определяет весь смысл его жизни. Что же делать с миллионами фактов, свидетельствующих о том, что как люди зазнамо, то есть вполне понимая свои настоящие выгоды, отставляли их на второй план и бросались на другую дорогу, на риск, на авось, никем и ничем не принуждаемые к тому, а как будто только не желая указанной дороги... Ведь, значит, им действительно это упрямство и своеволие было приятнее всякой выгоды [5, с. 110].

Возражение стало возможно потому, что мир – не только *как*, но и *что* – то есть имеет некое *мистическое* основание. Эта мысль присуща и Достоевскому, и Витгенштейну. Витгенштейн констатирует мистичность Бога, объявляя молчание границей между невыразимой сущностью Бога и логически оформленным миром-человеком. Об этом же рассуждает Иван Карамазов: «...у меня ум эвклидовский, земной, а потому, где нам решать, что не от мира сего. Да и тебе советую об этом никогда не думать, друг Алеша, а пуще всего насчет Бога: есть ли он или нет? Всё это вопросы не свойственные уму, созданному с понятием лишь о трех измерениях» [14, с.214].

При всей схожести Достоевский подходит к вопросу *что и как* принципиально «с другого конца» [14, с.213]. Он, как будто ведет разговор с той стороны границы, за которую Витгенштейн предлагал не заходить и лишь помалкивать. У Достоевского то, *что* Бог есть – не подвергается сомнению, даже таким рациональным героем, как Иван Карамазов. А вот *как Он* есть в мире – уже загадка из области трансцендентного. Загадочна не «онтология» Бога, а сверхрациональная способность жалкого ума человека ее помыслить. «И не то странно, не то было бы дивно, *что* Бог в самом деле

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Записки из Подполья. Собр. Соч. в 30-ти т. Л.: 1972-1990. Т.5. Далее все ссылки на Достоевского по этому изданию: в квадратных скобках том и страница.

существует, но то дивно, что такая мысль – *мысль о необходимости Бога* – могла залезть в голову такому дикому и злему животному, как человек, до того она свята, до того она трогательна, до того премудра и до того она делает честь человеку». [14. с. 214].

Фактически эта мысль есть зеркальное отражение теоремы 6.44 Витгенштейна. «Теорема» от Ивана Карамазова могла бы звучать так: «Мистично – не то, *что* есть Бог, а *как* существует мир нейтральных фактов». То есть, что Бог есть – несомненно, но как существует мир, Им созданный – это Ивану непонятно. Это не объясняет и Витгенштейн. Он предпочитает вообще не рассуждать об этом парадоксе. Он лишь фиксирует его.

Герой Достоевского делает внешне похожую на витгенштейновскую операцию: он разрывает Бога и Мир в своем описании. Далее, он предпочитает бунтовать против Творения, которое не желает ни говорить, ни обдумывать, не переживать наличие своего Творца. *Как* существует мир вне ценностной/базисной своей основы, с одной только наукой и языковой логикой – это и утверждается, и отвергается Иваном Карамазовым. Он очень наглядно показывает в своей беседе с Алёшей (Главы “Бунт” и “Великий Инквизитор”) *как* устроен этот мир, каковы законы мироздания, *как* ловко человек доказывает, что “дважды два четыре” и поэтому он (человек) – ни в чем не виноват, а лишь таковы объективные обстоятельства, толкнувшие его, например, к преступлению. Достоевский напрямую выводит нашу мысль о дьявольском первоисточнике такого рационального устройства мира, вложив логические аргументы в уста черта. Болтливый черт приходит на смену вечно молчащему Христу и в ловушке своей языковой сетки обезбоживает картину мира, которая, как известно, вовсе не отображается в языке, а только показывается<sup>1</sup>. Христос Достоевского молчит не от немоты, а от бессмысленности самого акта говорения. Громкое молчание Христа в романе становится ярчайшей иллюстрацией схождения области трансцендентного у Достоевского и Витгенштейна. Христос Достоевского разрушает “вербальную решетку”, целуя Инквизитора, тактильным образом, преодолевая рациональную границу, установленную миром. Об этом у Витгенштейна: «...никакое описание не окажется способным выразить то, что я подразумеваю под абсолютной ценностью»<sup>2</sup>.

Какая картина показывается нам Достоевским через его героев? Картина девальвации христианских ценностей, выхолащивание (потеря) смыслов через пустые слова для их обозначения. Люди, которые называют себя христианами, ходят в церковь, молятся Богу, зовут Его себе на помощь –

---

<sup>1</sup> «Если добрая и злая воля имеют влияние на мир, то оно может распространяться лишь на границы этого мира, а не на факты, не на то, что может быть отображено посредством языка, но лишь на то, что может быть показано в языке» (Ср. 6.374) // *Витгенштейн Л. Дневники*. С. 126

<sup>2</sup> *Витгенштейн Л. Лекция по этике*// Там же. С. 344

давным-давно уже не с Ним, а с тем, кто умеет лишь хорошо о нем говорить и успокаивать нашу нечистую совесть словами, фактами и аргументами этого мира. Мир фактов наглядно обнажает картину обесцененности веры в мире людей и отсутствия в ней главного – верующего в Бога человека. Но это не означает отсутствие Бога как высшего смысла. Достоевский показывает лишь негодность языка и поведения людей, говорящих о Нем и прикрывающих Им мир фактов. На языке Витгенштейна это можно было бы назвать тривиализацией смысла этики (веры) в мире – в процессе ее вербализации. Преодоление, по нему, возможно или невозможно лишь в преодолении естественного значения слов и выхода к сверхъестественной этике. «Мое основное стремление, да и стремление всех, кто когда-либо пытался писать и говорить об этике и религии – врываться за пределы языка. Этот прорыв сквозь решетку нашей клетки абсолютно безнадежен... ибо само словесное выражение подобного опыта есть бессмыслица»<sup>1</sup>.

Именно здесь пролегает граница, разделяющая мир (как) и его смысл (что).

Вторая тема, сближающая Достоевского и Витгенштейна – это размышления об *образе мира и смысле жизни*.

Образ и факт существуют в одном и том же логическом пространстве. Более того, это является главным условием того, что образ функционирует как образ факта. «Образ есть модель реальности (ЛФТ 2.12). Мы можем даже представлять себе реальные трехмерные модели ситуаций, и такое представление весьма удобно для понимания витгенштейновских рассуждений об образе».<sup>2</sup>

Витгенштейн, отсылая человека к фактам мира и образам, как к их моделям, в тоже время отсылает его и к некоей нефактичной действительности, не совпадающей с фактами-образами мира: «Мы чувствуем, что, если бы и существовал ответ на все возможные научные вопросы, проблемы жизни не были бы при этом даже затронуты» (ЛФТ 6.52). Он выражает главное: вера в Бога, в мистические смыслы, не открываемые в мире непосредственно, не проговариваемые на конкретном языке, не оправдывает существования мира фактов в том индифферентном в ценностном отношении виде, в котором мы с ними сталкиваемся. То есть, если и не надо болтать о Боге, это не значит, что надо дать фактам его уничтожить или заболтать. С. Данько проводит четкую демаркацию между тривиальным и этическим смыслом ценностных выражений у Витгенштейна. Исследовательница верно замечает: «на фоне выхолощенной структуры тривиальных оценок начинают проявлять себя элементы необъяснимого ценностного отношения к происходящему. Конечно, нельзя пока исключить,

---

<sup>1</sup> Там же. С.339

<sup>2</sup> Сокулер З.А. Лекции по философии Витгенштейна// <https://www.hse.ru/data/281/347/1234.pdf>. С. 41

что они имеют все же неявную тривиальную основу, но, по крайней мере, становится яснее, где следует искать этические смыслы, если они существуют»<sup>1</sup>.

Даже если Витгенштейн ничего не говорит об этих “этических смыслах ценностных выражений”, он неявно их подразумевает при характеристике любых фактов, описываемых в языке и с помощью аналогий и сравнений. Факты, которые ведут нас к пониманию их относительной ценности как факта, могут быть названы нейтральными. Например, высказывание: «Этот человек – хороший бегун» – нейтрально, при том, что здесь используется этически заряженное прилагательное “хороший”<sup>2</sup>. Сознание человека, с его точки зрения, описывая факт любого содержания, этически нейтрально. Следовательно, оно должно быть безоценочным, передавая семантическую, а не ценностную характеристику описываемому. «Если, к примеру, мы в нашей книге-о-мире найдем описание убийства, содержащее все физические и психологические подробности, то само описание этих фактов не будет содержать ничего, что мы могли бы назвать *этическим предложением*... знакомство с этим описанием способно вызвать у нас сострадание, гнев и любую другую эмоцию... Но все это будут лишь факты, факты, а не этика».<sup>3</sup>

Витгенштейн уподобляет наши слова сосудам, способным “передать значение и смысл”. При этом форма-сосуд-слово не несет ответственности за его содержание. Этика – это совершенно другое основание мира и человека. Она не поддается никакому выражению, эмоциям и никакой “болтовне”. В этом смысле она не только сверхъестественна, она, по сути, у Витгенштейна становится метафорой Бога и вербальным намеком на заповедную сферу молчания или чуда.

То, что Витгенштейн отказывается рассуждать об абсолютных ценностях очень похоже с тем, что делает Достоевский, демонстрируя всю обесцененность подобного рода рассуждений о высших смыслах в своих романах. Для Витгенштейна Бог – ценность превосходной степени, о которой можно только молчать, дабы не оказаться в роли тех псевдо-христиан, которых постоянно показывает нам Достоевский. Молчание здесь не синоним обнуления, а синоним высшей степени сакрализации, которую мы обнаруживаем в непроговаривании имени Бога, например, в иудаизме или ненужности использования слов в исихазме.

Именно такой подход поможет нам прочесть Достоевского, найти высшую религиозную этику внутри фактов мира, описанных им. Все помнят ряд страшных примеров из рассказов Ивана Карамазова брату Алеше о страданиях безгрешных детей. Ему явно претит мир фактов, которые

---

<sup>1</sup> Даныко С.В. Парадоксы «Лекции об этике» Л. Витгенштейна//Вопросы философии. 2018. №9. С.187

<sup>2</sup> Витгенштейн Л. Лекция по этике// Витгенштейн Л. Дневники. С.336

<sup>3</sup> Там же. С.337

принимаются обществом в своей голой фактичности как данность. Люди могут быть возмущены, расстроены, но это все будут “факты, факты”, а не этика. Иван словесно бунтует против фактов насилия в этом мире, против страданий детей, против безмолвного потворства общества издевательской логике родителей, бесчеловечно наказывающих их за малейшие провинности. Мир для него – не мир фактов, но мир страдания: несправедливости, злобы; мир “плохой” и требуется взорвать факты – сделать революцию/бунт ради справедливости. Понятно, что хороший/плохой мир – из разряда тривиальных фактов Витгенштейна. Бунт Ивана – это тоже факт мира, а не этика, в смысле вышей ценности. На факт одного насилия (над детьми) он предлагает поставить другое (над родителями), и т.д. маятниковая логика преступления рождает логику наказания и обратно. На его возмущение Витгенштейн как бы говорит: «Никакое положение дел не обладает само по себе тем, что я хотел бы назвать принудительной силой абсолютного судьи»<sup>1</sup>. Иван претендует на роль “абсолютного судьи”- Бога, но в этот момент самообмана он и становится жертвой черта – логики, языка и фактов мира.

Необходимо понять не свою логику, но высшую, понять, что «постижение тайны жизни в пространстве и времени лежит вне пространства и времени» (ЛФТ 6.4312). Другими словами, понять факты страдания детей не как детонатор бунта, а как этическую (религиозную) ценность возможно лишь, говоря словами Витгенштейна, «если я смогу описать факт с помощью некоторого сравнения, то я также могу быть способен отбросить данное сравнение и описать факт без него. Но в нашем случае, как только мы попытаемся отбросить сравнение и прямо утверждать стоящие за ним факт, то обнаружим, что таких фактов нет. И то, что вначале казалось сравнением, теперь просто окажется бессмыслицей»<sup>2</sup>.

Эта парадоксальная формула выглядит прямым ответом на полемику Ивана и Алёши. Иван “отбросил” сравнение детских страданий с Христовыми и остался при голом факте бунта. Алеша показал, что если отбросить сравнение с Высшим, то описываемые факты страданий детей окажутся лишь результатом головных переживаний Ивана. Его рассказы о детских страданиях, несмотря на всю их убедительность, есть лишь продукт его красноречия, демонстрируя нам весьма суженное поле зрения мира рассказчика. Мир Ивана ограничен лишь его воспаленным сознанием-воображением. Это не значит, что дети не страдают в мире, это лишь значит, что никаких реальных детей в его поле зрения попросту нет. Он занят лишь воображаемым миром описываемых фактов, ограниченным его языковой картиной.

---

<sup>1</sup> Там же. С.338

<sup>2</sup> Там же. С.342



Но вот рядом расположен другой рассказ с тем же участником – Алешей, которому теперь, также цинично-откровенно изливается юная девушка-чертёнок – Лиза Хохлакова. Сначала она рассказывает ему антисемитскую байку о том, как жида ритуально распяли младенчика, обрезав при этом пальчики на руках, и что об этом *в одной книге написали*. Ясно, что написанное в книге – это самое большое доказательство “фактичности” описываемого. А потом вдруг признается, что ей иногда, кажется, «что это я сама распяла. Он висит и стонет, а я сяду напротив него и буду *ананасовый компот (курсив мой – С.К.)* есть» [15, с.24]. Если Иван отвергает абсолютную ценность в логике земных фактов и относительных ценностей, то Лиза, наоборот, смотрит на высшую ценность (через сравнение с образом распятого ребенка), как на нечто ценностное нейтральное, как на факт этого мира и, почти по Витгенштейну, демонстрирует свое состояние сознания в этическом смысле, как нейтральное. Никакие факты и события в мире не отменяют ее ананасовый компот. «Миру провалиться, а мне чаю попить», как любили выражаться герои Достоевского. При этом ее цинизм – есть одновременно и неявная попытка прорвать нейтральность факта и показать пределы, описываемого на этом языке, мира. Цинизм замешан на страшной муке и страдании о Боге. Она молчит о главном, о том основании, которое одно, без слов способно поколебать и даже уничтожить весь логический и тривиальный мир этих фактов, которые она так позерски созерцает. Этим основанием является акт распятия Христа, который делает каждого причастным, как к его божественной, так и его человеческой ипостасям. Слова Лизы означают не только мир человека, который располагается на границе мира (бого/человеческого), но и способен ее преодолеть в самом себе.

Кажется, что Достоевский говорит нам этими примерами следующее: вы не можете понять *как мир устроен*, то есть оценить логику поступка, пока вы не *поймете* (или не прочувствуете) идею мира, то есть то, *что* лежит в основании этого странного евклидова устройства, не поймете, что же *на самом деле* удерживает вас в согласии с ужасным миром несправедливости или цинизма. Как показал Витгенштейн именно-то эти высшие смыслы и не схватываются в рационализме или логическом объяснении фактов мира. Именно о них молчат герои Достоевского. «С точки зрения Высшего совершенно безразлично, как обстоят дела в мире. Бог не обнаруживается в мире» (ЛФТ 6.432).

Как ни странно, но именно Витгенштейн помогает нам посмотреть на эти страшные описания фактов мира не только как на тривиальные или относительные, но и как на абсолютные смыслы. «Что я знаю о Боге и о цели жизни? Я знаю, что этот мир есть... что ему присуще нечто проблематичное –

то, что мы называем его смыслом. Что этот смысл лежит не в нем, но вне его» (ср.6.41).<sup>1</sup>

Этот-то смысл, который определяет все – меня, мою жизнь, факты мира – и есть, по Витгенштейну «Бог» или смысл жизни.<sup>2</sup>

Третья тема сближения двух мыслителей – *мир счастливого и несчастного человека*. Тема счастья в рецепции Достоевского тесно связана с реакцией на европейский утилитаризм и неприятием теории разумного эгоизма Н.Г. Чернышевского. Ни Достоевский, ни Витгенштейн не видят в тривиальном/утилитарном того, что может действительно максимально расширить мир человека – обеспечить ему смысл жизни. Такое счастье, для Достоевского – еще более страшно, чем несчастье, если возвести его в главный принцип существования. Все помнят, что именно о счастье всех печется Великий Инквизитор, отрекаясь на этом основании от Христа: «все будут счастливы и не будут более бунтовать, ни истреблять друг друга, как в свободе твоей повсеместно» [т.14 с.235]. Казалось бы, Витгенштейн не возражает против всем очевидного стремления человека к счастью. Но это, всем понятное, одновременно вызывает и неожиданные вопросы: «Почему я должен жить именно *счастливо*, то это само по себе кажется мне тавтологической постановкой вопроса... Какова объективная отличительная черта счастливой гармоничной жизни? Здесь вновь становится ясно, что не существует такой черты, которая могла быть *описана*»<sup>3</sup>.

То есть размышления о счастливом и несчастном человеке являются вариацией проблемы смысла жизни у обоих мыслителей. Смысл открывается жизнью, отмечает Витгенштейн, а жизнь целиком зависит от человека, ее проживающего, его видения мира и его оценки. Поэтому мир для счастливого и несчастного совершенно разный. И связано это не с тем, что счастливый вознагражден внешними благами за свои поступки, а несчастный лишен всяческих наград, то есть счастье не сводится к утилитарным или прагматическим установкам. Счастливый человек тот, кто самим действием – то всей своей жизнью – способен радоваться ей, принять ее, любить ее и понимать, что жизнь сама по себе – «этическое вознаграждение»<sup>4</sup>.

Это состояние Алеша Карамазов назвал «полюбить жизнь прежде логики. И только тогда я и смысл пойму» [14, с. 210]. «Жить хочется, и я живу, хотя бы и вопреки логике... тут не ум, не логика, тут нутром любишь, первые молодые силы свои любишь» [Там же, с.209-210]. Сама жизнь есть награда и тот, кто именно так ее воспринимает и проживает, хотя и беден, и страдает, и живет с болью о других, но он очень счастлив, в этом страдании способен обрести подлинное бытие. «... и в этом, пожалуй, прав Достоевский, когда говорит, что тот, кто счастлив, выполняет цель

---

<sup>1</sup> Витгенштейн Л. Дневники. С. 125

<sup>2</sup> Там же. С.125

<sup>3</sup> Там же. С.133

<sup>4</sup> Там же. С.132

бытия...кому помимо жизни не нужна больше никакая цель...Решение проблемы жизни замечают по исчезновению этой проблемы [См. 6.521.]».<sup>1</sup>

Счастливых людей у Достоевского чрезвычайно мало, хотя именно через них и собираются в единое целое его достаточно мозаичные сюжеты. В основном, сплошь несчастны головные герои Достоевского: «...слишком сознавать – это болезнь, настоящая, полная болезнь»; «не только очень много сознания, но и всякое сознание болезнь» [5, 101-102]. Они “люди из бумажки” из “реторты”. Они лишены той *живой жизни*, тех смыслов, которые доступны таким разным героям, как Алеша или Митя Карамазовы. Несчастье его умственных героев – в их безжизненности или отсутствии того, что Витгенштейн назвал “способностью желать”. «В некотором смысле это кажется невозможным. Но если бы это было возможно, то был бы возможен и мир без этики».<sup>2</sup> Их мир сужен до точки их же, поглощающего самого себя, мышления; граница их мира сужена до пол/подполья, в котором они прячутся и более которого ничто не попадает в их поле зрения. Живя в вымышленном головном мире своих идей и фантазий, они глубоко несчастны, они – фантом человека, лишь его *умственное Я*, почти такое же невозможное, как существование декартовского мыслящего субъекта у Витгенштейна.

Мир сужен для таких героев до точки мышления не в силу его непонятности, а в силу его бессмысленности. А отсутствие смысла связано с тем, что герои как бы не присутствуют в этом мире, они ему посторонние. Но именно это делает их творцами какого угодно мира в своей голове, а потом и... вне себя. Это делает их абсолютно свободными, позволяет брать на себя, как функции судьи мира (Иван Карамазов), так и функции его подсудимого (Подпольный). Все происходит в голове, идейно, “играючи”, а результатом становится уничтожение границ чуждого мне мира – сумасшествие, убийство или самоубийство. Витгенштейн почти словами Кириллова (героя «Бесов») декларирует эту ж истину: «Если самоубийство дозволено, тогда все дозволено»<sup>3</sup>.

Однако, и для Достоевского, и для Витгенштейна ясна ложность этой формулы уничтожения мира мыслящим-страдающим Я. Когда субъект сужается до точки в своем несчастном умственном состоянии, реальность, однако, не перестаёт существовать. «Человек – граница мира», – это и означает, что он имеет перед собой мир, который реально есть и он настоящий. Когда реабилитируется мир счастливого человека, то и смыслы, и абсолютные ценности реабилитируются автоматически. По большому счету, то, что Достоевским называет истинным – Христовым миром и ложным – миром слов и логики, Витгенштейн называет миром счастливого и несчастного. Счастлив тот, кто зрит Бога Живого сквозь все несовершенства

---

<sup>1</sup> Там же. С.126

<sup>2</sup> Там же. С.130

<sup>3</sup> Там же. С.148

и подлости мира (например, Лев Николаевич Мышкин «Идиот»), несчастен тот, кто призывает уничтожить мир, созданный им же самим, по лекалам дьявольского всеразрушающего ума (например, Николай Ставрогин «Бесы», итогом жизни которого становится самоубийство). Для Витгенштейна это означает способность для мира счастливого «увеличиться», а для несчастного «уменьшаться как целое. Как при соединении или утрате того или иного смысла [Ср.6.43]».<sup>1</sup>

Данное сопоставление приводит нас к ряду выводов. Для Достоевского и Витгенштейна важны абсолютные ценности/смыслы и та сакральная область, которую они оба предпочитают не вербализовать. Для обоих очевидно, что надо показать трансцендентное основание, лежащее за рациональной и ограниченной языковой картиной миром. Таким основанием для обоих являются этические «суждения об абсолютной ценности». «Этика же, если такова возможна, сверхъестественна, в то время как слова могут выражать лишь факты».<sup>2</sup> Для того, чтобы жизнь перестала быть «проблемой», необходимо «чтобы человек жил в вечности»:<sup>3</sup> В дискурсе Достоевского это означает *жизнь в Боге*: очень понятная формула для подлинного, а не мнимого христианина. Сначала надо узреть Бога Живого, а это возможно лишь тогда, когда мы перестанем о нем болтать, замолчим и начнем напряженно вслушиваться в Иное, чтобы услышать голос Единственного. Жизнь в Боге – то есть следование Ему в своём деле жизни – снимает дилемму мира и Бога, слова и молчания, наполняя счастьем человека, не во времени, а здесь и сейчас – в настоящем, в мире, совпадающим для него с вечностью, а не с фактами. Самое поразительное, что в этот миг Бог также перестаёт быть Одиноким, Непонятным, Ненужным и Осмеянным в этом царстве логики и слов, опутывающих нас своей сетью. Молчание становится важнейшим условием и основанием для сближения человека с Ним.

Философия может лишь показать место Бога в нашем понимании жизни, но сказать об этом, ни она, ни мы не в состоянии. «Этика и метафизика “бессмысленны” не потому, что превратно выражают или вообще не выражают обыденную или научную картину мира, а потому, что вектор философского интереса изначально упирается туда, где, по Витгенштейну, находится “слепое пятно” для рационального мышления. Все, что силится сказать этика или метафизика, изначально имеет неэмпирический характер и именно поэтому философские предложения “бессмысленны”: “бессмысленность является самой их сущностью»».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Там же. С.126

<sup>2</sup> Витгенштейн Л. Лекция по этике// Там же. С.336

<sup>3</sup> Там же. С.127

<sup>4</sup> Даныко С.В. Парадоксы «Лекции об этике» Л. Витгенштейна//Вопросы философии. 2018. №9. С. 193

В этот момент философия должна уступить место той области, которая максимально приближает нас к смыслу жизни или абсолютной ценности.

Таким образом, благодаря сопоставлению с Достоевским, мы узнаем, что для Витгенштейна осмысление мира в религиозных категориях не так уж молчаливо, как обычно декларируется. В тоже время именно его язык позволил нам за фактами мира и желанием бунта обнаружить у Достоевского христианскую – мистическую или этическую – первооснову, не только религиозно-декларативно, но и логически понять и принять его теодицею.

*С.М. Климова*

### Глава 3. Л.Н. Толстой на пути к христианскому анархизму

В этой главе мы хотим начать разговор о влиянии русской мысли на политическую философию Запада. Не будет преувеличением утверждать, что отечественная мысль внесла поистине неопределимый вклад в политическую теорию и практику на Западе. Особенно значимым был российский анархизм 19 века. Имена великих русских анархистов: М.А. Бакунина и П.В. Кропоткина хорошо известны всему миру. Несмотря на то, что Л.Н. Толстой был всемирно известным писателем и глубочайшим мыслителем мирового уровня, его имя также связано с идеями европейского анархизма. П. Эльцбахер отнес его к семи великим анархистам. «Среди теорий, рассматриваемых как анархистские, есть семь главных. Это теории Годвина, Прудона, Штирнера, Бакунина, Кропоткина, Тукера и Толстого... Никто не решится оспаривать для них – серьезно, разумеется – названия анархистских».<sup>1</sup>

Безусловно, вклад идей Л.Н. Толстого в развитие мировой политической теории, связанной с идеологией безгосударственного правления и поиском основ для свободного существования человека, остается одним из самых значительных среди учений XIX века. В то же время, с нашей точки зрения, Толстой явился основателем вовсе не анархической традиции в политике, но христианской в политической теологии, чьим первооткрывателем он стал для России.

Христианский анархизм, как обозначение особого религиозного движения и мировоззрения, так же, как и противоположное понятие революционного анархизма появился лишь в середине XIX века, в период активного обсуждения различных философских и политических теорий по преобразованию общественного устройства на тех или иных фундаментальных, зачастую, теологических, началах.

Стала интенсивно развиваться политическая теология, а христианский анархизм был представлен как одна из его разновидностей. В последнее время интерес к этому направлению возрастает, так как религия все больше рассматривается сквозь призму политической жизни, а политический дискурс все чаще эксплуатирует религиозные концепты и нарратив. Можно выделить несколько способов разговора о христианском анархизме: а) анархическая критика религии; б) анархическая экзегеза; в) анархическое богословие; г) история религиозных анархистов<sup>2</sup>.

Несмотря на имеющуюся научную дифференциацию, все эти способы зачастую, перемешаны в мировоззренческом “блендере” того или иного

<sup>1</sup> Эльцбахер П. Сущность анархизма, Минск: Харвест- Москва: Аст, 2010. С. 13.

<sup>2</sup> Christoyannopoulos A., Matthew, S. (ed.). Essays in Anarchism and Religion. V.1, Stockholm: University Press, 2017. P.8.

представителя христианского анархизма. Христианский анархизм настаивает на общности ценностей и идеалов, провозглашаемых в религии и политике: речь об отказе от государства, осуждении его репрессивной функции или мнимого “права на насилие”, ориентации на самоуправление и свободу коммун (общин), обязательную личностную свободу мысли и вероисповедания, и т.д. Что же касается “политического компонента” веры, то данная специфика отражена в христианском анархизме в его антиклерикальном характере, то есть отрицании церкви как социального института государственной системы. Она отвергается христианами в силу ее формальности и апологетики ею любого идейного или поведенческого акта властей. Однако, специфика христианского анархизма и в том, что полностью отрицая власть государства и его институций над “миром”, как априори авторитарно-насильственных, он делает это в парадоксальной форме “перераспределения господствующих сил”: отдавая абсолютную власть и управленческую монополию над собой и миром исключительно Богу. При этом христианский анархизм отрицает даже относительную власть мира над человеком.

Одним из значимых исторических примеров такой установки является наследие Н.А. Бердяева, который не только объявил себя духовным (читай, христианским) анархистом, но и однозначно считал, что «Царство Божье есть безвластие и свобода, на него не переносятся никакие категории властвования, Царство Божье есть анархия»<sup>1</sup>. Здесь христианство становится своего рода «монархизмом (курсив мой – С.К.) ... так как оно признает необходимость подчинения высшему и единственному законодателю – Богу»<sup>2</sup>. Речь идет об абсолютизации вертикали власти Христа, Его Слова и Дела, предъявляющего требования духовного и нравственного совершенствования человеку и полного подчинения его жизни своей Воле. Современный исследователь христианского анархизма А. Христоуаннополус (Christoyannopoulos) подытоживает: «Следовательно, будь то светским или религиозным, отказ анархиста от государства часто вытекает из приоритета, приписываемого чему-то, что затем интерпретируется как логически несовместимое с государством»<sup>3</sup>. Данный приоритет становится идейным основанием, снимающим дурной релятивизм, анархически понятой, свободы. Ученый указал, что в христианском анархизме признается исключительно духовная (не церковная) иерархичность и принципиально отрицается любая политическая иерархичность мира (negation of any hierarchy)<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (опыт персоналистической философии). Paris: Ymca-Press, 1939. С.221.

<sup>2</sup> Чертков В.Г. По поводу христианского анархизма. Заметки от издательства, в Талеров, П.И.(ред.)// Анархизм: Pro et Contra. Антология. Санкт-Петербург: ПХГА, 2015. С. 329.

<sup>3</sup> Christoyannopoulos A. Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel. Exeter. UK: Imprint Academic, 2010. P.57.

<sup>4</sup> Christoyannopoulos A. Christian Anarchism: A Revolutionary Reading of the Bible (Paper presented at the Comparative Political Theology) (II) panel of the Religion, Globalisation and Security section of the World International Studies Conference. Ljubljana, Slovenia, 23-26 July 2008. P.2.

Таким образом, христианский анархизм для указания своего неполитического содержания мог бы с успехом назваться и “христианским монархизмом”, например, в отношении характеристики религиозного учения Л.Н. Толстого. В этом аспекте понятия анархизм и монархизм – лишь важные предикаты, указывающие на две стороны единой внесоциальной специфики христианства.

### **Что такое христианский анархизм Л.Н. Толстого**

Определение Л.Н. Толстого “христианским анархистом” связано с именем В.Г. Черткова – одним из теоретиков толстовства, а также близким другом и последователем писателя<sup>1</sup>. Именно он распространил взгляд на учение Л.Н. Толстого, как христианско-анархическое, невольно спровоцировав и парадоксальный прецедент его восприятия как политического – государственного оппозиционера-анархиста. Несмотря на то, что поводов к такой трактовке предостаточно, все же спросим себя еще раз: а так ли уж правомерно восприятие религиозного учения Л.Н. Толстого в статусе анархического?

Казалось бы, задавать подобный вопрос после уже классических формулировок П. Эльцбахера, П.А. Кропоткина, М.А. Бакунина и других теоретиков анархизма, как минимум, дерзко. Проблемы специфики анархического мировоззрения Л.Н. Толстого находятся в обойме анализа и многих известных современных толстоведов и историков. В отечественной литературе данной темой занимаются Г.В. Алексеева<sup>2</sup>, И.А. Гордеева<sup>3</sup>, А.Л. Зорин<sup>4</sup>, О.П. Зубец<sup>5</sup>, П.В. Рябов<sup>6</sup>, Р.Н. Шимко<sup>7</sup> и другие. В философской литературе исследовались контакты и сопоставление идей писателя с учением М.А. Бакунина<sup>8</sup>, П.А. Кропоткина<sup>9</sup>, П.Ж. Прудона<sup>10</sup>; с последним Л.Н. Толстой лично познакомился в 1861 году, благодаря непосредственному содействию А.И. Герцена. Л.Н. Толстой живо интересовался этим течением; подробно изучал труды многих анархистов. Сопоставляя их позиции, можно сказать, что если, например, П.А. Кропоткин и М.А. Бакунин были

---

<sup>1</sup> Чертков В.Г. Там же. С. 324.

<sup>2</sup> Алексеева Г.В. Американские диалоги Льва Толстого: (по материалам личной библиотеки Л. Н. Толстого). Тула: издательский дом «Ясная Поляна», 2010. 256 с.

<sup>3</sup> Гордеева И.А. «Толстовцы» как анархисты// Прямухинские чтения. М.: Регтайм, 2015. С. 145-160

<sup>4</sup> Зорин А.Л. Жизнь Толстого. Опыт прочтения. М.: НЛО, 2020. 248с.

<sup>5</sup> Зубец О.П. Аристократический анархизм Льва Толстого// Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2018. №3(27). Т1. С.74-88

<sup>6</sup> Рябов П.В. Философия классического анархизма (Проблема личности). М.: Вузовская книга, 2007. 340с.

<sup>7</sup> Шимко Р.Н. Аристократический анархизм Толстого// Известия Алтайского госуниверситете. 2007. 4(30). С.22-24.

<sup>8</sup> Пирумова Н.М. Бакунин. М.: Молодая гвардия (ЖЗЛ), 1970. 400с.

<sup>9</sup> Пирумова Н.М. Петр Кропоткин и Л.Н. Толстой// Труды Международной научной конференции, посвященные 150-летию со дня рождения П.А. Кропоткина. М.,1995. Вып.1. С.146-156.

<sup>10</sup> Эйхенбаум Б.М. Л.Н. Толстой. Книга первая. Пятидесятые годы, Л.: „Прибой“, 1928. С. 383—392. Книга вторая, Л.-М.: ГИХЛ., 1931. С. 281—309; Мендельсон Н. Герцен-Прудон-Л.Н. Толстой// Литературное наследство. М.: Журнально-газетное объединение, 1934. Т.15. С.310; Шелаева А.А. Л.Н. Толстой и Н.С. Лесков - читатели П. Ж. Прудона //Вестник СПбГУ, 2010. Т. 2. Вып.3. С.73-78.



образцами *анархической критики религии*, то Л.Н. Толстой – был, скорее, образцом *анархической экзегезы и богословия*<sup>1</sup>.

Н.А. Бердяев, уже после его смерти, нашел удачную формулу для определения толстовских идей, рассмотрев их как воззрение, в котором совпали настроение (личные убеждения) и учение: цель и средства, теория и практика, политика и этика. Н.А. Бердяев уловил здесь существенное отличие русского писателя от остальных идеологов анархизма, ставших заложниками противоречия между жаждой личной/социальной свободы и насильственными средствами, предлагаемыми для ее достижения.

В значительной степени отождествление учения Л.Н. Толстого с анархизмом подогревалось его кажущейся близостью к течению толстовцев, для которых принадлежность к анархизму была значимым мировоззренческим маркером<sup>2</sup>. Не удивительно, что анархические рассуждения толстовцев автоматически экстраполировались и на взгляды Л.Н. Толстого, и наоборот. Возможна и противоположная трудность – распространение идей Л.Н. Толстого на практики и мировоззрение толстовцев.

А. Христоуаннополус<sup>3</sup> считает толстовский анархизм результатом духовной эволюции писателя, наступившей сразу после его кризиса в начале 80-х годов. Казалось бы, что после 1880-го года, мыслитель действительно все усилия направил на реализацию “первого принципа анархизма”: тотальную критику/неприятие государственного (и любого другого) насилия. Причем власть и насилие для него – тождественные понятия в абсолютном, а не относительном смысле. Политика была всегда для него противоположна этике, также как государство всегда оппонент человеку. Поэтому ни один тип государства не может быть лучше другого, как ни один правитель не достоин мирового признания в качестве “хорошего человека”. Государство как безличная система абсолютно несовместима с честью, достоинством, духовным началом личности. В этой критике Л.Н. Толстой был, пожалуй, более радикален, чем самые заядлые политические анархисты и революционеры начала XX века.

При этом важно понять, на чем же основана такая неприязнь власти: является ли ее критика причиной или следствием толстовского христианского мировоззрения; идет ли писатель от настроения к учению или от учения к вере и освобождению человека от левиафановой силы и «власти тьмы».

---

<sup>1</sup> *Christoyannopoulos A. Christian Anarchism: A Political Commentary on the Gospel. Exeter. UK: Imprint Academic, 2010. P.3-5.*

<sup>2</sup> *Гордеева И.А. «Толстовцы» как анархисты// Прямухинские чтения 2015, М.: Регтайм. С.146.*

<sup>3</sup> *Christoyannopoulos A. Leo Tolstoy's anticlericalism in its context and beyond: a case against churches and clerics, religious and secular// Religious, 2016. 7(5). P.P.59-79; Christoyannopoulos A. Tolstoy's Political Thought: Christian Anarcho-Pacifist Iconoclasm Then and Now, Routledge, 2019.*

Как было отмечено, рассуждать о христианском анархизме Л.Н. Толстого давно стало общим местом в исследовательской литературе. Тем не менее, кажется, что признание его христианским анархистом вызывает недовольство и христиан, и анархистов. Можно сказать, что Л.Н. Толстой был анархистом *среди христиан*, совершив анархическую экзегезу и собственный перевод четырех Евангелий («Соединение и перевод четырех Евангелий» – в 1880-1883-м гг. он написал сокращенный вариант текста: «Краткое изложение Евангелия», который был опубликован в Англии в 1885 году, под названием «Христианство Христа»; в начале был издан 1890-х. в Женеве и только в 1906 году в России).

Он своевольно (анархически) переписал тексты, разрушив всю сакральную метафизику и символику базовых догматов, отказавшись от изложения чудес и мистических мест, как в описании сюжетов, так и в характеристике персонажей (скорее отстраняясь от них, чем острая их, как считал В.Б. Шкловский<sup>1</sup>). В этом радикальном герменевтическом разрушении канонов поражает личная свобода и право, которыми наделил сам себя Л.Н. Толстой, дерзнув создать свой перевод Евангелия. В рамках современной тенденции индивидуализации религиозной веры, данное персональное прочтение Толстым канонических религиозных текстов и их авторская интерпретация, кажутся удивительно актуальными, особенно, если их представить в качестве альтернатив традиционным религиозным типам.

Точно также, можно утверждать, что он был *христианином среди анархистов*, в своем твердом духовном отказе от любой формы политической борьбы за социально-справедливое переустройство общества, за свободу, за лучшую жизнь; он неустанно проповедовал нравственное учение о свободном и абсолютном подчинении человека Христовым заповедям любви и ненасилия, христианской аполитичной практике жизни. Именно такая позиция была удачно названа В.И. Лениным «кричащими толстовскими противоречиями»<sup>2</sup>, под которые многие философы XX века подстраивали свои выводы в “любую сторону”.

О недовольстве Л.Н. Толстым в христианской среде написано так много, что нет смысла воспроизводить многообразную критику ни его, ни нашего времени; о недовольстве анархистов писателем было написано не меньше. Уже в книге его прижизненного биографа Эйлер Моуд (Aylmer Maude)<sup>3</sup> мы встречаемся с этим фактом. Критик отмечал, что социалисты, революционеры, анархисты и нигилисты после тщетных попыток договориться, в конце концов, усилили свои обвинения против Л.Н. Толстого, утверждая, что он желает «противостоять деспотизму только метафизикой»<sup>4</sup>; своими бесплодными рассуждениями только отвлекает

<sup>1</sup> Шкловский В.Б. О теории прозы. М.: Федерация, 1929. С.7-23.

<sup>2</sup> Ленин В.И. Лев Толстой как зеркало русской революции // Ленин В.И. Полное собрание сочинений, 5-е изд., в 55-ти т. Т. 17. М.: Политическая литература, 1958-1966. С.209.

<sup>3</sup> Maude A. Tolstoy and His Problems: Essays, London: Grant Richards, 1901.

<sup>4</sup> Medzibovskaya I. Tree attempts on Carthage: Tolstoy's Designs of Nonviolent Destruction // Tolstoy and Spirituality. Cicovacki, P., Grek, H.N. (ed), Boston: Academic Studies Press, 2018. P.201.

массы от реальной – политической – борьбы. Как правоверные христиане, так и анархисты-практики оказались единодушны в своем негативном определении Л.Н. Толстого как их персонального врага и разрушителя канонов, институализированной религиозной веры, практической политической борьбы и оппозиции.

Л.Н. Толстой и толстовцы, безусловно, раздражали и царскую власть, действующую по заранее известным поведенческим алгоритмам, и православную Церковь, которая в итоге, исключила мыслителя “из своего лона” в 1901 году. Русское правительство объявляло Л.Н. Толстого опасным, сумасшедшим, создавало вокруг его имени политический вакуум, упрятывало в тюрьмы его друзей, пытаясь заставить его замолчать и ослабить его реальное колоссальное влияние на людей во всем мире. При этом царское правительство в своей борьбе, как будто, не улавливало принципиальной разницы между толстовской религиозной проповедью непротivления злу насилием и анархической революционной разрушающей агрессией террористов и революционеров всех мастей.

Толстовцы – близкие друзья писателя – подвергались жестоким гонениям и ссылкам в начале XX века, тогда как сам писатель казался “неприкасаемой персоной”. Л.Н. Толстой прекрасно уловил психологическую и безнравственную целенаправленность этой “воспитательной методы” власти в отношении себя. «Ведь дело все в том, что в числе всех зловредных элементов, которые нужно подавить, есть, между прочим, и Л.Н. Толстой со своей дурацкой проповедью какого-то выдуманного им христианства и бессмысленного непротivления. .... Самый простой способ был бы в том, чтобы судить Толстого, а то и просто, опять по тем особенным статьям, по которым мы поступаем теперь, посадить его в тюрьму лет на 5, там бы он и умер, и перестал бы беспокоить нас. Это, разумеется, было бы самое удобное, но за границей, не зная всю пустоту его учения, как мы ее знаем, приписывают ему некоторое значение... будем старательно и неуклонно ... вредить и делать неприятности всем близким ему людям. Так что не мытьем, так катаньем, все-таки заставим его замолчать»<sup>1</sup> [Т.38. С.129].

Рассуждения о себе в третьем лице – весьма показательный ход Л.Н. Толстого; он анализирует ситуацию отстраненно, без эмоций, подчеркивая, тем самым, универсальность репрессивной поведенческой логики правительства по отношению к инакомыслию любого рода. Л.Н. Толстой показал сущность логико-идеологического приема авторитарной власти, делающей виноватым за свои собственные преступные законы и действия отдельного – частного – человека. Себя же власть освобождает от любой ответственности, создавая порочный круговорот общественного насилия и

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений в 90-т. М.: Художественная литература, 1928-1958. В тексте ссылки даются на том и страницу.

властной непричастности к происходящему. “Этический аргумент” о персональной ответственности “виноватого” за не исполнение преступных постановлений властей – наиболее частый прием в репрессивной политике подавления любого ростка личностной свободы.

П. Эльцбахер еще при жизни Л.Н. Толстого отнес его к одному из семи главных теоретиков анархизма (1906). Сегодня этот текст выглядит весьма архаично, особенно в отношении к нему. Секретарь и последователь Л.Н. Толстого – В.Ф. Булгаков в Предисловии к «Христианской этике» (1917), своеобразному компендиуму из толстовских религиозных сочинений, критикует позицию немецкого теоретика анархизма, прежде всего, за искажение религиозного учения своего учителя. «Изложение анархических взглядов Толстого в известной книге Эльцбахера, при своей точности, страдает огромным недостатком, именно: излагает политические взгляды Толстого вне зависимости от его религиозных взглядов. Между тем, Л.Н. Толстой является, прежде всего, религиозным писателем, а никак не политическим»<sup>1</sup>.

Это замечание тем удивительнее, что даже эпитафия П. Эльцбахера к главе, посвященной Л.Н. Толстому, представляет собой набор известных толстовских высказываний религиозного характера и начинается с фразы: «Л.Н. Толстой называет “христианством” основную черту своего учения; но под христианством он имеет ввиду не учение какой-либо христианской церкви, ... а чистое учение Христа»<sup>2</sup>. Согласно В.Ф. Булгакову, П. Эльцбахер уловил лишь внешнюю, а не внутреннюю связь между толстовским описанием христианства и его критикой, неприятием и отвержением государства и всех его институций. Ученый пошел по обычному силлогистическому пути: раз Л.Н. Толстой критикует, разоблачает государство, называя его злом, раз борется с «милитаристскими налогами», – значит, он – анархист и революционный оппозиционер.

В короткой переписке Л.Н. Толстого с П. Эльцбахером это недоразумение получило некоторое разъяснение. Для русского мыслителя любая политическая доктрина, даже самая симпатичная и демократическая, основана на принуждении и насилии. Поэтому он никогда не принадлежал ни к какому политическому направлению и не признавал ни один тип государства как лучший. Об этом он и пишет П. Эльцбахеру, указав, что в своём учении ни разу не использовал слово насилие в оправдательном смысле. Поэтому: «то учение, которое вы мне приписываете и которое, в сущности, есть не что иное, как учение Христа, вовсе не политическое, а религиозное учение» [Т. 72. С. 423]. Данная позиция – скорее, разновидность *анархического богословия*, не допускающего внедрения светского нарратива в отношении христианства. На это П. Эльцбахер делает удивительное замечание: «Я считаю, что вы сделали двоякое открытие: во-первых, то, что по учению Христа высшим законом нашей жизни является любовь, и второе

<sup>1</sup> Булгаков В.Ф. Христианская этика. Систематические очерки мировоззрения Л.Н. Толстого. С письмом Л.Н. Толстого, М.: Издание изд-ской комиссии Моск.совета солд. депутатов, 1917. Предисловие. С.4.

<sup>2</sup> Эльцбахер П. Там же. С. 192.

– различные взгляды нашего времени на зло, вытекающее из законов государства, собственности и пр. Соединение этих двух кругов мышления и тем самым углубление каждого из них является вашим деянием. Я считаю так и говорю не об учении Христа, а об учении Толстого»<sup>1</sup>. П. Эльцбахер, указав на специфически толстовское учение, тем не менее, продолжал настаивать на единстве двух его плоскостей – христианской и политической – в определении толстовского анархизма, хотя на их взаимоисключающий характер ему прямо указал сам Л.Н. Толстой.

### **Человек на пути к анархии: свобода и необходимость**

Несмотря на то, что все творчество Л.Н. Толстого направлено на преодоление личностного – *животного начала* в самом себе и выход к безличному всеобщему духовному началу, без всяких персональных ограничений, он всегда оставался субъективистом, для которого проблема личности, религии и свободы были тесно переплетены. Именно в поисках свободы личности и до своего духовного кризиса, и после него, он ушел от формального христианства к экзистенциальной *жизни по Христу*, как главному источнику и единственному гаранту свободной жизни человека. Свобода же возможна лишь на пути отказа от своеволия и подчинении себя воле Бога – высшей силе жизни и безальтернативной основе в деле духовного спасения. Истинная религия «состоит в том, что значение жизни признается человеком уже не в достижении своей личной цели или цели какой-либо совокупности людей, а только в служении той воле, которая произвела его и весь мир для достижения не своих целей, а целей этой воли» [Т.39. С.9-10]. Религиозное сознание – высшее в человеке: «сознание своей причастности ко всему. Сознание своей вневременности, внепространственности, своей духовности, сознание всемирности» [Т.54. С. 159]. Высшее сознание в человеке – базовое условие для его встречи с Богом. Только он сам может подготовить эту встречу. И здесь не места социальным или политическим основаниям или помощникам.

Настоящий христианин – анархичен и монархичен, свободен и несвободен одновременно. Служение высшей Воле делает человека фатально-пассивным, целиком отдающим себя во власть Бога. Именно поэтому П.А. Кропоткин критически отмечал: «Я поддерживаю агрессивность, и я думаю, что проповедовать пассивность, как это делает христианство, значит быть препятствием на пути прогресса.... Что касается Толстого, то если бы он *не был христианином* (курсив – П.К.), а также *коммунистом и анархистом* (курсив мой – С.К.), он не имел бы больше успеха, чем анархисты – не говоря уже о его огромном таланте, благодаря которому от него были приняты идеи, (например, отрицание правосудия), которые никогда не могли быть приняты, если бы исходили от нас»<sup>2</sup>. То, что

<sup>1</sup> Эльцбахер П. Там же. С. 425.

<sup>2</sup> Кропоткин П.А. Из письма П.А. Кропоткина Максу Нтеллау 5марта 1902// *Письма 1901-1910*, URL: <http://oldcancer.narod.ru/Nonfiction/PAK-Letters90.htm>

для П.А. Кропоткина звучит как нечто вполне когерентное (христианство, коммунизм и анархизм) несовместимо в христианском учении самого Л.Н. Толстого. Дело – не в политике и не в религии; дело – *в личности*.

Несмотря на то, что Л.Н. Толстой постоянно использует религиозную терминологию и свои политические суждения, как будто, выводит из христианского нарратива, логика его размышлений здесь фактически повторяет ту, которая была использована еще во времена написания «Войны и мира». Речь о диалектике свободы и необходимости: способности жить свободно в заданных условиях неизбежной – фатальной – исторической несвободы. Кажется, что писателю удалось не просто схватить суть кантовской антиномии между необходимостью подчинения логике жизни по естественным законам, с одной стороны, и неистребимым стремлением к личной трансцендентной свободе, с другой, но и найти свое собственное решение этой вечной дилеммы. Для этого, он, помимо понятия *разум*, вводит понятие *сознание*, соединяющее одновременно и разум, и чувства человека.

Для преодоления оппозиции “свобода–необходимость” Л.Н. Толстой обращается к категории времени. Он разделил его на “большое” – историческое время, непрерывно поглощающее всех, живших на земле, людей и на малое – “мое” личное время, которое дарит мне нерациональное ощущение уникальности и свободы. «Каковы бы ни были общие законы, управляющие миром и человечеством, бесконечно малый момент свободы всегда неотъемлемо принадлежит мне. Бесконечно малый момент свободы во времени есть душа в жизни. Прекращение условий времени есть смерть. Бесконечно-великая сумма моментов времени есть сущность свободы, вне времени – есть божество» [Т.15. С.239–240]. Разум человека связан в историческим временем существования, а сознание – с индивидуальным.

В итоге, Л.Н. Толстой пришёл к известному кантовскому выводу о том, что в сфере разума свободы нет, но есть лишь закон необходимости. Подобно Канту он, тем не менее, настаивает на наличии свободы у человека, так как «с точки зрения сознания жизни, мы чувствуем в самих себе ту силу, которая производит все существующее» [Т. 15. С. 244]. Именно эта логика позволяет предполагать, что Л.Н. Толстой находится вне политического – анархического дискурса не только потому, что он не разделяет идеи насилия, но и потому, что понимает абсолютную *невозможность изменить ход жизни* (законы) подобным образом. Политики пытаются вмешаться в фатальный ход истории, что бессмысленно и невозможно, с его точки зрения.

Сфера свободы ведет человека только к практике индивидуальной духовной жизни. Делается не всегда последовательная попытка преодолеть фатальную необходимость бытия в индивидуально-понятой свободе поступка. «Если существует один свободный поступок человека, то не существует ни одного исторического закона и никакого представления об исторических событиях» [Т.2. С. 294]. Свободный поступок позволяет человеку обнаружить внутреннее всеобщее *Я*, которое есть проявление божественного начала в каждом из нас, перевести регистр интересов с себя (своего эгоистического и животного *Я*) и своей жизни, как лучшей (на самом

деле – это лишь ширмы для поддержания своего животного Я) на *других* или *Другого* и увидеть мир другими глазами. Поступок человека – вот центр и сфера его абсолютной свободы.

Но чтобы совершить поступок, выйти из автоматизма своей бессознательной жизни, наполненной любовью к себе, нужна особая рефлексия и душевная эмпатия (здесь Л.Н. Толстой имеет виду активную работу сознания), то есть нужно более мощное основание для обнаружения в себе *другого*, чем рациональная, социальная/классовая солидарность или простая ненависть к власти. Этим основанием – *универсальным Другим* для Толстого стала его религиозная вера и христианская практика жизни. «Перемены наши происходят не через общение с людьми (такие перемены внешние), а через общение с Богом, с разумением, через общение с мыслью, с истиной, через углубление в нее. Мысль человека, сознание его – это тот рычаг, которым человек поворачивается» [Т. 90. С. 262].

С одной стороны, кажется, что Л.Н. Толстой действительно мыслит в рамках установки, характерной для христианского анархиста: для него учение Христа, не только показывает его несовместимость с насильственными формами существования государства и всех его институтов, но и становится их практической проверкой на жизнеспособность. «Государство есть насилие, христианство есть смирение, непротивление, любовь, и потому государство не может быть христианским, и человек, который хочет быть христианином, не может служить государству. Государство не может быть христианским. Христианин не может служить государству. Государство не может... и т. д.» [Т.69, с. 167]. Ситуация кажется патовой.

С другой стороны, Л.Н. Толстой движется в обратном направлении в своей критике: он не имеет никакой априорной христианской установки, например, на личное спасение, бессмертие, личную свободу или культ безвластия; он не создает религиозную платформу жизни для того, чтобы критиковать и опровергать государство и его институции. Л.Н. Толстой, в отличие от многих христианских мыслителей, не рассматривает Бога как Царя Небесного, настраивающегося над Земным Царством и задающим модель “двойного управления” над миром. Как отметил В.М. Паперный: «его Бог не только сам не является властью..., не только не санкционирует никакую земную власть, но и означает для человека уход из любой сферы общественной жизни, где действует государство»<sup>1</sup>.

Л.Н. Толстой берет Евангельское учение Христа и сквозь его оптику смотрит на себя, на мир и на любую чужую веру. Христианское обращение писателя и критическое разоблачение культуры, науки, церкви, власти произошли как бы синхронно. Они были, прежде всего, связаны с глубочайшей саморефлексией, с саморазоблачением/обличением своих

---

<sup>1</sup> Паперный В.М. О богопонимании позднего Толстого // Л.Н. Толстой и мировая литература, Материалы IX Международной научной конференции. Музей-усадьба Л.Н. Толстого «Ясная Поляна», 2016. С. 49.

*собственных* пороков, преступлений, ошибок, а уж затем, с критикой системы, в которой эти пороки и преступления лишь наглядно проявились. То есть Л.Н. Толстой признает только внутренние изменения, абсолютное подчинение сознания и воли человека верховному монарху – Христу, или *жизни по Христу*. Только такая оптика жизни, с его точки зрения, может привести к внешним изменениям – распаду системы власти и ее насильственных институций. Только внутреннее преобразование (категорический императив в отношении неуклонного исполнения христовых заповедей любви и непротивления злему) позволяет человеку понять ложность или иллюзорность внешних ценностей жизни и отстраниться (осуществить акт духовного отчуждения) от них в процессе фактического неучастия в их воспроизводстве.

Данная духовная метанойя наглядно представлена уже в «Исповеди», «В чем моя вера», «Царство божие внутри вас» и др. исповедальных работах конца 70-х, начала 80-х-90-х годов. Л.Н. Толстой в последние годы жизни обрушит острие своей критики и на государство, и на искусство, и на церковь. Но это не будет борьба с государственной властью или церковью, как самостоятельными социальными структурами, которые ему, во что бы то ни стало, захочется разрушить. Это будет борьба истины против лжи, борьба за каждую личность – ее свободу и право жить по-божески, то есть подлинно по-человечески.

Таким образом, мы пришли к следующим выводам. Традиционно, анархизм как тотальное стремление к безвластию связан с критикой политической системы и страстным желанием ее разрушения или внешнего преобразования мира. Поэтому в политической мысли не может быть настоящего – духовного анархизма, так как любой акт сопровождается сознательными ограничениями или духовным принуждением/насилием. Безусловно, Л.Н. Толстой значительно принижал идеи религиозной свободы (теократии), развитые в русском религиозном либерализме, стремившемся найти компромисс между государством и различными институциями, в том числе и в области религии.

В конце XIX века идея анархизма получила новый разворот в христианском сознании интеллигенции, как минимум, в двух базовых вариантах: экзистенциальном поиске свободы (учение Н.А. Бердяева) и толстовстве – новом христианском учении, так или иначе, связанном с именем Л.Н. Толстого. Н.А. Бердяев, в отличие от писателя, был анархистом по самоопределению. Философ был нацелен на поиск и преклонение перед абсолютной, ничем не ограниченной, свободой. «Кто свободу любит больше насилия, любовь ставит выше власти, внутренне-организованное общество предпочитает всякому внешне-организованному государству, тот должен признать себя анархистом, хотя бы в мечте. Ведь анархизм как радикальное отрицание власти, государственного союза и насилия в нем над личностью, не есть непременно анархия и хаос»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб.: М.В. Пирожков, 1907. С.129.



Л.Н. Толстой последовательно и мучительно изживал персонализм в своем учении. Мыслитель выделил три способа жизнеустройства: «первое – личное, или животное, второе – общественное, или языческое, и третье – всемирное, или божеское ... Человек божеского непонимания признает жизнь уже не в своей личности и не в совокупности личностей (в семье, роде, народе, отечестве или государстве), а в источнике вечной, неумирающей жизни – в боге; и для исполнения воли бога жертвует и своим личным, и семейным, и общественным благом. Двигатель его жизни есть любовь. И религия его есть поклонение делом и истиной началу всего – богу» [Т.28. С.69-70]. В данном контексте Л.Н. Толстой настаивает, скорее, не на анархизме, а на “монархизме” – абсолютной власти Бога над человеком.

Данную “монархическую первооснову” толстовского учения В.Г. Чертков (а вслед за ним и остальные) и назвал христианским анархизмом. В.Г. Чертков заметил, что по-настоящему анархичен лишь тот, кто «признает один только внутренний закон, – голос Божий в душе самого человека, т.е. требования совести, просвещённой духовным разумением. И вот это-то, духовное разумение указывает нам, что истинный смысл нашей жизни состоит в братстве и единении всех людей»<sup>1</sup>.

Христианский анархизм Л.Н. Толстого заключен не в борьбе с системой или ее представителями, а в допущении изначального духовного равенства между “рабом и господином” в плане духовной эволюции и преображения каждого человека на пути к Богу. Поэтому и в письмах к власти, например, к Николаю II, он использует ту же аргументацию, что в обращении к своим единомышленникам или соратникам-толстовцам. Л.Н. Толстой отвергает не сами по себе институты и авторитеты, но некритичную абсолютизацию истинности лишь государственных – управленческих законов, вытекающих из статуса власти, а не из жизненности (этичности) этих законов. Мыслитель показывает катастрофичность такого извращенного положения не только для народа, но и для самой власти. Л.Н. Толстой предлагает власти рационализировать данную ситуацию, соединив политику и этику на “религиозной монархической” основе – то есть жизни по Христу, исполняя важнейшие заповеди любви и непротivления злу насилieм. Л.Н. Толстой постоянно критикует неправомерность насильственных действий властей в отношении собственного народа, невозможность уничтожить зло злом, выступая, однако, с позиции не политического, а исключительного свободного религиозного сознания.

С одной стороны, религиозный мыслитель призывает к христианству в его гуманистическом измерении, называя условиями его реализации – братство, равенство и свободу, – вполне либертианские лозунги. С другой стороны, *непротivление злу насилieм* как главный принцип поведения и мышления человека выражается в том, чтобы быть принципиально

---

<sup>1</sup> Чертков В.Г. По поводу христианского анархизма. Заметки от издательства, в Талеров, П.И. (ред.)// Анархизм: Pro et Contra. Антология. Санкт-Петербург: РХГА, 2015. С. 327.

*неполитическим*, не связанным ни с дискурсом власти, ни с оппозицией. *Непротивление* не работает, ни с точки зрения официальной политики, ни с точки зрения революционной практики, потому что означает *неучастие* в делах государства, тем более, в активных политических действиях его оппонентов.

Для Л.Н. Толстого любая форма активного внешнего сопротивления бессмысленна и вредна. Сознательное неучастие в политике, то есть отказ от пребывания в наиболее насильственных структурах: судах, армии, полиции и т.д., и есть “мирное разрушение” системы. На этом пути мыслитель пошел значительно дальше своих учителей – теоретиков просвещения. Он создал не модель борьбы, примирения или договора, но концепцию *отстранения от государства в форме физического и духовного неучастия в любых его злодеяниях*.

Необходимо, однако, заметить, что результатом такого “мирного разрушения Карфагена” («Carthago Delenda Est (Карфаген должен быть разрушен)»). Так была названа небольшая статья Л.Н. Толстого, написанная в 1896г. ), независимо от установок самого Л.Н. Толстого, должно было стать рождение гражданского самосознания, проявляемого в актах мирного неповиновения, саботажа, мирных забастовках и пр. способах обнаружения сознательной, а значит и религиозной позиции верующего человека. Частично, это и произошло в Индии, благодаря политической практике гандизма, во многом опиравшейся на учение Л.Н. Толстого.

Завершая, можно напомнить слова О.В. Аронсона, который остроумно заметил, что в учениях религиозного типа: «происходит своеобразная вакцинация политики разрушительным для нее вирусом справедливости»<sup>1</sup>. Такой вакциной могло стать христианское учение Л.Н. Толстого, стремившегося доказать практически абсолютную истинность/жизненность Христова учения в мире. Как известно, его желание так и не было реализовано.

*С.М. Климова*

---

<sup>1</sup> Аронсон О. Силы ложного. Опыт неполитической демократии. М.: Фаланстер, 2017. С.261.



#### **Глава 4. Политические аспекты отечественной мысли и ее вклад в либертарную самокритику Запада**

Не будет преувеличением утверждать, что отечественная мысль внесла поистине неоценимый вклад в политическую теорию и практику на Западе. Вместе с тем, эта тема изучалась, как кажется, не вполне достаточно. Особенно мало внимания, как не парадоксально, ей уделяется именно в русскоязычных исследованиях. Здесь нам хотелось бы обратить внимание на определенные пробелы в освещении той прочной связи, которая существует между актуальными (или совсем недавними) тенденциями в сфере западной политической философии и теми ее корнями, что тянутся к достижениям крупнейших отечественных ученых.

В первом параграфе мы сфокусируемся на более очевидной связи. Всем хорошо известно, что в обсуждаемом отношении самым самобытным и влиятельным феноменом отечественной мысли является русский анархизм. Труды таких классиков, как М. Бакунин или П. Кропоткин изучаются в университетах, включаются в учебные курсы и по всем признакам давно составляют часть признанного глобального канона. Что более интересно, наследие русских анархистов остается живым и продолжает демонстрировать силу своих идей, звучать эхом в других голосах, рассуждающих о главных проблемах современного мира. Экологическая катастрофа, режим войны, кризис воображения – вот как минимум три болевые точки, которые сегодня волнуют многих западных интеллектуалов. В разрезе этих трех пунктов, мы попробуем показать, как идеи русского анархизма повлияли на развитие актуальных дискуссий на Западе (или, если угодно, на глобальном Севере).

На последнем пункте – кризисе воображения, нужно будет остановиться подробнее. Наша гипотеза состоит в том, что русский анархизм также придал мощный импульс формированию целой дисциплины – социальной антропологии. Вдохновляясь идеями анархизма, западные антропологи предложили новое понимание возможных альтернативных форм социума. Это понимание стало орудием избавления от некоего паралича воображения, согласно которому существует только один путь – путь экономического и политического прогресса в том виде, в каком он представлен в развитых странах. В конечном итоге, анархистские идеи, усвоенные западной этнографией, легли в основу радикальной критики колониального мышления, европоцентризма и неолиберальной формулы прогресса.

Известно, что в дальнейшем, еще на самом старте советского государства русский анархизм как движение, и как интеллектуальная традиция был жестко подавлен. Единственная легальная политическая теория в СССР – официальная марксистско-ленинская догма, если и привлекала на определенном этапе отдельные группы интеллектуалов в странах «капиталистического лагеря», то после Пражской весны и публикаций работ Солженицына последние остатки ее очарования для

западной публики сошли на нет. Однако, несмотря на все сложности, в советском обществе появлялись плоды живой и оригинальной мысли. Неизбежно проникая сквозь границы, действительно ценные теории быстро завоевывали огромный успех за рубежом. Так, например, мы знаем, что в промежутке между 1970-1990 годами прошлого века на западе прогремело два «бума» – «бум Выготского» и «бум Бахтина». Хорошо известно, как эти события повлияли на исследования в области психологии, педагогики, литературоведения, теории языка и культуры. Вместе с этим, можно утверждать, что всемирное открытие Бахтина и Выготского отразилось так же на политической философии. Политический аспект учений Бахтина и Выготского, имплицитный, но не менее важный, остается практически неисследованным на родине, хотя для некоторых западных интеллектуалов он стал настоящим откровением. Наиболее отчетливо этот тезис можно развернуть на примере операизма – анархо-марксистской итальянской (впрочем, давно преодолевшей национальные масштабы) традиции, исторически и интеллектуально крайне значимой на сегодня. Операизм был частью «долгого Красного мая 68-го», проигравшей революции, в результате которой произошла фундаментальная трансформация капиталистической системы, переход к «постиндустриальному» обществу и «постфордистскому» типу экономики. Основной чертой нового порядка стало сильное включение самой социальности и коммуникабельности человека в процесс производства. Масштабные изменения на всех уровнях породили множество вопросов, ответить на которые можно было только путем обращения к новым, релевантным ситуации понятиям.

Именно такие концепции, позволяющие осмыслять актуальные трансформации, некоторые операисты увидели в трудах Выготского и Бахтина. Наряду с марксизмом и структурализмом, идеи Выготского и Бахтина относительно природы субъекта (индивида), устройства психики, речи, общения, стали для них орудиями критического анализа современности. Во втором параграфе мы постараемся взглянуть на эту рецепцию Выготского и Бахтина в операизме, проанализировать ее историю и ключевые черты.

## **§1. Русский анархизм и критическая мысль на Западе: экология, война, кризис воображения**

Такие фигуры, как М. Бакунин, П. Кропоткин и Л. Толстой, давно занимают почётные места в пантеоне классиков анархизма. Их идеи плотно вплетены в исторический и интеллектуальный контекст эпохи и соседствуют с левым гегельянством, марксизмом и социализмом. Это было время формирования новых классов и смыслов, век революций в Европе на фоне застойного российского самодержавия. Анархизм, как теория и движение, стал ответом на действительность, полную «разъедающих противоречий», бунтом против иерархии, эксплуатации и насилия.

Но развитие этой традиции на русской почве было прервано – после революций 1917 года новая власть, характер которой был поразительно точно предсказан Михаилом Бакуниным, клеймила анархизм как «мелкобуржуазную идеологию» и уничтожила само движение. Тем не менее диссеминация идей русских анархистов только усилилась – отчасти в результате эмиграции, отчасти в результате процессов глобального политического и экономического переустройства. С одной стороны, на Востоке/Юге эти идеи стали основой для отрицания «модернизационного пакета»<sup>1</sup>, импортируемого западным миром, с другой стороны, концепции Бакунина, Кропоткина и Толстого легли в основание самокритики на самом Западе/Севере. Принципы, развитые в их работах, имеют большое влияние на ряд современных либертарно-социалистических течений в западной мысли. То же можно сказать и о протестных политических и социальных движениях.

Современный анархизм в США и Европе представлен широким спектром разнородных теорий, но здесь, как уже было сказано, мы сосредоточимся на нескольких ключевых направлениях в современной либертарной самокритике Запада, каждое из которых по-своему актуализирует наследие русского анархизма.

### ***Социальная экология***

Современные анархисты много говорят об экологии, потому что деградация природы является одним из наиболее наглядных следствий иерархических и капиталистических отношений, против которых они выступают. Так называемая «социальная экология», один из двух главных в анархической теории подходов к этому вопросу<sup>2</sup>, настаивает на жёсткой связи между социальными проблемами и подавлением природы. Американец Мюррей Букчин (1921-2006), изобретатель социальной экологии, пишет: «Представление о том, что человек должен господствовать над природой, проистекает непосредственно из господства человека над человеком»<sup>3</sup>.

Букчин в своих трудах развивает определённую генеалогию господства. В первых человеческих сообществах идеи доминирования, владения, а тем более иерархии отсутствовали. Однако со временем биологические факты превращаются в социальные формы – сначала появляется «геронтократия», а за ней следует патриархальный сдвиг. В результате возрастающей численности общин увеличивается и доля конфликтов, насилия, что приводит к постепенному налаживанию иерархий между общинами, между мужчинами, потом мужчин над женщинами и т.д.

---

<sup>1</sup> *Адамс Д.* Не-западный анархизм: переосмысливая глобальный контекст // Библиотека Анархизма. URL: <https://ru.theanarchistlibrary.org/library/adams-djems-ne-zapadnyj-anarhizm-pereosmyslivaya-globalnyj-kontekst.pdf>

<sup>2</sup> Второй подход, так называемый анархо-примитивизм, ориентирован на деиндустриализацию и, если пользоваться термином Толстого, массовое «опрошение». Критикуется представителями социальной экологии как «анархизм образа жизни», персоналистский и вытесняющий революционную политику.

<sup>3</sup> *Букчин М.* Реконструкция общества: на пути к зелёному будущему / перевод с английского Ольги Аксеновой. Нижний Новгород: Третий Путь, 1996. 190 с.

Различные системы иерархий наслаиваются одна на другую, формируя сложный комплекс отношений господства и подчинения. Впоследствии эти отношения институализируются и освещаются как единственно возможные и даже заданные природой (одним из таких институтов является государство – мощнейшая машина социального насилия).

Букчин показывает, как расширяющаяся система социального доминирования двигается к идее господства человека над природой. Реформируется и сам концепт природы, теперь её трактуют «как антагонистическую обществу реальность (в либеральном инвайронментализме), как мистическую область (в модных эзотерических подходах), как совокупность полезных ресурсов и царство «необходимости» (в марксизме) и, наконец, как пространство для извлечения максимальных прибылей (в логике рынка)»<sup>1</sup>. Социальная экология, в свою очередь, опирается на понятие природы, данное Кропоткиным, и определяет её как эволюционный процесс, стремящийся к увеличению разнообразия и усложнению своих форм.

На первый взгляд может показаться, что сегодня было бы странно говорить о наследии Петра Кропоткина в контексте вопросов современной социальной философии, а тем более современной экологии. Его научный анархо-коммунизм, вдохновлённый Просвещением, достижениями естествознания и позитивизмом, легко упрекнуть в редуционизме и механицизме. Тенденциозность его текстов тоже может ввести в заблуждение, как и сама цель его интеллектуального проекта – «основать синтетическую философию, то есть философию, которая охватывала бы все явления природы, включая сюда жизнь человеческих обществ и их экономические, политические и нравственные вопросы»<sup>2</sup>. Этот подход, на первый взгляд, кажется наивным и неоправданным, но именно стремление создать универсальную теорию позволило Кропоткину органично совместить натурализм с гуманизмом и создать, как пишут сегодня, «новую метафизику природы, которую можно описать как эволюционный холизм»<sup>3</sup>.

Кропоткин лучше других показал, что эволюционная теория обернулась мощнейшей сменой мировосприятия со времён Ньютона – существуют общие принципы развития живого, и человек включается в эти принципы на тех же основаниях, что и прочие живые существа<sup>4</sup>. Иными словами, если ньютоновская механика пошатнула антропоцентризм, но ещё человек оставался, цитируя Спинозу, «государством в государстве», то эволюционная биология XIX столетия окончательно поместила его в ряд остальных живых существ. Нужно при этом подчеркнуть – хотя натурализм Кропоткина и возвращает человека в мир природы, он также не отрицает, что

---

<sup>1</sup> Рахманинова М. Д. Социальная экология Мюррея Букчина в контексте современности: основные проблемы и векторы. URL: <https://runivers.ru/philosophy/logosphere/459417/>

<sup>2</sup> Кропоткин П. А. Анархия, её философия, её идеал. СПб.: Азбука, 2017. С. 41.

<sup>3</sup> Morris B. Kropotkin the Politics of Community. Humanity Books, 2003. P. 27.

<sup>4</sup> Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции. Москва: Редакция журнала «Самообразование», 2007. 235 с.

культура и человеческое общество сохраняют долю автономии и составляют специфическую сферу бытия. Кропоткин, таким образом, избегает недостатков двух крайних подходов – «идеализма, постулирующего радикальное разделение человечества и природы или отрицающего реальность внешнего мира (на примере неокантианской философии, герменевтики и постмодернизма), и редукционистской формы материализма (выраженной в частности, генетическим детерминизмом ультра-дарвинистов и социобиологов)»<sup>1</sup>.

Понимание природы у Кропоткина находится в соответствии с его подходом к общественной жизни, которая, в свою очередь, покоится на тех же принципах организации материи. Любой индивид представляет собой «федерацию» органов, систем, связанных между собой, которые, в свою очередь, составляют «федерации» клеток, и т.д. Любая клетка, следуя Кропоткину, сохраняет своё благо, объединяясь с другими, формируя прочные связи. То же верно и для психологии человека – в этом свете она оказывается множеством стремлений, конфликтующих и противоречивых способностей, не подчиняющихся какому-либо единому центру. Существование различных уровней организации материи, от атомов до человеческих сообществ, требует разной оптики, как пишет британский нейробиолог Стивен Роуз – «эпистемологического разнообразия, чтобы понять единство нашего мира»<sup>2</sup>.

Анархизм, как политическая теория, получает, таким образом, естественно-научное обоснование в «новой философии» эволюционного холизма. Отрицание централизма и иерархии, федеративная горизонтальная структура регионов и населяющих их сообществ, отстаиваемые многими анархистами, оказываются отражением существующего порядка природы. Нужно заметить, что этот идеал общественного устройства стремится не заранее описать некую предустановленную форму, а только подчеркнуть условия для воспроизводства динамического равновесия, демонстрируемого самой материей в ходе эволюционного процесса. «Гармония в природе является для нас временным равновесием, устанавливающимся между различными силами, – некоторым временным приспособлением, которое может существовать лишь при условии постоянного видоизменения, представляя собою в каждый данный момент равнодействующую всех противоположных сил»<sup>3</sup>, – пишет Кропоткин. Эта динамическая гармония не имеет ничего общего с жёсткой рамкой, на которую опирается этатизированная мысль и практика, а заключается «в постоянно изменчивом равновесии между множеством разнообразных сил и влияний, из которых каждое следует своему пути и которые все вместе, именно благодаря этой возможности свободно проявляться и взаимно уравновешиваться, и служат лучшим залогом прогресса»<sup>4</sup>. Кропоткин в своих работах неоднократно

<sup>1</sup> Rose S. Lifelines - Biology Beyond Determinism. New York, Oxford University Press, 1998. P. 133.

<sup>2</sup> Ibid. P. 10.

<sup>3</sup> Кропоткин П. А. Анархия, её философия, её идеал. СПб.: Азбука, 2017. С. 235-236.

<sup>4</sup> Кропоткин П. А. Там же. С. 238.



указывал на важность разнообразия – одного из ключевых критериев устойчивости любых сложных систем в природе.

При этом в учении Кропоткина эволюция не означает последовательного и непрерывного развития от примитивных, отсталых форм существования к более сложным и продвинутым. Речь идёт, скорее, о творческом процессе, дискретном, сложно сочетающем случайность и необходимость. Любопытным остаётся тот факт, что описанные аспекты учения Кропоткина, как замечают западные биологи и нейробиологи, оказались созвучны выводам современной науки, касающимся эволюционной теории, теории хаоса и аутопоэтической природы живой материи<sup>1</sup>. И в то же время многие анархисты, в том числе отечественные, перечитывая Кропоткина, продолжают третировать его за мнимую вульгарность и анахроничность позиции – «гипертрофированный натурализм, философский позитивизм, прогрессистский оптимизм ... даже не на уровне начала XX века, а где-то между Гельвецием и Молешоттом»<sup>2</sup>. Однако, несмотря на это, если говорить об эконоанархизме, то влияние кропоткинской мысли остаётся определяющим. Эволюционный холизм, объединяющий человека и природу, социальный анархизм, основанный на принципе динамической гармонии и ценности разнообразия, легли в основу социальной экологии и разрабатываются уже в связи с современной экологической повесткой.

Возвращаясь к социальной экологии, нужно заметить, что её генетическая связь с учением Кропоткина настолько сильна, что некоторые даже ставят вопрос об оригинальности, определяя социальную экологию как синтез философии Кропоткина с идеями Л. Мамфорда и П. Геддеса. Букчин открыто подчёркивает эту связь – в «Благодарностях» к своему *opus magnum* «Экология свободы» он отмечает: «Я попытался разрешить эти проблемы [проблемы доминирования и кризисы в образе мышления и науке], следуя интеллектуальным путям, открытым анархистскими мыслителями прошлого века, особенно естественным и социальным мутуализмом Петра Кропоткина»<sup>3</sup>. Целостное понимание, в котором конкуренция и конфликт сосуществуют с повсеместной взаимопомощью и сотрудничеством, позволяет не только критически описать современную реальность корпоративного капитализма, но и наметить пути её преодоления. Сегодня нормой здравого смысла всё ещё остаётся «гладиаторский взгляд» на отношения внутри природы и социума в духе Т. Гоббса или Т. Хаксли, а перспективы солидарности и взаимопомощи остаются туманными. При этом сутью капитализма, главной характеристикой которого является неустанное расширение, является, по словам Букчина, не что иное, как логика раковых

---

<sup>1</sup> *Morris B.* Kropotkin the Politics of Community. Humanity Books, 2003. P. 314.

<sup>2</sup> *Рябов П. В.* Проблема личности в учении П. А. Кропоткина // Труды Международной научной конференции, посвящённой 150-летию со дня рождения П. А. Кропоткина / Институт экономики РАН, Комиссия по творческому наследию П. А. Кропоткина. Выпуск 1: Идеи П. А. Кропоткина в философии. Москва, 1995. С. 159.

<sup>3</sup> *Bookchin M.* Ecology of Freedom. Palo Alto. Cheshire Books, 1982. P. 4.

клеток. Маркс и другие левые теоретики полагались на некие «внутренние ограничения» этой логики, но сегодня её главные ограничения – внешние, связанные с экологической проблематикой. Очевидная опасность экологической катастрофы порождает множество «зелёных» движений и инициатив, но их усилия сосредоточены на борьбе с последствиями, не затрагивая корень проблемы. В своих многочисленных книгах и эссе Букчин повторяет – любые способы покончить с подавлением природы, оставляя нетронутыми основные институты подавления человека человеком, тщетны: «попытки "озеленить" капитализм, сделать его "экологическим" обречены самой природой этой системы как системы бесконечного роста»<sup>1</sup>. Таким образом, выход из экологического кризиса находится не на пути применения отдельных природоохранных мер, будь то сокращение загрязнений или использование возобновляемой энергии, а на пути радикальной и всеохватной реорганизации общественной жизни.

Но что же конкретно предлагает социальная экология в этой связи? Фактически, позитивную программу социальной экологии можно интерпретировать как масштабный проект реконструкции неиерархических, децентрализованных структур власти, о котором говорил ещё Кропоткин: «Вместо того, чтобы пытаться перестроить общество сверху вниз, от центра к периферии, дай ему свободно развиваться от форм простых к сложным через свободный союз свободных групп. Теперь стеснённый, этот ход и является истинным ходом развития общества»<sup>2</sup>. Замысел политической организации, который отстаивал Букчин и именовался им самим «коммунализмом», или «либертарным муниципализмом», предполагает освобождение местных муниципалитетов либо коммун и последующее объединение их в федерации по корпоративному принципу в целях налаживания экономического взаимодействия. Освобождение политики на низовом уровне ведёт к укреплению анархистской этики и переосмыслению общественной жизни как таковой в широких слоях населения. В итоге, усиление автономных муниципалитетов и образование соответствующих федераций приведёт к разрушению изжившей себя системы национальных государств изнутри, фактически заместив собой централизованную власть. Такая перемена в структурах общества, как полагает Букчин, послужит кардинальной перемене в области отношений человека с природой.

### ***Анархо-нацифизм***

Ещё одно направление, получившее влияние в либертарной мысли, связано с проблематикой насилия. Государство, как заметил Макс Вебер, характеризуется «монополией на насилие», а значит, любое размышление о государстве не избегает соответствующих вопросов, в частности вопроса

---

<sup>1</sup> Букчин М. Реконструкция общества: на пути к зелёному будущему / перевод с английского Ольги Аксеновой. Нижний Новгород: Третий Путь, 1996. С. 65.

<sup>2</sup> Кропоткин П. А. Там же. С. 28.

войны как наиболее вопиющей формы массового насилия. События XX века, ужаснувшие мир, требовали переосмысления культурно-этических основ западной цивилизации и послужили развитию миротворческой теории и практики. Тем не менее война прогрессирует, она остаётся главнейшим инструментом политики государств, а сегодняшнее состояние характеризуется как глобальный режим перманентной войны – войны «как устойчивой формы общественных отношений»<sup>1</sup>. То же касается и других видов насилия. За долгую историю существования институт государства только совершенствовал свои приёмы – именно поэтому сейчас многие рассуждают о таких неявных формах принуждения, как «структурное» или «символическое» насилие.

В этом свете легко понять, почему анархо-пацифизм, как философия и как этическая программа, сегодня не менее (а возможно, даже более) актуален, чем раньше. Надо признать при этом, что среди анархистов всегда велись дебаты относительно природы насилия, его допустимости и роли в революционных преобразованиях. Однако, кажется, время лихих анархистов-бомбистов осталось позади: «после своего катастрофического прошлого они [анархисты] осознали глупость попыток достичь мирных целей насильственными средствами. Насилие, несомненно, является методом невежественных и слабых, и чем более просвещёнными становятся люди, тем меньше они прибегают к принуждению»<sup>2</sup>.

Христианский анархизм Толстого является одним из главных интеллектуальных источников анархо-пацифизма. Хотя сам он не считал себя анархистом, его критика государства, права и церкви обычно воспринимается как часть традиции русского классического анархизма. Единственным пунктом несогласия со стороны Толстого являлось революционное насилие. «Анархисты совсем правы, только не в насилии. Удивительное затмение»<sup>3</sup>, – пишет он в дневнике, в этом же вопросе заключалась суть его заочного спора с Кропоткиным.

Биографическая и интеллектуальная траектория, которая привела состоятельного графа, знаменитого писателя и героя войны к анархо-пацифизму, довольно известна. Можно лишь упомянуть, что с конца 1870-х глубокий экзистенциальный кризис, постигший Толстого, разрешился путём обращения его к христианству, рационально и внеконфессионально переосмысленному. Отрицая мистические аспекты Писания, Толстой интерпретировал Евангелие как этическое учение, следование которому является критерием осмысленной и ответственной жизни. Учение Христа, прямо проповедующего закон любви и отказ от насилия, в ходе истории

---

<sup>1</sup> Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи / перевод с английского под редакцией В. Л. Иноземцева. М.: Культурная революция, 2006. С. 24.

<sup>2</sup> Marshall P. H. *Demanding the Impossible. A History of Anarchism*. PM Press, 2010. P. 638.

<sup>3</sup> Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений: в 90 томах. Москва; Ленинград: ГИХЛ, 1928-1958. Том 50. Москва; Ленинград: ГИХЛ, 1952. С. 22. В тексте ссылки даются на том и страницу.

подвергалось постепенному «обмирщению», искажению, пока не превратилось в свою противоположность: «...церковь в угоду миру перетолковала метафизическое учение Христа так, что из него не вытекало никаких требований для жизни, так что оно не мешало людям жить так, как они жили. Церковь раз уступила миру, а раз уступив миру, она пошла за ним ... Мир учреждал свою, во всём противную учению Христа жизнь, а церковь придумывала иносказания, по которым бы выходило, что люди, живя противно закону Христа, живут согласно с ним. И кончилось тем, что мир стал жить жизнью, которая стала хуже языческой жизни, и церковь стала не только оправдывать эту жизнь, но утверждать, что в этом-то и состоит учение Христа» (23, 431).

Нагорная проповедь, по словам Толстого, содержит не только важнейший этический, но и социальный посыл – понятия прямо заповеди служат искоренению социального зла и продуцирующих его форм общественной организации, таких как государство, право и собственность. После рационального пересмотра христианской религии как этической и социальной программы, писатель посвятил свои труды разъяснению политических последствий этого пересмотра. Анархизм Толстого, таким образом, логически вытекает из учения Христа – существование государства как аппарата насилия вступает в противоречие с законом любви и принципом непротравления злу насилем. «Христианство в его истинном значении разрушает государство. Так оно было понято и с самого начала, за то был и распят Христос ...» (28, 186), – пишет Толстой. При этом сама форма государства не имеет значения – самая заскорузлая монархия, как и самая прогрессивная демократия требуют взаимного угнетения гражданами самих себя. Черты бесконечного круговорота угнетения, на котором зиждется государство, становятся всё более изощёнными – институциональный дизайн общества таков, что никто не чувствует персональной ответственности за насилие: «одни потребовали, другие решили, третьи подтвердили, четвёртые предложили, пятые доложили, шестые предписали, седьмые исполнили» (28, 251). Круг насилия поддерживается в государстве с помощью четырёх средств – устрашения, подкупа, гипнотизации (путём соответствующего образования, искусства, установления цензуры) и создания особого класса людей (военных), превращённых в безвольные орудия путём применения к ним усиленной комбинации из первых трёх средств. В конечном счёте Толстой соглашается с другими социалистами, что все эти механизмы служат защите собственности элит. Писатель сравнивает государство с рэкетиром – эта аналогия и сегодня многим представляется социологически и даже исторически достоверной<sup>1</sup>. Конечно, отрицая государство, Толстой как последовательный мыслитель отрицает вместе с ним саму собственность и право как институты насилия и господства – «не судите, да не судимы будете» (Мф. 7,1), «не можете служить Богу и

---

<sup>1</sup> Tilly Ch. War Making and State Making as Organized Crime. In: Bringing the State Back In. Edited by Peter Evans. Cambridge, UK, Cambridge University Press. 1985. P. 169-187.

маммоне» (Мф. 6,24) следует воспринимать как прямое осуждение судов и частной собственности. Однако Толстой, в отличие от революционных социалистов, выступает за преобразования через изменение общественного мнения и принципиальный отказ от участия в насилии, принятие широкими массами христианского нравственного закона.

Хотя для Запада радикальная критика насилия и связанных с ним общественных институтов не была чем-то новым (можно вспомнить, например, «Катехизис» пастора Э. Баллу или учение квакеров), доступность и убедительность аргументов Толстого сыграли определяющую роль в становлении анархо-пацифистской теории, послужив сближению анархистской и пацифистской перспектив уже в XX веке. Мысль Толстого со всей очевидностью показала, что последовательный анархист должен быть пацифистом, и наоборот – каждый пацифист должен бороться с монопольным аппаратом насилия.

Движение пацифистов в XX веке развивалось очень активно, особенно после Первой мировой войны. Идеи Ганди, которые сформировались во многом под влиянием Толстого, были популяризированы на Западе и получили широкое распространение. Однако нарастающее внимание к этой проблематике не всегда приводило к пересмотру тех институтов, которые были причиной насилия. Пацифизм постепенно встраивался в этатистский дискурс, редуцировался к проблематике войны, ограничению её средств, международным договорённостям и иным бюрократическим процедурам. Голландский анархо-пацифист Барт де Лигт (1883-1938) назвал Лигу наций «ложным Мессией», так как она защищала ценности империализма – истинной первопричины войны. В работе «Победа над насилием: Эссе о войне и революции»<sup>1</sup> он не только защищал «ненасильственное сопротивление» как самый надёжный метод борьбы, но и обличал «нелепость буржуазного пацифизма», понимая, что насилие и война являются неотъемлемыми чертами капиталистического устройства. Большая часть усилий де Лигта была направлена на то, чтобы совершить «революцию революции» – с одной стороны, он стремился убедить анархистов в неэффективности их методов революционного насилия, а с другой – продемонстрировать остальным пацифистам насильственную природу государственной власти. Как утверждает Дж. Вудкок, «Победа над насилием» де Лигта, «широко читаемая в среде британских и американских пацифистов 30-х годов, заставила многих из них принять анархистскую точку зрения»<sup>2</sup>.

Ещё одной крупной фигурой, влиявшей на пацифистское движение начиная с 1930-х годов, является американская активистка Дороти Дей (1897-1980), одна из основателей Движения католических рабочих. Вряд ли Дей можно квалифицировать как большого теоретика, но самоотверженная

---

<sup>1</sup> *Ligt Bart de. The Conquest of Violence: an Essay on War and Revolution. London, G. Routledge & Sons, 1937. P. 306.*

<sup>2</sup> *Woodcock G. Anarchism a History of Libertarian Ideas and Movements. New York, Meridian Book, 1962. P. 438.*

общественная деятельность в полной мере выражает её приверженность анархо-пацифистской идее. Дей часто подчёркивала влияние на её мировоззрение русских анархистов: «Кропоткин и Толстой, современные сторонники анархизма, были искренними и миролюбивыми людьми»<sup>1</sup>. Устройство Движения католических рабочих фактически основано на принципах коммунитаризма, ненасилия и представляет собой ассоциацию автономных общин, воплощая в своей гуманитарной деятельности и горизонтальной организации идеалы русских мыслителей.

Некоторые западные интеллектуалы XX столетия также продвигали идеи христианского анархо-пацифизма. Так, например, французский учёный Жак Эллюль (1912-1994), известный прежде всего своей критикой «технологического общества», утверждал единство христианской и анархистской социальных программ. В работе «Анархия и христианство» он фактически отстаивает тезисы, сходные с пацифизмом Толстого, хотя и без ссылки на последнего. В целом можно вспомнить множество крупных мыслителей и активистов анархо-пацифистского толка. Братья Берриган, Пол Гудман, Жозе Бове – все они осознавали, что борьба за мир трудна в обществе, где господствуют государство, суды и капитал.

Радикальная русская мысль XIX – начала XX века всё ещё формировала контуры анархистской теоретической и практической перспективы. Учения «отцов-основателей» анархической традиции, таким образом, могут быть рассмотрены не только с сугубо исторической точки зрения – как представляющие архивный интерес, но и как ценный интеллектуальный ресурс для осмысления проблем современного мира. С одной стороны, наследие таких фигур, как Кропоткин или Толстой, превращается в мощный аппарат критики при обращении к центральным сюжетам (уничтожение природы и режим войны) обсуждаемого на Западе «глобального кризиса». Программы социальной экологии и анархо-пацифизма направлены на демонстрацию абсурдного характера экапитализма и «буржуазного пацифизма» соответственно. Для зелёного анархизма принципиальным тезисом является единство между миром природы и миром социума.

Обратной стороной социального кризиса, с их точки зрения, является экологический коллапс, связанный с распространением иерархического мышления – главной причины аутоиммунной патологии, ведущей к гибели видов. Преодоление этого кризиса лежит через реконструкцию общества в соответствии с ценностями разнообразия и свободного равенства, пути к реализации которой были намечены в трудах Кропоткина. Другой темой является вопрос насилия, и идейное влияние Толстого здесь сложно переоценить. Опираясь на его концепцию ненасилия, анархо-пацифисты формулируют последовательную политику мира, основанную на радикальном неприятии государственно-капиталистической системы и направленную на её разрушение. С их точки зрения, если государство – это

---

<sup>1</sup> Day D. *The Long Loneliness*. New York, HarperOne, 1996. P. 62.

машина по производству насилия, а война – это вид конкуренции, то мир, которого требуют традиционные западные пацифисты, представляет собой не что иное, как тщетный поиск перемирия в рамках всё того же режима войны.

В целом, как мы видим, русский классический анархизм обладает целым рядом аспектов, привлекательных для западного радикального мыслителя – коллективизм, устранение противоречия между личным и общественным благом, внимание к уже существующим практикам взаимопомощи – словом, ко всему тому, что объединяет людей. Эта традиция проявляет себя как жизнеспособная альтернатива неолиберальной идеологии, с её раздвоением коллективного/приватного и одиноким эгоистичным индивидом.

Радикальная русская мысль XIX – начала XX века всё ещё формировала контуры анархистской теоретической и практической перспективы. Учения «отцов-основателей» анархической традиции, таким образом, могут быть рассмотрены не только с сугубо исторической точки зрения – как представляющие архивный интерес, но и как ценный интеллектуальный ресурс для осмысления проблем современного мира. С одной стороны, наследие таких фигур, как Кропоткин или Толстой, превращается в мощный аппарат критики при обращении к центральным сюжетам (уничтожение природы и режим войны) обсуждаемого на Западе «глобального кризиса». Программы социальной экологии и анархо-пацифизма направлены на демонстрацию абсурдного характера экапитализма и «буржуазного пацифизма» соответственно. Для зелёного анархизма принципиальным тезисом является единство между миром природы и миром социума.

Обратной стороной социального кризиса, с этой точки зрения, является экологический коллапс, связанный с распространением иерархического мышления – главной причины аутоиммунной патологии, ведущей к гибели видов. Преодоление этого кризиса лежит через реконструкцию общества в соответствии с ценностями разнообразия и свободного равенства, пути к реализации которой были намечены в трудах Кропоткина. Другой темой является вопрос насилия, и идейное влияние Толстого здесь сложно переоценить. Опираясь на его концепцию ненасилия, анархо-пацифисты формулируют последовательную политику мира, основанную на радикальном неприятии государственно-капиталистической системы и направленную на её разрушение. С их точки зрения, если государство – это машина по производству насилия, а война – это вид конкуренции, то мир, которого требуют традиционные западные пацифисты, представляет собой не что иное, как тщетный поиск перемирия в рамках всё того же режима войны.

### ***Кризис воображения и антропология***

Одной из главных претензий, выдвигаемых «серьезными» интеллектуалами против анархизма, является его несбыточность и утопизм. «Другой мир возможен» – это убеждение в ландшафте современности оказывается по-настоящему радикальным. Единодушное признание патологии существующего порядка приводит, в лучшем случае, к досадливой критике наиболее острых его последствий. Не секрет, что критическая мысль, так же как отрицание в виде протеста или бунта подвергается сегодня эффективной рекуперации и способствует, как правило, адаптации и укреплению привычного строя. Проницательный антрополог Д. Гребер отмечает, что современный левый дискурс, отказавшись от утопизма, представляет собой критическую теорию капиталистического мира, и фокусируясь лишь на разнообразных мрачных аспектах капитализма, он, таким образом, «интернализует врага»<sup>1</sup>. Вместе с этим, желание представить «другой мир» воспринимается обычно как ребячество или наивность<sup>2</sup>.

Одной из причин ситуации, в которой попытки представить «другой мир» оказываются заранее дискредитированными, называют кризисом воображения<sup>3</sup>. Материалистическое понимание воображения связано с подчеркиванием его исторического характера – воображение всегда разворачивается как деятельность по созданию нового из известных элементов. В работе «Воображение и творчество в детском возрасте» Л. Выготский настаивает на том, что «творческая деятельность воображения находится в прямой зависимости от разнообразия прежнего опыта... вот почему у ребенка воображение беднее, чем у взрослого»<sup>4</sup>. Более того, воображение организуется исторически не только с точки зрения развития отдельного человека, но и с точки зрения общественного коллектива. Причем коллективное воображение, может быть даже более важным, ведь оно задает возможности индивидуального воображения, так как у последнего нет никакой возможности формироваться обособленно. Э. Ильенков описывает воображение следующим образом: «Уметь видеть мир по-человечески и значит *уметь видеть его глазами другого человека, глазами всех других людей*, с точки зрения их общих, коллективных потребностей, а, значит, и в самом акте созерцания действовать в качестве полномочного представителя рода человеческого, его исторически сложившейся культуры. Отсюда и

---

<sup>1</sup> Дэвид Гребер и Андрей Грубачич о Кропоткине и взаимопомощи // Журнал Akrateia. URL: <https://akrateia.info/devid-greber-i-andrei-grubachich-o-kropotkine-i-vzaimopomoshchi/>

<sup>2</sup> Примечательно, что утопизм далеко не всегда считался признаком наивности мысли. Необходимо различать продуктивное утопическое мышление, основанное на свободном творчестве имманентного воображения и разрушительные утопии, основанные на химерах трансцендентного воображения – абстрактно-догматических образах будущего с заданными параметрами. Подробнее см.: Гребер Д. Фрагменты анархистской антропологии. М.: Радикальная Теория и Практика, 2014. С. 131-140.

<sup>3</sup> Подробнее см.: Срничек Н., Уильямс А. Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда. М.: Strelka Press, 2019. 336 с.

<sup>4</sup> Выготский Л.С. Воображение и творчество в детском возрасте: психологический очерк. М.: Государственное издательство РСФСР, 1930. С. 11.



вырастает та самая психическая способность, которая называется человеческим воображением [...] Способность воображения и по происхождению своему, и по существу есть исторический продукт. Именно она позволяет видеть, то есть выделять и оформлять в образ те черты, те свойства вещей окружающего мира, которые интересны, важны, существенны...»<sup>1</sup>. Такое понимание воображения позволяет указать на важность этой способности в политико-социальном плане. Богатство коллективного воображения во многом определяет возможности развития общества, оформляя образы будущего. Однако накопление опыта подчинения и отчуждения многими поколениями людей все больше и больше ограничивает воображение – иной мир, кажется, невозможно представить.

Возвращаясь к вопросу о кризисе, нужно сказать, что атрофия способности воображать нарастала на всем протяжении развития современности (modernity) по мере укрепления этатистско-капиталистической парадигмы. Современность, очевидно, с самого начала была «политико-эпистемологической установкой, которая сверхэффективно управляет воображением»<sup>2</sup>. Нужно признать, что Просвещение, с одной стороны, жестоко ограничило возможности воображения в рамках дозволенной рациональности, универсальных законов разума и природы. С другой стороны, воображение было мобилизовано внутри этих самых рамок для обоснования иерархии, разделения труда и эксплуатации как естественной неизбежности. Вместо производства нового эта способность приняла консервативную функцию: «Просвещение блокирует воображение через подчинение его задаче самосохранения, через скрадывание утопического импульса»<sup>3</sup>. В этой ситуации воображение перестает воспринимать проблематизирующие элементы опыта, редуцируя их к привычным образам, и в итоге блокирует возможность видеть глазами других людей, понимать иные коллективные потребности<sup>4</sup>. Сталкиваясь с социумами, современными или далекими, не основанными на угнетении, со слабо выраженной иерархической структурой – мы лихорадочно выискиваем в них образы понятных институтов и отношений хотя бы на «зачаточном» или «примитивном» уровне. Опыт жизни другого в таком социуме, если он выходит за рамки получения выгоды и максимизации эффективности остается нами незамеченным, даже если он на самом виду – мы к нему

<sup>1</sup> Ильенков Э. В. О воображении // «Народное образование». №3. 1968. С. 33-42.

<sup>2</sup> Минаков М. Что будет после капитализма? // huxley. media. URL: <https://huxley.media/chto-budet-posle-kapitalizma-razmyshljaet-mihail-minakov-filosof-rabotajushhij-v-oblasti-politicheskoy-filosofii-politicheskoy-teorii-i-istorii-sovremennosti/>

<sup>3</sup> Кучинов Е. Fictio audaciae: по ту сторону самосохранения Просвещения // Логос. 2019. 4 (131). С. 109.

<sup>4</sup> В «Диалектике просвещения» Т. Адорно и М. Хоркхаймер неоднократно отмечают, что воображение теряет значимость – в век, когда все важные открытия якобы уже позади, место воображения занимает прилежная рецепция. См.: Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения. М.-СПб.: Медиум-Ювента, 1997. 313 с.

слепы. Гегемонные формы знания, такие как история и другие общественные науки, чаще всего способствуют этой слепоте, девальвируя непривычное к «отсталости» и удивляясь, словно Колумб после встречи с туземцами, – «они так необычайно наивны!».

Однако, в ходе развития современности образовывались линии, стремящиеся восстановить в правах репрессированное воображение. В первую очередь это анархизм, упрекаемый то и дело в излишней радикальности, субверсивности, маргинальности и утопизме. Хотя анархизм обычно пытаются представить в качестве идеологии, сконцентрированной на отрицании государства, в действительности он представляет собой систему взглядов, посвященную практическому утверждению нового в политико-социальной сфере. Одного бунта недостаточно, чтобы быть анархистом. Но где же искать ресурсы для конструирования нового? Несомненно, у человечества есть опыт организации общественных отношений, построенных на солидарности, взаимности и равенстве, но в трудах исследователей он искажен или затенен всепоглощающей перспективой государства. Цель анархиста теперь в том, чтобы вернуть воображению фундамент, реконструируя и освещая этот подавленный опыт. П. Кропоткин формулировал эту задачу так: «даже те историки, которые приступали к изучению прошлого с наилучшими намерениями, бессознательно рисовали изуродованное изображение того времени, которое они стремились изобразить; [...] мы обязаны теперь заняться детальным анализом мелких фактов и бледных указаний, случайно сохранившихся в памятниках прошлого; объяснить их с помощью сравнительной этнологии; и, после того как мы столько слышали о том, что разделяло людей – воссоздать камень за камнем те общественные учреждения, которые объединяли их»<sup>1</sup>. Впрочем, не только опыт прошлого, но и настоящего нуждается в подобном переосмыслении. Стремление к изучению окружающего мира в поисках пространств, институтов и связей, существующих в тени доминирующих тенденций, стало поводом для сближения анархизма и таких дисциплин, как география и антропология.

Говоря о географии, нельзя не заметить, что крупнейшие фигуры, оказавшие влияние на развитие этой науки в XIX веке, такие как П. Кропоткин, Э. Реклю, Л. Мечников – были анархистами. Описание земли и ее обитателей казалось одним из лучших способов для развития воображения и борьбы с общественными предрассудками<sup>2</sup>. Впрочем, вскоре география быстро сменила свой вектор, «нерефлексивно перенимая дискурсы цивилизации, закона и капитала, сходящихся в точке государства»<sup>3</sup>. Лишь в

---

<sup>1</sup> Кропоткин П. А. Взаимопомощь как фактор эволюции. М.: Редакция журнала «Самообразование», 2007. С. 128.

<sup>2</sup> See: *Kropotkin P. What the Geography ought to be // Nineteenth Century. 1885. Vol. 18. P. 940–956.*

<sup>3</sup> Шпрингер С. Понять анархистскую географию / Журнал Akrateia. URL: <https://akrateia.info/poniat-anarkhistskuiu-geografiu/>

1970-х дисциплина стала возвращаться к анархизму, в первую очередь реактуализируя идеи Кропоткина и Реклю в рамках так называемой «радикальной географии». Стоит признать, что хотя отдельные группы ученых развивают «радикальную географию», по большей части дисциплина остается в русле неолиберального консенсуса, реализуя соответствующие этой идеологии взгляды на среду, территориальную организацию и общественную инфраструктуру.

В случае с антропологией ситуация складывалась более любопытно – зародившись в престижных западных университетах, по мере своего развития она все сильнее отрывалась от культурного и научного мейнстрима, все больше сближаясь с анархизмом<sup>1</sup>. Эта траектория была обусловлена как некоторыми ключевыми теоретическими предпосылками, так и самим методом, основанном на вовлеченности, включенном наблюдении и попытке понять изнутри устройство тех или иных сообществ. Эриксен и Нильсен в своей популярнейшей «Истории антропологии» комментируют это так: «Изучение “снизу” уже стало визитной карточкой полевой антропологической работы. [...] антропологи изучали точку зрения людей на земле и почти инстинктивно скептически относились к решениям, принимаемым “сверху” политиками и бюрократами, которые понятия не имели, что такое жизнь “на земле”. Девять из десяти антропологов были политически радикальными в том или ином смысле»<sup>2</sup>. Далее Эриксен и Нильсен приводят в пример корифеев современной антропологической науки – Малиновского, Боаса, Мосса, Редклиффа-Брауна, которые стали антирасистами и часто отличались левыми взглядами<sup>3</sup>. Культивируя непредвзятость в отношении изучаемых обществ, работая в поле и предпочитая качественный подход различным метрикам и внешним описаниям, антропологи взяли на себя функцию культурной критики, в частности сделав свой большой вклад в процесс деколонизации и развенчание европоцентристского мифа.

Было бы странно, если бы антропология остановилась на производстве одной лишь критики – слишком очевидно, что безгосударственные и некапиталистические общества могут многое предложить нашей «цивилизации». Разнообразие коллективного опыта, освещенное антропологией, закономерно возбудило воображение, доказав, что другие миры существуют. Сегодня можно говорить о существовании проекта

---

<sup>1</sup> Под антропологией в данном случае следует понимать социальную и культурную (социокультурную) антропологию, которая в отечественной науке также именуется этнологией.

<sup>2</sup> Eriksen T. H., Nielsen F. S. A history of anthropology. Pluto press, 2013. P. 70.

<sup>3</sup> В отношении последнего, Альфреда Редклиффа-Брауна, Эриксен и Нильсен упоминают характерный факт – во время своего обучения в Кэбридже один из основателей британской социальной антропологии и будущий президент Королевского антропологического общества был известен среди студентов как «Браун-Анархия» из-за своего фанатичного увлечения трудами Кропоткина. См.: там же.

«анархистской антропологии» – радикального течения внутри дисциплины, которое переходит от критики к формулированию альтернатив.

Говоря об истоках анархистской антропологии, обычно упоминают два имени – М. Мосс и П. Кластр. Марсель Мосс, племянник Дюргейма, в своем влиятельном эссе «Очерк о даре» анализировал «экономику дарения», где подарок выступает залогом взаимных обязательств. Мосс показал, что среди людей, которым неизвестны деньги, основной формой экономических отношений был не бартер, как было принято считать, а дар. В сущности, дар неотчуждаем (в отличие от товара) от личности дарителя и в то же время он призывает к взаимности, создает чувство долга. Феномен дарения создает принципиально иные социальные связи, в которых различия «между выгодой и альтруизмом, человеком и собственностью, свободой и обязательствами, просто не существовало»<sup>1</sup>. Экономический мотив, который был освящен наукой как единственно возможный – получение выгоды, в целом ряде обществ просто отсутствовал или был приемлем только в отношениях с врагом.

Работы Пьера Кластра, французского этнолога-анархиста, еще более радикально ставят вопрос о необходимости выйти за рамки логики рынка и иерархии. Кластр критикует эволюционистский подход к рассмотрению первобытных обществ как лишенных той социальной организации, которая составляет признаки «цивилизованного» мира. Определение таких обществ через термины нехватки – письменности, государства или истории, позволяет квалифицировать их как отсталые. Этот подход демонстрирует полное непонимание принципиальной инаковости моральных, ценностных и прагматических установок, отличных от собственных. «Первобытные общества не отставшие в развитии эмбрионы позднейших обществ, не социальные тела, «нормальное» развитие которых было прервано какой-то странной болезнью, они не находятся на той исходной точке исторической логики, которая приведёт к каким-то образом уже заранее известному результату [...] В плане экономической жизни всё это проявляется в отказе первобытных обществ позволить труду и производству их поглотить, в решении ограничить запасы продовольствия социально-политическими потребностями, в присущей им невозможности конкуренции [...] ...одним словом, в имплицитном запрете на неравенство»<sup>2</sup> – пишет Кластр. Основная гипотеза Кластра состоит в том, что «дикари» не хуже остальных знали о богатстве человеческих пороков, поэтому первобытный социум часто был устроен таким образом, чтобы не допустить их систематического проявления. Развитые механизмы предотвращения устойчивых форм доминирования пронизывают отношения в негосударственных обществах,

---

<sup>1</sup> Гребер Д. Фрагменты анархистской антропологии. М.: Радикальная Теория и Практика, 2014. С. 18.

<sup>2</sup> Кластр П. Общество против государства // СТАДИС. № 1(1). 2019. С. 38-54.

сдерживая скрытую опасность их воплощения, что и делает их эгалитарными. Эта гипотеза, конечно, не лишена изъянов. Известно, что ни одна из народностей, анализируемых Кластром, целиком не избегает структурного насилия, в некоторых из них присутствуют, например, жестокие практики подавления женщин. Существует предположение, что это насилие – обратная сторона напряженных усилий по поддержанию эгалитарного порядка в других сферах<sup>1</sup>. Трудно судить, насколько верно такое заключение, но даже несмотря на склонность к идеализации, политическая антропология Кластера является выдающейся попыткой вскрыть незнакомую прежде западному миру логику человеческих отношений.

Интерес анархистской антропологии не ограничивается исследованиям обществ, которым незнакомо государство. В более привычных рамках так же можно выделить формы взаимодействия, процветающие параллельно или вопреки тем связям, которые регламентирует государство. История показывает многочисленные примеры такого незаметного раздвоения, заявляющего о себе только в редких уникальных случаях народных бунтов или восстаний. В определенных условиях это раздвоение становится более осязаемым. Так России XIX века элита внезапно для себя открыла особый мир «народа». Русские анархисты так же были воодушевлены этим открытием, увидев в крестьянстве неиссякаемый революционный потенциал. Бакунин суммировал ключевые черты крестьянской общины: «всемирное убеждение, что земля, вся земля, принадлежит народу, орошающему ее своим потом и оплодотворяющему ее собственноручным трудом. [...] что право на пользование ею принадлежит не лицу, а целой общине, миру, разделяющему ее временно между лицами; третья черта, одинаковой важности с двумя предыдущими, – это квазиабсолютная автономия, общинное самоуправление и вследствие того решительно враждебное отношение общины к государству»<sup>2</sup>.

Предположение, что крестьянская община сохраняет внутри себя неэтактизированную логику отношений, культурных и политических ценностей, а также особый тип экономической целесообразности, было развито современным анархистским антропологом Джеймсом Скоттом. В своих работах Скотт защищает концепцию «оружия слабых» – формы рутинного сопротивления путем мелких краж, саботажа, юмора, сплетен и т.д. Внешняя покорность зачастую сопровождается внутренним недовольством, скрывающим свои видимые следы. Сосуществование разных классов, подвластных и властителей, сопряжено с постоянным обменом

---

<sup>1</sup> Гребер Д. Фрагменты анархистской антропологии. М: Радикальная Теория и Практика, 2014. С. 28-29.

<sup>2</sup> Бакунин М.А. Государственность и анархия. СПб: Издательство «Лань», 2013. С.54.

намеками, зашифрованными посланиями, смысл которых отражает настоящие ценности и намерения сторон.

Как антрополога, Скотта интересует традиционный крестьянский уклад, который он описывает в терминах моральной экономики выживания. Поскольку главным условием существования многих крестьянских общин является постоянная опасность голода, кооперация становится единственным разумным способом обеспечения безопасной жизни: «Принцип «главное – выжить» превалирует абсолютно. Странные на первый взгляд явления деревенской жизни оказываются продуманными формами элементарной социально-экономической страховки»<sup>1</sup>.

Помимо французских классиков анархистской антропологии, Скотт считает одним из своих главных научных и идеологических предшественников социолога и крестьяноведа А. Чаянова. В предисловии к своему фундаментальному исследованию эгалитарных сообществ в Юго-Восточной Азии, Скотт сообщает: «Работа Чаянова «Очерки по теории трудового хозяйства» стала для меня постоянным источником вдохновения с того самого момента, как я прочитал ее более сорока лет назад. Для меня она яркий пример того, сколь важным для теоретического поиска может оказаться скрупулезное и внимательное к деталям эмпирическое исследование сельскохозяйственных практик. Я всегда слежу, чтобы ни один из моих студентов не покинул стены университета с дипломом, не побывав в серьезнейших «отношениях» с работой Чаянова»<sup>2</sup>. Русский учёный написал много статей и книг о сельскохозяйственной кооперации, семейной крестьянской экономике, работал со студентами и самими крестьянами. В отдельных случаях, однако, как показывает Скотт на примере некоторых народов горной материковой Азии, удаленные от больших городов труднодоступные деревни являются результатом сознательного избегания «дикости» государства (налогов, воинской повинности, рабства и т.д.). Подход Скотта к изучению таких обществ походит на способ работы Кропоткина: опираясь на этнографические данные, он вскрывает отношения взаимной поддержки там, где государство видит только «варварство» и «отсталость».

Впрочем, анархистская антропология все еще остается разрозненным, и в большой степени маргинальным течением внутри самой дисциплины. Главным апологетом анархистской антропологии последних десятилетий можно считать Д. Гребера. В своих «Фрагментах» он суммировал черты того, как может выглядеть антропология в будущем. Она должна развивать свою утопическую компоненту, а не стыдиться ее. Хотя антропологи лучше всего

---

<sup>1</sup> Никулин А.М. Власть, подчинение и сопротивление в концепции «моральной экономики» Джеймса Скотта // Вестник РУДН: Социология. 1 (4). 2003. С. 130-140.

<sup>2</sup> Скотт Дж. Искусство быть неподвластным. Анархическая история высокогорий Юго-Восточной Азии. Москва: Новое издательство, 2017. С. 6.

знакомы с опытом человечества, в том числе с разными аномальными его случаями, они, как правило, не делают из этого опыта широких теоретических выводов. Задача же, как полагает Гребер, состоит в том, чтобы «наблюдать за теми, кто создаёт жизнеспособные альтернативы, и пытаться выявить скрытый смысл, стоящий за их действиями...»<sup>1</sup>, а затем предложить эти «...обобщённые идеи людям, но не в качестве императивов, а как положения, возможности, как подарок»<sup>2</sup>. Антропологическая наука осветила скрытые ранее пласты опыта, и она же должна репрезентировать этот опыт для последующего развития политического и социального воображения.

*Н.Н. Тинус*

---

<sup>1</sup> Гребер Д. Фрагменты анархистской антропологии. М.: Радикальная Теория и Практика, 2014. С. 14.

<sup>2</sup> Там же.

## §2. Выготский и Бахтин в фокусе западноевропейской политической теории: индивид, психика, речь

### *Индивид*

Нет такой политической теории, которая хотя бы имплицитно не содержала в качестве своей предпосылки некое представление об отношениях индивида и общества. В этой паре, как правило, одно приобретает форму данности и объясняется через другое. Так, либеральная мысль имеет дело с индивидами – «частными лицами», автономными источниками интересов, сумма которых составляет социум. Не реже можно встретить и другую позицию, согласно которой индивид есть производная от общества (взгляд, где индивид оказывается эффектом социальной целостности а-ля Эмиль Дюркгейм, часто фигурирует в социал-демократическом дискурсе). Эти две контрарные установки, которые Этьен Балибар именуется «индивидуализмом» и «холизмом/органицизмом»<sup>1</sup>, образуют дилемму, которая все еще проблематизируется в современной науке<sup>2</sup>. Важно заметить, что «индивидуализм» и «холизм» формируются в рамках сходных понятий и представляют собой варианты разрешения напряженного противостояния между индивидом и обществом. Это противостояние, выраженное в таких парах терминов, как «частное» – «публичное», «личность» – «общество», «индивидуальное» – «коллективное», генетически связано с традицией философского дуализма, где столкновение двух разнородных начал является главным инструментом объяснения реальности.

Сегодня, однако, можно говорить о широком развитии подхода, который бросает вызов привычному способу мышления, реформируя представление об индивиде и рассматривая его как результат особого процесса индивидуации. В политической теории этот подход актуализируется в работах итальянских интеллектуалов, общий теоретический ракурс которых известен под именем операизма (автономизма, итальянской теории). Один из самых ярких представителей этого направления, Паоло Вирно, предлагает отбросить пресловутый концепт «народа», в рамках которого индивиды предстают как «солипсические частицы», испытывающие нужду в учреждении общего, в трансцендентном единстве. Взамен он реанимирует понятие «множество», переворачивая социальную онтологию «народа», – индивид становится следствием общего, которое уже дано в способностях вида, языке и производственных отношениях. Это значит, что «Единое не является больше посулом, но становится предпосылкой. Единство не является больше некоей точкой

<sup>1</sup> Balibar E. Spinoza: From Individuality to Transindividuality. Eburon: Delft, 1997. P.6.

<sup>2</sup> В основном предлагается простое совмещение или чередование указанных подходов (см. Каримова О.В. Дискурсы методологического индивидуализма и этического холизма в экономической науке// Экономические науки. 3 (100). 2014. С. 34—44.).



(Государством, сувереном), притягивающей к себе все вещи, как это происходит в случае с народом, но становится скорее чем-то таким, что можно оставить позади в качестве фона или допущения. Многие должны мыслиться как индивидуация универсального, родового, разделяемого»<sup>1</sup>.

Другой крупный мыслитель той же генерации, что и Вирно, Антонио Негри еще более яростно критикует метафизику индивидуальности и ее последствия в виде новоевропейских концепций народа и суверенитета. Для Негри эта метафизика есть не более чем «жуткая мистификация», внушающая, будто индивид одинок, а если он и заключает социальный контракт, то только ради сохранения собственной автономии. На самом же деле вне отношения к другому индивида не существует, а значит, для него «нет ничего, кроме отношения и процесса»<sup>2</sup>.

Такое понимание индивида имеет глубокие корни в европейской мысли, хотя они и оставались в тени на протяжении долгих лет. После того как в 1960-х годах во Франции начался «спинозистский ренессанс»<sup>3</sup> и «Этику», как и другие трактаты голландского философа перечитали заново в контексте времени, был извлечен на свет и этот взгляд на индивида. Монистическая онтология Бенедикта Спинозы определяет индивида как конкретную связность множества движущихся тел, частную конфигурацию в бесконечном мире разнообразных связей. Сущность любого индивида задана формой сцепления составляющих его тел, которая стремится сохраниться (*conatus*) в условиях непрерывного изменения окружающей ее материи. При этом каждый индивид постоянно трансформируется и может быть рассмотрен как часть более крупного и широкого индивида с более устойчивой структурой. Все это в полной мере касается и человека. Как резюмирует Чарльз Вульф в своей статье о «социальном мозге» (*social brain*), «Спиноза помещает человека в мир отношений; быть человеком на самом деле не что иное, как быть конкретным пересечением в гигантской вселенной отношений <...> Индивид – это некий квант стремления и, следовательно, определенная связь между различными точками в общей каузальной сети»<sup>4</sup>.

Важно учитывать, что в период возрождения интереса к Спинозе фокус внимания существенно сместился – если прежде исследования были сосредоточены на первых трех частях «Этики», то теперь онтология стала рассматриваться как введение в антропологию аффектов и политическое учение «Богословско-политического трактата» и «Политического трактата». Эта оптика позволила выявить некоторые важные следствия, вытекающие из философии Спинозы. В первую очередь речь идет о принципиальной вторичности индивида и первичности процесса индивидуации, который в

<sup>1</sup> Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С.17.

<sup>2</sup> Негри А. К онтологическому определению множества // Свободная мысль. 2018. 4. С. 212-213.

<sup>3</sup> См. Винчигуэрра Л. Спинозистский ренессанс во Франции (1950—2000). Введение // Логос. 2007. № 2 (59). С. 6—29.

<sup>4</sup> Wolfe Ch. From Spinoza to the Socialist Cortex: Steps toward the Social Brain // Hauptmann D. and W. Neidich, eds. Cognitive Architecture: From Biopolitics to Noopolitics. Architecture & Mind in the Age of Communication and Information. Rotterdam: 010 Publishers, 2010. P. 190.

соответствии с концепцией всеобщей имманентной причинности описан у голландского мыслителя терминами «(воз)действие»/«существование»<sup>1</sup>. Взаимность и обмен лежат в основе индивидуальности, а значит, приращение связей укрепляет индивида в его бытии (расширяя его мощь, или право). В области политической теории это означает решающую роль аффектов, понятых не как свойства, а как отношения, ткань которых «связывает индивидов и конституирует их в качестве таковых»<sup>2</sup>. Тем самым разные политические режимы оказываются разными режимами производства индивидов или, другими словами, разными режимами производства аффектов, задающими как формы социальности, так и формы психики.

Нетрудно заметить, что эти следствия выходят за рамки традиционного западного здравого смысла, который во многом базируется на либеральной точке зрения с характерным для нее противостоянием между индивидом и обществом. Но Спиноза доказывает, что коллективная организация общества не ограничивает, а увеличивает власть (*potentia*) индивида, равно как автономизация индивидов, расширение их свободы не рассеивают, а упрочняют верховную власть (*imperium*). Это не единственный пункт, в котором онтологическая реформа Спинозы преодолевает разрывы и антитезы господствующей традиции. Стремясь зафиксировать оригинальность учения Спинозы, Балибар указывает на несовершенство существующего понятийного аппарата, позволяющего дать этому учению лишь негативные определения, описывая его как доктрину, «которая не является ни индивидуалистской, ни холистской, как не является механицистской или финалистской»<sup>3</sup>. Отказ от абстрактных оппозиций и всякого рода дуализмов в «реляционной онтологии» Спинозы, полагает он, достигается с помощью «удивительной логики совпадения противоположностей»<sup>4</sup>. В итоге Балибар находит понятие, способное позитивно обозначить эту логику, – «трансиндивидуальность».

Концепт трансиндивидуальности принадлежит философии Жильбера Симондона, выдающегося ученика Мориса Мерло-Понти, чьи научные заслуги все еще не получили должной оценки. Упрощенно суть трансиндивидуального передает следующее определение: «это название метаустойчивой системы, создающей возможность для психической и коллективной индивидуации; это ткань отношений, которая пронизывает и конституирует индивидов и общество, методологически запрещая субстанциализацию и первых, и второго»<sup>5</sup>. Конечно, это определение требует пояснений. Для этого нужно рассмотреть учение об индивиде, предложенное французским мыслителем.

<sup>1</sup> В философии Спинозы существование напрямую соответствует действию (см., напр. *Майданский А.Д.* О „деятельной стороне“ учения Спинозы // *Логос.* 2007. 2 (59). С. 201-212.).

<sup>2</sup> *Морфино В.* Лейбниц или Спиноза: современная альтернатива // *История философии.* 2010. Вып. 15. С. 194.

<sup>3</sup> *Balibar E.* Spinoza: From Individuality to Transindividuality. Eburon: Delft, 1997. P. 11.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Морфино В.* Лейбниц или Спиноза: современная альтернатива // *История философии.* 2010. Вып. 15. С. 190.

Согласно Симондону, в европейской метафизике изначально был совершен ряд фундаментальных ошибок, которые послужили развитию совершенно определенной философии индивида, а также закрепились в мышлении и традиции в виде стойких иллюзий. Одним из ярких примеров такой иллюзии можно считать парадигму гилеморфизма, наложения на пассивную материю активной формы. Эта аристотелевская схема не имеет соответствий в реальном мире: материя на самом деле никогда не пассивна (о чем знает плотник, но упускает из виду философ), так же как неверно говорить о форме, которая просто накладывается на материю, не встречая сопротивления. Другой пример – атомистический субстанциализм, постулирующий существование вечных индивидов (атомов), которые уже даны и просто сталкиваются в результате случайной встречи, а потом рассеиваются. Оба варианта объединяет представление о наличии некоего принципа индивидуации, предшествующего самой индивидуации. «...Операция индивидуации должна не обеспечивать сам принцип, а только реализовывать его, – отмечает Симондон. – Поиск принципа индивидуации осуществляется либо после индивидуации, либо до нее, в зависимости от того, является ли модель индивида физической (субстанциалистский атомизм) или технологической и витальной (гилеморфная схема)»<sup>1</sup>. Так или иначе, сама операция индивидуации оказывается скрыта в «темной зоне» (*zone obscure*), превращаясь в то, что нужно объяснить задним числом, имея перед собой законченную вещь, а не тем, что в действительности может объяснять индивида.

С точки зрения Симондона, субстанциализм классической метафизики связан с тем, что древние знали только категории стабильности и нестабильности, покоя и движения. Но современная наука демонстрирует первостепенную важность метастабильности – квазиустойчивого равновесия, что открывает возможность построения новой онтологии. Для этого Симондон широко использует аппарат термодинамики, оптики и других отраслей науки. Бытие здесь выступает как напряженная, перенасыщенная система, нетождественная себе и находящаяся в постоянном кризисе и его разрешении. Метастабильное состояние, характерное для этой системы, подразумевает несообщающиеся порядки величин с разным уровнем потенциальной энергии, сохраняющиеся до тех пор, пока некая сингулярность, пусть даже самая незначительная, не нарушит хрупкого равновесия, запустив режим обмена между разными порядками. Этот процесс, развивающийся по аналогии с образованием кристаллов в природе, и есть индивидуация. Совершается фазовый переход, устанавливающий одновременность нескольких фаз и тем самым раздваивающий сущее на индивида и ассоциированную с ним среду. Индивидуация воспроизводится «трандуктивно». Разрешаясь в новой фазе, она не уничтожает при этом предыдущие, а как бы наслаивается на них – в качестве ассоциированной среды более сложным и менее завершенным категориям индивидов нужны

<sup>1</sup> *Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon. 2005. P. 24.*

пласты более стабильных и простых существ. Таким образом, индивидуация предстает в первую очередь как относительное разрешение некоторой проблемы. Относительное потому, что индивидуация разрешает проблему путем налаживания новых отношений, причем разрешает ее лишь частично – сформировавшийся индивид тут же сам становится фазой для следующих операций. Каждый индивид в этом случае может быть понят как «отношение отношений». В философии Симондона отношения оказываются реальным, подлинным бытием; они разворачиваются в ходе непрерывного становления, умножения опосредований. Однако нельзя говорить о том, что они первичны. Первично доиндивидуальное, где отношения и индивиды еще не реализовались: «индивидуация – это наступление момента бытия, который не является первичным. Он не только не первый, но и несет в себе определенную остаточность доиндивидуальной фазы; лишь доиндивидуальная фаза может быть названа действительно однофазной; на уровне индивидуализированного существа бытие уже обязательно многофазно, так как доиндивидуальное прошлое присутствует параллельно с наличием индивидуализированного существа и остается зародышем новых операций развития; индивидуация вмешивается в бытие как коррелятивное рождение отдельных фаз от той фазы, которая не включала ни одной, будучи чистым и вездесущим потенциалом»<sup>1</sup>. Другими словами, любой индивид несет в себе некий заряд потенциальной энергии, того самого доиндивидуального, которое можно сравнить разве что с «апейроном» Анаксимандра. Соответственно, можно снова констатировать, что индивидуация относительна – она никогда не бывает полной, являясь сложным сочетанием конкретной уникальности и аморфной универсальности.

Эта концепция индивидуации одинаково применима как к неорганическому, так и к живому миру. Единственное различие заключается в том, что если в чисто физическом индивидуация развивается мгновенно, квантово, то живое индивидуирует постоянно, оказываясь не просто результатом, но «театром индивидуации». Говоря о человеке, в первую очередь следует обозначить его как существо, индивидуирующее посредством изобретения психики и коллектива. Само название текста Симондона, посвященного этой проблематике, – «Индивидуация в психике и коллективе»<sup>2</sup> – намекает на некий общий процесс, объединяющий оба феномена. Психика возникает как невозможность полностью конкретизировать себя, разрешить напряженное метастабильное состояние, обусловленное внутренней двойственностью индивидуализированного и доиндивидуального. Поскольку психика не может разрешиться на уровне отдельного существа, так как доиндивидуальное превышает его самого, возникает коллектив, представляющий собой соединение индивида и группы.

<sup>1</sup> Ibid.: 310.

<sup>2</sup> *Simondon G. L'individuation psychique et collective: à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastabilité.* Paris: Aubier, 2007.

Коллектив является развертыванием потенции самого индивида за пределы его первоначальных границ, его продолжением. Таковую трактовку психосоциальной индивидуации и отражает понятие трансиндивидуального: «Индивидуация в форме коллектива делает индивида групповым индивидом, связанным с группой через доиндивидуальную реальность, которую он несет в себе и которая, будучи объединена с реальностью других индивидов, становится индивидуальной в коллективном единстве. Две индивидуации, психическая и коллективная, взаимны по отношению друг к другу; они позволяют определить категорию трансиндивидуального, которая нацелена на объяснение систематического единства внутренней (психической) индивидуации и индивидуации внешней (коллективной)»<sup>1</sup>.

Даже это краткое обсуждение, оставляющее за скобками широкий круг вопросов, затронутых Симондоном, дает представление о характере радикальной онтологической реформы в его работах. Привычные в гуманитарном знании подходы к индивиду оказываются слепыми. Так, если говорить о человеке, то психология и социология не могут адекватно его описать, субстантивируя соответствующие своему предмету крайние установки<sup>2</sup>. Человек должен быть рассмотрен в перспективе трансиндивидуального, то есть как существо, индивидуация которого проходит сквозь психику и общество, взаимно обуславливая эти две сферы.

Возвращаясь к определению Спинозы как философа трансиндивидуального, можно сразу отметить разительное сходство его построений с идеями Симондона. Спиноза отвергает понятие личности как изолированного индивида (что находит выражение в его политико-социальных рассуждениях и в критике антропологической концепции Бога). Он включает человека в природу, рассматривая всех индивидов в едином порядке сущего; определяет индивидов в первую очередь в процессуальном ключе, как производные отношений. Известное различие *natura naturata* и *natura naturans* также соответствует тому пониманию природы, состоящей одновременно из индивидов и отношений индивидуации, которое развивает французский философ. Но, несмотря на это, сам Симондон выступает в качестве критика Спинозы, упрекая его в том, что описанное в «Этике» бытие полностью стабильно и в действительности в нем существует только один индивид – Природа, или Субстанция<sup>3</sup>. Тем не менее сегодня многие исследователи делают упор прежде всего на общие моменты в философии двух мыслителей. Как иронически замечает Балибар, Симондон лишь пополнил собой длинный ряд интеллектуалов, отрицающих свой долг перед Спинозой<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> *Simondon G. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information. Grenoble: Millon, 2005. P. 29.*

<sup>2</sup> Правда, начиная с 1980-х годов появляются подходы, разделяющие основные интуиции Симондона. Такова, например, акторно-сетевая теория Бруно Латура, Мишеля Каллона и Джона Ло.

<sup>3</sup> Фактически Симондон воспроизводит гегелевскую критику Спинозы. Подробное сравнение идей Симондона и Спинозы см. *Read J. The Politics of Transindividuality. Leiden: Brill, 2015. P. 123-130.*

<sup>4</sup> *Balibar E. Spinoza: From Individuality to Transindividuality. Eburon: Delft, 1997. P. 10.*

В рамках операизма системы Спинозы и Симондона тоже интерпретируются в комплементарном ключе, формируя общую рамку реляционной процессуально ориентированной онтологии, призванной преодолеть ограничения классической европейской метафизики. Фактически автономисты используют эту рамку для анализа текущей политической реальности, они развивают взгляд на современную политику как на особый режим связи между производством субъективности и постфордистским капитализмом. Так, например, Вирно переносит эту онтологию на социально-политическую действительность, интерпретируя концепт доиндивидуального применительно к человеку как биолингвистические способности вида вкуче с производственными отношениями. Эта доиндивидуальная естественно-историческая реальность, которая выступает ключевым условием психосоциальной индивидуации, становится в развитом капитализме, с одной стороны, главной производительной силой, а с другой – предметом коммодификации и эксплуатации. Теории индивидуации Спинозы и Симондона дают концептуальный инструментарий для того, чтобы описать производящего и одновременно произведенного в этих условиях политического и экономического субъекта.

Подводя черту под этим изложением, нетрудно заметить – в попытке обосновать свое видение индивида автономисты привлекают разные интеллектуальные источники. Разумеется, круг этих источников не сводится к воззрениям только Спинозы и Симондона, однако анализ их концепций позволяет составить некоторое представление о генезисе современной теории индивидуации. Автономизм объединяет множество концепций в единый массив, извлекая из них ряд принципиальных положений, прежде всего понимание индивида как относительной реальности и незавершенного процесса и взгляд на индивидуацию как на продолжение и уточнение общего (социального или коллективного).

Очевидно, что подобный проект теоретического синтеза обречен на сглаживание углов. Так, Симондон, как уже отмечалось, позиционирует себя в качестве критика Спинозы, обвиняя последнего в сведении всей сложности сущего к единому индивиду – Субстанции. Но в перспективе автономизма все эти различия теряют свою значимость, поскольку синтетическая теория индивидуации имеет политическую задачу – разрушить либеральную идею «суверенного индивида», которая легитимирует эксплуатацию родовой сущности человека в рамках современного капитализма.

Вирно и Негри полагают: если в эпоху фордизма производство опиралось на отдельные способности индивида, заглушая остальные, то в постфордистскую эру, когда в структуре труда начинает преобладать сервисный и интеллектуальный труд, налицо тенденция к включению всех способностей индивида в процесс создания прибавочной стоимости. Стремление к коммуникации и кооперации, аффективный и лингвистический потенциал оказываются основами общественного производства. Фактически речь идет об эксплуатации доиндивидуального, или «социального

бессознательного», которое является безгранично продуктивным. Делая возможной концептуализацию этих механизмов, описывая реальное соотношение социального и индивидуального в их глубокой взаимосвязи, теория индивидуации помогает приблизиться к пониманию путей освобождения общего из-под власти капитала.

Далее, мы попытаемся продемонстрировать, как в операистский взгляд на концепцию индивида и социума, наряду со Спинозой и Симондоном, включаются идеи Михаила Бахтина и Льва Выготского. Здесь, пожалуй, нужно начать издалека, описав путь проникновения культурно-исторической психологии, а также бахтинского учения в интеллектуальное пространство Запада и Италии в частности. Мы постараемся проанализировать процесс импорта идей Выготского и Бахтина в итальянское академическое и культурное пространство. Здесь, как будет показано, сыграли свою роль как институциональные факторы, так и особый резонанс между этими идеями и тенденциями развития итальянской науки и общества 60–70-х годов.

### *Психика*

Итак, открытие фигуры Выготского в международном масштабе – одна из интереснейших страниц в истории психологии, педагогики и философии. Однако первый крупный перевод, а именно – перевод работы «Мышление и речь» на английский язык, который был выпущен в издательстве MIT Press в 1962 году, остался практически незамеченным<sup>1</sup>. Помимо слабого качества перевода, текст был кардинально сокращен. Но основной причиной того, что он прошел мимо научной общественности, было, как принято считать, напряженное отношение к советскому на пике холодной войны. По-настоящему широкий резонанс возник только к концу 70-х с публикацией сборника «Mind and Society», в который были помещены разнообразные отрывки трудов Выготского. Это событие оказалось отправной точкой так называемого «Бума Выготского» – идеи ученого и его коллег стали предметом массового интереса и интенсивного освоения. Впрочем, признание того, что учение Выготского – ценный ресурс, требующий исследования, осложнялось ситуацией с его наследием. В самом СССР тексты Выготского были повреждены редакторами, либо существовали в виде разрозненных и неопубликованных рукописей, что усилило искажение авторских идей в процессе их импорта в зарубежное интеллектуальное и культурное пространство<sup>2</sup>. Несмотря на это, почти сразу стало ясно, что открытие Выготского сулит переворот не только в узких рамках специальных психологических областей, таких как дефектология или психология развития,

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Van der Veer R., Yasnitsky A. Translating Vygotsky. Some problems of transnational Vygotskian science // Revisionist revolution in Vygotsky studies. The state of the art. 2015. P. 143-174.*

<sup>2</sup> Это касается и второго издания, которое вышло там же в 1965 г.

но повлияет на гуманитарную и социальную мысль самым широким образом. «Бум Выготского» закономерно вызвал каскад переводов во множестве стран. Идеи советского психолога в каждом отдельном регионе включались в локальный контекст, встраивались в него, трансформировались сами и изменяли соответствующую среду. Причем порой учение Выготского получало совершенно, казалось бы, неожиданное развитие. Здесь мы попробуем описать как раз такой случай. Одна из главных тем в современных исследованиях, посвящённых советскому психологу – восстановление подлинного Выготского через работу с архивами, критика ошибочных интерпретаций и формирование достоверного канона.

Здесь же я не претендую на собственный вклад в выготсковедение, точнее в эти напряженные дебаты о легитимном взгляде на наследие ученого. Наша задача – в самом общем виде описать процесс, находящийся на периферии исследовательского интереса, а именно процесс инструментализации и приложения идей Выготского в Италии, который, возможно, заслуживает внимания именно в силу своей экстраординарности.

Если в одних странах, как например в США, развитие этой линии мысли тормозилось очевидным идеологическим фактором, то в других – напротив, поддерживалось лояльными советскому проекту политическими силами. Третья четверть XX века в Италии была временем колоссального подъема Итальянской коммунистической партии (ИКП), крупнейшей в тот период компартии в странах капиталистического блока. Вплоть до «свинцовых семидесятых»<sup>1</sup> ИКП была прямым проводником интересов СССР и наращивала идеологическое влияние в том числе за счет продвижения и публикации достижений советской науки. Причем усилия в данной сфере зачастую сводились к некритичному заимствованию, что показала, к примеру, курьезная история попытки протащить лысенковщину в итальянскую биологию<sup>2</sup>. Что касается психологии, как минимум до середины 60-х фарватером ИКП было павловское учение. После печально знаменитой Павловской сессии эта линия была зацементирована как генеральная, и хотя Всесоюзное совещание по вопросам физиологии и психологии 1962 года имело признаки «оттепели», в Италии все еще сохранялась определенная инерция. Крупный знаток наследия Выготского Лучано Мекаччи, к вкладу которого мы еще вернемся, анализируя тот период, писал, что распространение советской психологии и психиатрии было важно «в

<sup>1</sup> Социально-политический кризис в Италии, продлившийся с конца 60-х до начала 80-х, отличавшийся радикализацией масс и ростом как правого, так и левого экстремизма.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Cassata F. The Italian Communist party and the "Lysenko affair" (1948-1955) // Journal of the History of Biology. 2012. 45. P. 469-498.*



социальном и политическом плане»<sup>1</sup> (в отличие, скажем, от той же мичуринской биологии).

Однако экономическое чудо, на волне которого итальянское общество вошло в 60-е, ставило проблемы, решение которых в тех условиях павловская оптика дать не могла. Культурный вызов, во всей красе запечатленный в искусстве эпохи от Альберто Моравиа до Федерико Феллини, – экзистенциальный кризис и чувство тревоги, потеря ориентира в новой реальности сытого достатка. Советское павловское учение, изъятное из неконкурентной среды, проигрывало западноевропейской психологии (главным образом психоанализу), ощущалось редуционистским и даже недееспособным. Психология, которой был озабочен итальянский социум и культура, была «очень далека от той, популяризацией которой занимались итальянские коммунисты-«павловцы», для которых условные рефлексy должны были бы объяснить не только элементарные процессы обучения (на примере собаки, у которой еще до принятия пищи при звуке колокольчика начинала выделяться слюна), но также возникновение неврозов, депрессии и шизофрении»<sup>2</sup>. Таким образом, итальянским левым требовалась теория, согласующаяся с марксизмом и эффективная в решении проблем современной психологии, а также в объяснении патологий индивидуальной психики. Первый перевод Выготского состоялся в 1966 году. Работа над «*Pensiero e linguaggio*»<sup>3</sup> («Мышление и речь») основывалась на американской версии 62-го и перенесла в итальянский все ее недостатки<sup>4</sup>. Впрочем, значимость этого события переоценить сложно – начало было положено коллективом из трех переводчиц (А. F. Costa, М. P. Gatti, М. S. Veggetti), а научным редактором издания стала Анджиола Массуко Коста (Angiola Massucco Costa) – авторитетный психолог и депутат от коммунистов в парламенте. Важным источником информации и вдохновения были академические обмены и прямые контакты с учениками Выготского. Если М. Коул посещал Москву постдокторантом и сотрудничал с А. Лурией, популяризируя идеи Выготского в США, то, например, С. М. Веджетти, одна из авторов упомянутого итальянского перевода, работала с под руководством А. Леонтьева в МГУ на период с 1962 по 1964 год. Следующим этапом стало издание сборника «*Psicologia e pedagogia*»<sup>5</sup> («Психология и педагогика»), который помимо Выготского, содержал тексты представителей культурно-

<sup>1</sup> Мекаччи Л. Русская психология и психиатрия в Италии во второй половине XX века // Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека Дубна. 2012. 3. С. 74.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Vygotsky L. Pensiero e linguaggio*. Giunti Barbera: Firenze, 1962. 253 p.

<sup>4</sup> В некоторых каталогах существуют указания на издание «*Pensiero e linguaggio*» 1954-го года, однако эта информация не имеет других подтверждений. Л. Мекаччи (исследователь и автор перевода второй, основанной на оригинальном издании 1934-го года, итальянской версии «Мышления и речи» [1990]) любезно сообщает, что эту проблему до сих пор решить не удалось и речь идет, скорее всего, лишь о недоразумении или странной опечатке.

<sup>5</sup> *Vygotsky L. Psicologia e pedagogia*. Editori Riuniti: Roma, 1969. 301 p.

исторической психологии (Лурия, Леонтьев и др.). Эти две книги стали знаковыми и привлекли еще больше внимания, когда в 70-х развернулся процесс социального реформирования, поддерживаемый левыми. Изменения в итальянской системе образования были направлены на инклюзию детей с особенностями развития и интеграцию детей-изгоев, а здравоохранение в сфере психиатрии переориентировалось с практики изоляции больных в лечебных учреждениях на организацию их адаптации средствами общественной медико-социальной помощи. Эти реформы пробивались постепенно на фоне широких общественных дискуссий, пока не были закреплены законодательно в актах об «Integrazione Scolastica» (закон 118 от 1971 г. и позже закон 517 от 1977 г.), и в широко известном «законе Базальи» (закон 180 от 1978 г.). Опыт Италии стал передовым, послужив примером для других стран, а учение Выготского в этом отношении показало широким слоям свою современность и большой потенциал. Критика «буржуазно-филантропичной и религиозной»<sup>1</sup> европейской традиции специальной школы, которая вместо культивации здорового, пестовала дефекты (по сути, сама оборачиваясь травмирующим фактором), оказалась сверхактуальной. Выготский полагал, что «все психологические особенности дефективного ребенка имеют в основе не биологическое, а социальное ядро»<sup>2</sup>, больше того – эффективное преодоление дефектов в целом лежит на пути их социальной компенсации. Сами по себе физиологические или психические недостатки не ограничивают психологическое развитие, они могут ограничить доступные каналы взаимодействия с социальной средой, а вот эта трудность уже может иметь непредсказуемые последствия.

Таким образом, социо-политические тенденции Италии 70-х стали питательной основой для интереса к идеям Выготского. Впрочем, несмотря на это нарастающее внимание к трудам ученого, особенно в практической педагогике и дефектологии, итальянская компартия, будучи довольно ригидной структурой, все еще официально декларировала приверженность павловскому учению. Здесь нужно вернуться к свидетельствам Лучано Мекаччи, который известен не только как один из главных представителей итальянского выготсковедения, но и как историк, подробно описавший знакомство Италии с советской психологией. Мекаччи пишет: «Я испытал большое удивление, когда в 1972 году отправился в первый раз на несколько месяцев работать в Москву в Институт психологии [...], где я работал во время своих последующих посещений Москвы. Для своей работы я выбрал лабораторию психофизиологии, в которой в обновленном виде применялась павловская концепция. [...] Однако вокруг лаборатории, и, возможно, даже внутри нее все старые и молодые психологи были «антипавловцами».

<sup>1</sup> *Выготский Л.* Собрание сочинений в 6-ти т. Том 5. М.: Педагогика, 1983. С. 71.

<sup>2</sup> *Выготский Л.* Там же. С. 70.

Наибольший интерес представляли теории Л.С. Выготского и его учеников, начиная с Леонтьева и Лурии»<sup>1</sup>. Очевидный разрыв между внешним декларативным курсом и внутренней, реальной динамикой развития психологии в СССР подтолкнул Мекаччи к работе по реконструкции истории советской психологии. Усилия Мекаччи и других ученых в семидесятые обеспечили движение в сторону трезвой оценки проблем, осознанию противоречий, роли идеологического фактора и цензуры в отношении советской психологии, педагогики и психиатрии. Несмотря на то, что ученики Выготского, такие как А. Лурия и А. Леонтьев были допущены к ключевым постам, с их учителя так и не был окончательно снят негласный запрет, преследующий его наследие как минимум с 1936 года.

Фигура Выготского, очевидно, была частью эпохи авангардной и революционной культуры. Культуры, которая потом была выхолощена, процежена через фильтр идеологии и поставлена под жесткий партийный контроль. В результате такой фильтрации одни идеи оказывались в подполье, а другие становились догмами, подкрепляющими жесткие практики дисциплинирования (какими были, в т.ч. советская школа и психиатрия). Эта история, вполне понятная сегодняшнему читателю, к 70-м только приоткрылась для западной аудитории. Потребность европейских коммунистов в такой авангардной и непарадной науке, не связанной непосредственно с мрачными сторонами советского режима (особенно после танков в Праге) возросла еще больше. Так, благодаря тесным контактам учеников Выготского с одной стороны, заинтересованных итальянских ученых и издателей<sup>2</sup> с другой, в начале семидесятых состоялась вторая волна переводов Выготского – были выпущены такие работы, как «Воображение и творчество в детском возрасте» (1972), «Психология искусства» (1972), сборники «Психическое развитие ребенка» (1973), «История высших психических функций (и др. сочинения)» (1974) и даже дипломная работа Выготского «Трагедия о Гамлете» (1973). Позже выходили переводы других статей, а также переводы текстов представителей культурно-исторической психологии.

Хотя в зарождающемся зарубежном выготсковедении было больше энтузиазма, чем действительно глубокого понимания этих текстов, итальянские исследователи имели крупное преимущество перед советскими коллегами. Оно сводилось к тому, что в Италии можно было обсуждать наследие Выготского гораздо свободнее, тогда как советские психологи

<sup>1</sup> *Мекаччи Л.* Русская психология и психиатрия в Италии во второй половине XX века // Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека Дубна. 2012. 3. С. 76.

<sup>2</sup> В частности, нужно отметить большой вклад Джузеппе Гарритано, переводчика и поклонника русской культуры, известного также дружбой с Э. Ильенковым и М. Бахтиным, вовлечением в «дело Пастернака» и «итальянское дело» Ильенкова. Он способствовал появлению переводов Выготского в издательстве ИКП «Editori Riuniti», которое возглавлял в те годы.

продолжали говорить с большой осмотрительностью, обходя стороной социо-политические аспекты и сам культурный контекст работы ученого. В 1979 году произошло историческое событие – в Риме состоялся первый конгресс, посвященный советскому психологу под названием «Выготский и науки о человеке». Как показало это мероприятие, уже вполне информированы об идеях Выготского были специалисты из разных областей – от образования и искусствоведения до лингвистики и философии. Собственно, с этого момента можно отчитывать начало «Бума Выготского» в его международном масштабе – этот период хорошо известен и довольно подробно описан. История поворота к Выготскому в Италии показывает большую заслугу итальянского академического сообщества и отдельных итальянских ученых, их по-настоящему передовую роль в становлении международного известности. Позже, со временем, интерес к идеологическим и социально-философским моментам в учении Выготского уменьшился, тогда как внимание к практическим аспектам культурно-исторической психологии только росло. Вместе с тем, за пределами академии развивался менее заметный, но не менее важный обратный процесс, который будет рассмотрен далее. В Италии, начиная с 60-х в рабочей среде наращивали влияние радикальные левые течения, и, в частности, операизм, к которому нам необходимо вернуться в данном контексте.

Повторим снова несколько важных тезисов о специфике операизма и его целях. Операизм развивался как альтернатива официальным партиям, иерархическим и ангажированным советской идеологией. Еще до подъема еврокоммунизма, многие итальянские левые негативно оценивали советский проект, реальный социализм «представлялся им оплотом партийной бюрократии и администрирования, лишь усиливших эксплуатацию рабочих»<sup>1</sup>. В связи с этим усилия операистских интеллектуалов были сосредоточены на том, чтобы предложить новую теоретическую основу классовой борьбы, сделать эту борьбу снова эффективной и революционной. Стратегия раннего операизма исходила из полного понимания, что в рамках доминирующей на тот момент массовой конвейерной системы организации производства освобождение труда попросту невозможно. Но если взглянуть, как писал М. Тронти, на «историю капитала с точки зрения рабочего класса»<sup>2</sup>, то окажется что конкретная практика классовой борьбы всегда вызывала реакцию со стороны капитала – модернизацию технологий и форм производства. Поэтому, вместо того чтобы требовать улучшения условий труда, операисты выступали за последовательный политический отказ от наемной работы на массовом стандартизированном производстве, понимая,

<sup>1</sup> *Вирно П.* Грамматика множества. М.: Ад Маргинем, 2015. С. 126.

<sup>2</sup> *Тронти М.* Стратегия отказа // Социология власти - *Sociology of Power*. 2020. 32(1). P. 217.

что это вызовет очередной технологический скачок и реструктуризацию капитала.

В некотором смысле первый операизм не только предсказал, но и породил трансформации – уже к концу 70-х западный мир ощутил симптомы перехода к постфордизму. Как известно, капитал ответил на борьбу против наемного труда прекарризацией, децентрализацией, флексибилизацией труда и производства<sup>1</sup>.

Паоло Вирно пишет: «Образцовым изделием итальянского капитализма стала трансформация в производственный ракурс как раз того образа действий, который вначале казался выражением радикального конфликта. Преобразование коллективных склонностей 1977-го года (исход с фабрики, нелюбовь к постоянному месту работы, овладение новыми навыками и каналами коммуникации) в обновленный концепт профессионализма (оппортунизм, болтовня, виртуозность и т. п.) – вот наиболее ценный результат итальянской контрреволюции (если понимать под ней не простую реставрацию предыдущего хода вещей, но, буквально, революцию наоборот, или же резкое обновление экономики и общественного устройства для того, чтобы придать новое дыхание производительности труда и укрепить политическое господство)»<sup>2</sup>. Но если идеи операизма в этом конфликте легли в основу инновации, то в отношении самих операистов были уготованы репрессии. Впрочем, по старой итальянской традиции, места заключения оказались для многих местом плодотворной работы, и идеи тех лет возродились в 90-е («постоопераизм»), углубляя анализ современного общества, где постфордизм уже укрепился и приобрел четкие очертания. Когда к концу 70-х стало ясно, что крот истории снова сделал-таки свое дело, перед операистами встала задача осмыслить новый глобальный порядок, а значит – привлечь новые интеллектуальные ресурсы. Важно отметить, что итальянский автономизм отталкивался от альтюссерианского поворота в марксизме. Отказ от гегелевского наследия, предпринятый Альтюссером и стремление помыслить именно Спинозу, а не Гегеля, единственным прямым предтечей Маркса оказали прямое влияние не только на операизм, но в целом на последующие поколения неортодоксальных марксистов Европы. С одной стороны, усилия Альтюссера были направлены на то, чтобы доказать: Маркс не просто «перевернул с головы на ноги» гегелевскую диалектику, демистифицировал ее, поставив на место идеи материи. Критическая экстракция, предпринятая Марксом, заключалась в полной переработке диалектического метода, его существенном преображении: «мы больше не нуждаемся в этой метафоре – «переворачивание», ее заменит другая.

<sup>1</sup> Понятно, что здесь действовал целый комплекс факторов, в том числе внутренние экономические причины, такие как кризис перепроизводства и систематическое падение нормы прибыли.

<sup>2</sup> Вирно П. Грамматика множества. М.: Ад Маргинем, 2015. С. 102.

Перевернуть гегелевскую диалектику = демистифицировать ее = отделить рациональное зерно от иррациональной оболочки. Но отделить в данном случае не значит просеять (что-то оставить, а что-то отбросить). Отделить в данном случае может означать лишь одно: преобразить. [...] Орудие теоретического труда, преобразующее теоретическое сырье, само преобразуется в процессе своей преобразовательной деятельности. Результат – диалектика, которую мы видим в действии на страницах «Капитала»; это уже не гегелевская, а совершенно другая диалектика»<sup>1</sup>.

Так, например, диалектика у Маркса, полагает Альтюссер, не несет в себе телеологии, а противоречие не содержит в свернутом виде будущее снятие (*Aufhebung*). Как точно суммирует А. Пензин, согласно Альтюссеру противоречие «всегда “сверхдетерминировано”, лишено чистоты трансцендентного Закона, то есть имманентно социальному телу, в котором оно реализуется, активизируя все другие противоречия (культурные, политические, внутриклассовые), которые в свою очередь накладываются друг на друга как децентрированные круги, образуя сложное переплетение»<sup>2</sup>.

Отрицая гегелевскую диалектику, Альтюссер призывает анализировать Маркса сквозь призму Спинозы, интерпретируя логику последнего как имманентистскую доктрину «структурной причинности». Спинозистский логический метод эксплицируется Альтюссером в категориях целого и части, а точнее – глобальной и секторальных структур, которые относятся друг к другу так же, как субстанция и ее модусы в учении Спинозы. В этом свете, конкретное противоречие всегда сверхдетерминировано глобальной структурой, которая не имеет центра и представляет собой сложное единство в своем многообразии.

Здесь нет нужды углубляться в тонкости осуществленной Альтюссером ревизии. Что для нас более важно – в рамках этой структуралистской логики распадается понятие субъекта. Господство структуры не оставляет места для какого-либо обособленного, свободного от структурных ограничений трансцендентного актора. История, как и вообще любая практика, понимается как процесс без субъекта и цели. Более того, сам индивид децентрирован, конституирован структурой, которая также не имеет центра, отражаясь в форме субъекта разве что в зеркале идеологии. Это структуралистское сближение Спинозы и Маркса открыло новый горизонт исследований, в котором двигался радикальный итальянский марксизм. Итальянские автономисты развили ту линию, которую мы отметили в мысли Альтюссера. Так А. Негри, исследуя генеалогию европейского мышления, как мы уже ранее отмечали, выделял в нем две тенденции – революционной имманенции (от Дунса Скотта до Спинозы и далее) и трансцендентного

<sup>1</sup> Альтюссер Л. Ленин и философия. М.: Ad Marginem, 2005. С. 98-99.

<sup>2</sup> Пензин А. За Маркса // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2006. 4-5. С. 48.

политического аппарата (от Гоббса до Гегеля и т.д.)<sup>1</sup>. Антигегелевский поворот здесь приобретает еще более острые черты – диалектика предстает как часть трансцендирующего аппарата «буржуазного опосредования», который, возникнув в Новое время, является продолжением таких институтов, как национальное государство и право. Негри, как и вся операистская традиция, испытала влияние не только Альтюссера, но и Делёза. Последний утверждал, что в действительности бытие и мышление, по сути, аффирмативны, в них нет негативности (любое отрицание – форма утверждения). Соответственно, вместо основных отношений диалектики, таких как противоречие или тождество противоположностей, следует говорить о различии. В этом имманентном плане имеет значение только постоянная взаимная изменчивость, производящая индивидуальные различия. Негри настаивает: «диалектике нет места у Спинозы, потому как конституирующий процесс онтологии не знает негативности»<sup>2</sup>. Опираясь на французский структурализм с одной стороны, с другой операизм был открыт на встречу живым плодам советской мысли. Например, в автономистских журналах «Corrispondenza Internazionale»<sup>3</sup> мы можем обнаружить многочисленные комментарии и ссылки на работы русских формалистов, С. Эйзенштейна, М. Бахтина (о чем будет идти речь далее), представителей культурно-исторической теории и наконец самого Л. Выготского. На сегодняшний день эта связь изучена очень поверхностно. В отношении психологии Мекаччи лишь мельком упоминает, что «мысль Выготского была очень высоко оценена в крайне левых группах [...] Хотя эти публикации не распространялись в сообществе академических психологов, следует отметить, что в крайне левых группах между 70-ми и 80-ми было мало ссылок на предыдущую богатую литературу отношения между Фрейдом и Марксом, в то время как внимание к другому психологу, в то время малоизвестному, но чья теория казалась более совместима с марксизмом и более перспективна для построения нового общества: Выготскому»<sup>4</sup>. Почему именно психология Выготского, а не психоанализ, была взята на вооружение радикальными операистскими теоретиками, понять несложно. Психоанализ уже составлял часть культурного мейнстрима. В частности, он нашел особое отражение в кинематографе эпохи – передовое итальянское киноискусство (особенно это заметно у П. Пазолини, Ф. Феллини, М. Антониони) исследовало тревогу и основные комплексы во вполне фрейдистских

<sup>1</sup> Хардт М., Негри А. Империя / Перевод с английского, под редакцией Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. М.: Праксис, 2004. 440 с.

<sup>2</sup> Negri A. The Savage anomaly. The power of Spinoza's Metaphysics and Politics. The University of Minnesota, 1991. 213 p.

<sup>3</sup> Доступ к архиву брошюр возможен на сайте: Petiteplaisance. Associazione Culturale senza fini di lucro. URL: [http://www.petiteplaisance.it/corrispondenza\\_int.html](http://www.petiteplaisance.it/corrispondenza_int.html).

<sup>4</sup> Mecacci L. Vygotsky's reception in the West: The Italian case between Marxism and communism // History of the Human Sciences. 2015. Vol. 2. P 181.

традициях. Одновременно психоаналитическая терапия выступала средством купирования стресса «индивидуального происхождения», так чтобы человек продолжал работать, не размышляя о том, что причины его проблем лежат в общественной плоскости. Более того, применяемый в больницах, тюрьмах, фабриках и школах, психоанализ встроился в механизмы социального контроля, продвигая, в конечном счете, асоциальный, аполитичный и конформный индивидуализм<sup>1</sup>. Нужно отметить, что интерес к советской мысли был фрагментарным. Так операисты обошли вниманием труды Э. Ильенкова, хотя они, без сомнения, были им известны, ибо выходили в главных левых издательствах. Это тем более удивительно, что Ильенков был крупнейшей фигурой в советском марксизме, развивавший идеи Спинозы и Выготского. Более того, именно Ильенков имеет много общего с Альтюссером и его школой – с одной стороны, оба выступали против советского официального «диамата», с другой – против экзистенциалистских тенденций в европейском марксизме.

Разгадка, можно полагать, коренится в отношении к гегелевской диалектике. Если Альтюссер обращается к наследию Спинозы как орудию в борьбе с негативной диалектикой Гегеля и гегельянским марксизмом, то Ильенков напротив, помещает Спинозу наряду с Гегелем и Марксом в единую линию развития диалектической логики. Ильенков пишет: «Для истории диалектики фигура Спинозы представляет особенный интерес: он едва ли не единственный из великих мыслителей домарксистской эпохи, сумевший соединить блестящие образцы остродиалектической мысли с последовательно и неукоснительно проведенным через всю систему материалистическим принципом понимания мышления...»<sup>2</sup>. Советский мыслитель никак не мог бы согласиться с (пост)структуралистским прочтением спинозизма как философии абсолютного утверждения, упраздняющей негативное, как и саму возможность диалектики. Диалектика лежит в основании подлинного материалистического философского мышления. Как указывает А.Д. Майданский, мысль Ильенкова развивается в пространстве философского треугольника Спиноза – Гегель – Маркс<sup>3</sup>. Вместе с этим, диалектика Ильенковым понимается совершенно четко – как метод познания, как Логика, а не как абстрактный принцип устройства всего и вся в самой реальности. В последнем случае диалектический подход вырождается в метафизику и спекулятивное мировоззрение (как это имело место у Гегеля, а потом у диаматчиков).

В конечном счете, разрыв с Гегелем и отторжение диалектики при любом ее упоминании настолько укоренились в итало-французском

<sup>1</sup> Fox D. Anarchism and Psychology // *Theory in Action*. 2011. Vol. 4. P. 31–48.

<sup>2</sup> Ильенков Э. В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1974. С. 19.

<sup>3</sup> Майданский А. Д. Треугольник Ильенкова: марксизм в поисках философских корней // *Stasis*. 2017. Vol. 5(2). P. 446–474.



неомарксизме, что мысль Ильенкова осталась не услышанной. Лишь спустя несколько десятилетий Негри возвращается к Ильенкову. Цитируя «Диалектику абстрактного и конкретного в «Капитале» К. Маркса», Негри расценивает игнорирование Ильенкова как досадное упущение и признает, что ильенковская мысль привнесла «в анализ капиталистического развития намного больше, чем это было сделано во Франкфуртской школе или в русле традиции Лукача»<sup>1</sup>.

Ирония в том, что психология Выготского, как и мысль Ильенкова, развивалась в координатах треугольника Спиноза – Гегель – Маркс. С одной стороны, Выготский видел перспективу развития марксистской психологии в реализации идей Спинозы (в первую очередь в связи с понятием аффекта). С другой стороны, сложно было бы преувеличить влияние гегелевской диалектики на работу Выготского (особенно в отношении инструментальной теории). Более того, есть гипотеза, что истоки культурно-исторической психологии первоначально сложились именно в трудах Гегеля, а «ее краеугольный камень был заложен еще в “Феноменологии духа”»<sup>2</sup>.

Но в операистском марксизме работы Выготского были восприняты именно как продолжение спинозистского учения (понятого в структуралистском духе как философия имманентизма и чистого утверждения) в области психологии. С точки зрения автономистов общество находит свое выражение в отдельных индивидах так же, как субстанция находит выражение в своих модусах у Спинозы. Каждый индивид уникален, вместе с тем выражая собой всеобщее. Но что это означает в практическом смысле? Основная мысль психологии Выготского, согласно которой онтогенез протекает по траектории от первоначальной социальности к постепенной индивидуализации, от интерпсихического к интрапсихическому, занимает в операизме центральное место. Правильный вопрос по Выготскому, будет звучать не «как индивид ведет себя в коллективе?», а «как коллектив сформировал психику индивида?». Выготский перефразирует шестой тезис Маркса о Фейербахе, утверждая, что «психическая природа человека представляет совокупность общественных отношений, перенесенных внутрь и ставших функциями личности и формами ее структуры»<sup>3</sup>. Причем речь не идет о простом впечатывании социальных условий в образ индивида, создание устойчивых типов личности – такой вульгарный подход Выготский отрицал.

Интерииоризация общественных отношений внутрь личности происходит опосредованно, с помощью орудий – орудий труда, и что

<sup>1</sup> Негри А. Размышления о диалектике и том, как она понималась в ряде случаев / перевод с итальянского Д. Новикова, редакция и примечания А. Пензина [2009]. URL: [http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/negri\\_что3.htm](http://abuss.narod.ru/Biblio/polis/negri_что3.htm)

<sup>2</sup> Майданский А. Д. Гегель и культурно-историческая психология // Научный результат. Социальные и гуманитарные исследования. 2020. 6(4). С. 14.

<sup>3</sup> Выготский Л. Собрание сочинений в 6-ти т. Т. 3. М.: Педагогика, 1983. С. 146.

особенно важно, знаковых средств. Если животное действует по формуле «стимул – реакция», то у человека в эту формулу вклинивается промежуточное звено, позволяющее овладеть ситуацией. Например, старая проблема буриданова осла может быть решена человеком с помощью жребия, искусственного стимула или иного орудия. Именно создание таких орудий лежит в основе культурного и исторического процесса. В своей статье о Выготском Мария Чехонадских емко резюмирует: «Биологический план как основа производства человеческого поведения остается прежним, но искусственные органы (орудия) преобразуют его функционально-операционную логику работы в окружающем мире и вводят новый исторический и культурный план развития – опосредованную социальную деятельность»<sup>1</sup>. При этом способность опосредовать свою деятельность может быть выражена двояким образом – через создание орудий труда и через создание знаков. Если первые направлены на преобразование некоего объекта, то знак ничего не меняет в означиваемом объекте, а преобразует сам субъект в ходе коммуникации. Поначалу знак является инструментом связи с внешней средой. Но в процессе своего развития отношение, устанавливаемое знаком, интериоризуется индивидом, формируя мышление и речь. Классический пример, приводимый Выготским, – это развитие указательного жеста. Первоначально на неудавшееся хватательное движение реагирует родитель, помогая ребенку и тем самым внося определенный смысл в его действие. А позднее сам ребенок, соотнося свой жест с соответствующей ситуацией, интериоризует его как знак, наделенный конкретным смыслом. В этом плане, сознание средневекового крестьянина отличается от сознания современного клерка не метафорически, а напрямую – оно принципиально иначе устроено на уровне самой своей материальной структуры. Усвоение тех или иных знаковых средств видоизменяет структуру мозга, одновременно «социализируя» его, образуя внешние связи.

Эта тема чрезвычайно занимает операистских теоретиков. Уже в подпольных журналах «Corrispondenza Internazionale», помимо отрывков из «Мышления и речи», также перепечатывается и комментируется «Инструментальный метод в психологии», и даже предпринимается попытка дополнить Павлова и Выготского, предложив достаточно курьезную концепцию «третьей сигнальной системы», связанной с тотальностью государства, сверхдетерминацией и формированием особого типа рефлексов в интересах высших властей<sup>2</sup>. Концепция индивидуации Выготского в этой причудливой перспективе сближается с Симондоном и даже Бахтиным. Доиндивидуальный субстрат, включающий в себя весь комплекс

<sup>1</sup> Чехонадских М. Коммунистическая драма индивидуации Льва Выготского // Stasis. 2017. Т. 5. № 2. С. 430.

<sup>2</sup> См.: Corrispondenza Internazionale, Bimestrale di documentazione politica. 1980. P.P. 16-17 // Petiteplaisance. Associazione Culturale senza fini di lucro. Available at: [http://www.petiteplaisance.it/ebooks/ci/ci\\_3016/ci\\_3016.pdf](http://www.petiteplaisance.it/ebooks/ci/ci_3016/ci_3016.pdf)

исторически формируемых и присущих нашему виду способностей (язык, речь, невербальные знаки) предшествует индивиду, из которого тот черпает средства для формирования своей личности, нащупывая дистанцию с коллективом и конструируя собственное Я. Намного позднее П. Вирно в своем эссе «Когда слово становится плотью: язык и природа человека» обращается к концепции Выготского как к концепции индивидуации – он видит в ней объяснение процесса, в котором из неразличимого «мы» выделяются сингулярные «я».

В работе «Мышление и речь» Выготский критикует Жана Пиаже, рассматривающего развитие ребенка как движение от крайней индивидуации к насильственной ассимиляции в социуме. Социальное трактуется Пиаже как внешняя сила, принуждающая индивида, находящегося в состоянии природного аутизма, то есть крайней индивидуации, к сотрудничеству. Анализируя поведение ребенка, в частности феномен эгоцентрической речи, Выготский доказывает, что на самом деле развитие идет в противоположном направлении – от первоначальной социальности к поступательной индивидуализации. Эгоцентрическая речь, согласно Выготскому, есть симптом трансформации интерпсихического в интрапсихическое: «этот переход является общим законом... для развития всех высших психических функций, которые возникают первоначально как формы деятельности в сотрудничестве и лишь затем переносятся ребенком в сферу своих психологических форм деятельности. Речь для себя возникает путем дифференциации изначально социальной функции речи для других. Не постепенная социализация, вносимая в ребенка извне, но постепенная индивидуализация, возникающая на основе внутренней социальности ребенка, является главным трактом детского развития»<sup>1</sup>. По Выготскому, речь для других становится речью для себя, когда эгоцентрическая речь превращается во внутренний монолог и тем самым оформляет структуру мышления.

Естественно-исторический (материнский) язык представляет собой доиндивидуальную реальность, он принадлежит всем и никому, в то время как сама речевая способность всегда соотносится с конкретным живым телом. Только в одном пункте Вирно позволяет себе выразить несогласие с Выготским. Эгоцентрическая речь, пишет он, не растворяется полностью во внутреннем языке. Есть аспект, который не может быть реализован во внутренней речи: «Ошибка Выготского состоит в том, что он игнорирует как бессмысленные те черты инфантильного монолога, которые не принимаются вербальным мышлением. Он пренебрегает логической ролью голоса (которая гарантирует самореференцию тех, кто произносит слова, значение которых – „я говорю“), как и его ритуальной природой»<sup>2</sup>. Довольно типично, что

<sup>1</sup> *Выготский Л.С.* Мышление и речь. М.: Лабиринт, 1999. С. 299.

<sup>2</sup> *Virno P.* When the Word Becomes Flesh: Language and Human Nature. Los Angeles: Semiotext(e), 2015. P. 70.

ребенок часто говорит сам с собой, но придает значение присутствию других. Произнося нечто, ребенок делает себя видимым для других, и одновременно для самого себя, расценивая себя как источник высказывания, – данный процесс отражает происхождение индивидуального самосознания<sup>1</sup>. В тоже время у взрослых этот аспект речи проявляется в репликах, произносимых наедине с собой или в религиозных монологах, таких как молитва. Необходимость вновь зафиксировать лингвистическую способность возникает в кризисные моменты нашей жизни, и, чтобы облегчить свое состояние, человек снова воспроизводит определенные этапы собственного онтогенеза.

В остальном Вирно придерживается концепции развития психики, сформулированной Выготским, и часто подчеркивает то влияние, которое она на него оказала. Так, в интервью Алексею Пензину он признается: «Я многим обязан мыслям Льва С. Выготского о коллективе, о связи между коллективом и сингулярностью. Его основная идея состоит в том, что социальные отношения предшествуют формированию самосознания „Я“ и обуславливают его. <...> Опыт, будь то восстание, дружба или произведение искусства, всегда измеряется через превращение интерпсихического в интрапсихическое»<sup>2</sup>.

Далее, эта теория разворачивается в плоскости политэкономии. Мышление описывается Выготским как деятельность сугубо социальная в своих основаниях. Мышление не является, особенно сегодня, делом частным (как это рисовала, скажем, картезианская традиция). При этом, обращаясь к современному постфордистскому режиму производства, мы видим, что для него характерна, с одной стороны высокая автоматизация, а с другой – полное задействование коммуникации, аффектов, интеллекта как основополагающих производительных сил. Производство прибавочной стоимости становится тождественным производству самого субъекта. Инкорпорирование самого антропогенеза внутрь производства для Вирно – это кардинальный вызов, нечто «посильнее хайдеггерианской болтовни об “эре техники”»<sup>3</sup>. В сведении межличностных отношений и самой коммуникативной способности к наемному труду Вирно видит трагедию современного человека.

Выготский в свое время возлагал надежды на то, что автоматизация приведет к постепенному уничтожению разделения труда и наступит эра политехнизма. Но пока взрывной рост автоматизации сопровождается углублением этого разделения. Ядром экономики первого мира становится сервильный и коммуникативный труд (прочее производство либо автоматизируется, либо перемещается в «развивающиеся страны»). На

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> *Penzin A. The Soviets of the Multitude: On Collectivity and Collective Work: An Interview with Paolo Virno // Mediations. Vol. 25. 1. 2010. P. 81-92.*

<sup>3</sup> *Вирно П. Грамматика множества. М.: Ад Маргинем, 2015. С. 59.*

первый взгляд очевидна тенденция к тому, чтобы труд был все более флексибельным, виртуозным и универсальным, но несмотря на это разделение труда усиливается в глобальном масштабе – теперь уже между разными регионами.

Операисты, в этой связи, поднимают две проблемы. Во-первых, такой труд не поддается ясной оценке. Он не поддается измерению, его результат не соотносится с затраченным временем и т.д. Закон стоимости больше не работает. А. Пензин, комментируя постановку этого вопроса у Негри, суммирует: «Время труда несводимо к опосредованному гегелевскому процессу – это система неопределенных длительностей, не контролируемых обычной мерой. [...] Все эквиваленции и стоимости теряют основание, становясь эффектом произвола, или простого насилия. В мире, онтология которого стала скорее Спинозистской, чем гегелевской, труд и форма его субъективности, множество, разворачиваются в пространстве “безмерного”»<sup>1</sup>. Во-вторых, капитал почти никак не вкладывается в коммуникативное и аффективное производство, а лишь паразитирует, извлекая конечную прибыль. Более того, капитал маскируется, стремясь передать всю инициативу трудящимся, так как в описанных условиях чем меньше регуляции – тем больше производительность труда. Вместе с этим капитал не может надежно контролировать ту творческую учреждающую силу, которую сам же и подпитывает.

В итоге мы приходим к странной идее «коммунизма капитала»<sup>2</sup> – если капитализм прошлого пестовал отдельные, необходимые в производстве способности, подавляя и отчуждая все другие, то сегодня он заинтересован в универсальном развитии личности, интенсификации связей в человеческих коллективах. Сам капитал подготавливает условия, гарантирующие коммунистическому обществу реальную перспективу.

Впрочем, кажется, что все не так просто – практика подчинения и эксплуатации глубоко вросла в наш язык и культуру, все еще структурируя наше сознание в соответствии с образцами прошлого. Новые инструменты, способные обеспечить «социалистическую переделку человека» пока еще не изобретены.

### **Речь**

Далее мы рассмотрим рецепцию наследия М. М. Бахтина в автономистской «итальянской теории» (А. Негри, П. Вирно, М. Лаццарато, Ф. Берарди и др.) и постараемся показать, как основные литературоведческие, лингвистические, эстетические категории,

<sup>1</sup> Пензин А. «Революционное чудовище»: понятие множества в философии Антонио Негри. URL: <https://chtodelat.org/b9-texts-2/penzin/1-r/>

<sup>2</sup> Вирно П. Грамматика множества. М.: Ад Маргинем, 2015. С. 116-119.

разработанные Бахтиным, были спроецированы в область политической теории, оказавшись инструментом критического осмысления современного постфордистского капитализма. В литературоведческие сочинения Бахтина упакована особая рода «трансгрессивная онтология», которая оспаривает традицию классической метафизики, тем самым подрывая основы неолиберального типа мышления.

Мы хорошо знаем, что бахтинская мысль приобрела влияние далеко за пределами литературоведения, теории культуры и искусства. Сегодня наследие М. М. Бахтина и его ближайших коллег (В. Волошинова, П. Медведева) также широко осваивается в рамках социальных, этнографических и психологических исследований<sup>1</sup>. Менее заметной областью, также отмеченной этим влиянием, оказывается политическая философия, особенно в ее левой перспективе критического анализа современности.

Итак, уже в начале 70-х стали очевидны глубокие перемены в устройстве общества на всех уровнях. В первую очередь это было связано с тем, что фордистская система на глобальном Севере оказалась в кризисе, среди причин которого были как вполне закономерные внутренние экономические факторы (падение нормы прибыли, перепроизводство, растущая автоматизация и т. д.), так и внешние – протест и сопротивление эксплуатации со стороны индустриальных рабочих (поддерживаемых в Италии операистскими интеллектуалами). Если фордизм покоился на извлечении прибыли из силы дисциплинированных тел, то в новой социально-экономической системе главным ресурсом стали коммуникативные навыки, язык и ум. Очередной кризис в конце нулевых не только не изменил, а скорее усугубил процесс вовлечения самих когнитивных и социальных способностей в производство стоимости. Как писал Франко Берарди в 2009 году, «промышленная эксплуатация распространяется на тела, мускульные усилия, ручной труд людей. [...] Однако если мы перенесёмся из области промышленного производства в область производства цифровых устройств, мы обнаружим, что эксплуатация осуществляется главным образом через тот поток знаков, который в состоянии испустить человек на протяжении рабочего дня. Цифровое производство сводится главным образом к «эманации» потока "товар – душа"»<sup>2</sup>.

Эти, в общем-то, довольно известные тезисы обеспечили новому духу капитализма различные громкие прозвища – «семиокапитализм», «когнитивный капитализм», «коммуникативный капитализм» и так далее. Так или иначе, почти все согласны с тем, что новые постфордистские режимы эксплуатации проникают в самую суть нашего Я, захватывают и

<sup>1</sup> *Гаспарян Д.Э.* Теория «диалогического Я» и рецепция идей М. Бахтина в западных теориях сознания // Наука. Искусство. Культура. 2021. 3 (31). С. 30.

<sup>2</sup> *Берарди Ф.* Душа за работой: от отчуждения к автономии. Москва: Издательство «Грюндриссе», 2019. С. 15.

определяют нашу субъективность. В связи с этим итальянские автономисты смахнули пыль с понятия «общественный интеллект» (General Intellect), который, по Марксу, выступает в роли «непосредственной производительной силы» и определяющего условия «самого общественного жизненного процесса»<sup>1</sup>. Причем, если с одной стороны, очевидна культивация и обеспечение условий для его развития, так как general intellect продуктивен, то с другой стороны – предпринимаются усилия по его всестороннему контролю. Эта тема – разоблачение стратегий неолиберального контроля общего интеллекта и его прямых выразителей, реальных субъектов живого труда – одна из главных задач, решаемых в рамках операизма.

В этом свете первым пунктом, требующим пересмотра, оказывается понятие индивида. В самом начале этой главы мы уже затрагивали эту тему. Отправной точкой неолиберальной идеологии является концепция суверенного индивида, понятого как своего рода самоочевидная «солипсическая частица», требующая присутствия трансцендентной инстанции, упорядочивающей ее внешние связи. Такого типа метафизика имеет длинные корни в философской традиции (Гоббс, Руссо, Гегель и далее)<sup>2</sup>. Однако сегодня верно другое. Повторимся, в настоящих условиях фундаментом социальной онтологии становится «доиндивидуальное» – разделяемые родовые способности вида, то есть перцептивные способности, языковые компетенции и исторически оформленный общий интеллект. Соответственно, под индивидом следует понимать уникальный результат актуализации доиндивидуального, из которого возникает каждое отдельное существо. Именно доиндивидуальное – этот общий субстрат, чистая потенциальность – является отправной точкой современной социальной онтологии, а частный индивид, в свою очередь, является уникальным результатом ее актуализации<sup>3</sup>. Таким образом, отношения, сформулированные в либеральной традиции и ставшие основой социального воображения, переворачиваются. Необходимость этого переворота, с точки зрения политической теории, заключается в том, что только обратная оптика, во-первых, помогает увидеть реальные истоки продуктивности в постфордистской системе производства, и, во-вторых, позволяет обрести революционную перспективу, приближает к пониманию автономии труда, который больше не нуждается в трансцендентной организующей инстанции и может свободно ее отбросить. Производство, все больше совпадающее с процессом коммуникации и с обращением знаний, реализуется на основе того общего, которому причастны участвующие в этом процессе индивиды, осмысленные как уникальные и открытые пересечения подвижных отношений, а не как закрытые монады, упорядочиваемые некоей

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Экономические рукописи 1857-1859 годов // Сочинения. Т. 46. Ч. II. М.: Политиздат, 1969. С. 126.

<sup>2</sup> Негри А. К онтологическому определению множества // Свободная мысль. 2018. 4. С. 208-217.

<sup>3</sup> Причем результат всегда относительный, любой индивид всегда несет в себе конфликт между потенциальным (доиндивидуальным) и актуальным. Как мы показали ранее, этот конфликт во многом формирует индивидуальную психику.

внеположной им самим силой. В этом смысле капитал все также нуждается в работнике, в то время как сам работник все меньше нуждается в руководстве со стороны капитала.

Для того, чтобы обосновать это видение, итальянская теория привлекает идеи мыслителей (субверсивные, как в научном, так и в политическом отношении), которые в той или иной мере поддерживали соответствующую реляционную онтологию индивида (Б. Спиноза, Л. Выготский, Ж. Симондон, Ж. Делёз и др.). То же касается М. Бахтина; и здесь нас интересует, как именно элементы наследия Бахтина и его круга были инкорпорированы итальянским автономизмом. В Италии труды Бахтина получили распространение в 1970-х, сначала в академических кругах, а потом и в операистской среде. Подъем структурализма определил рост интереса к русскому формализму, который первоначально был воспринят на Западе как особая вариация «советского структурализма». Благодаря этому на европейской интеллектуальной орбите оказалось имя Бахтина, хоть очень скоро стало ясно, что бахтинское учение сильно отличается от формализма (в том числе основательно критикует формальный метод). Однако не просто выдающееся, а действительно революционное значение идей русского мыслителя раньше всех было отмечено именно в Италии несистемными радикальными левыми. Так, уже в 1982 г. выходит выпуск операистского журнала «Corrispondenza Internazionale», во многом посвященный Бахтину, и в дальнейшем мы видим, как левая итальянская мысль то и дело апеллировала к бахтинской мысли. Его взгляды поддерживали именно ту перспективу, в которой были заинтересованы операисты, столкнувшись с новой социоэкономической реальностью трансформирующегося капитализма, перспективу взгляда на природу социального, на антропологию и, наконец, на сам процесс антропогенеза – формирование конкретного «Я».

В черновиках начала 70-х Бахтин делает «антропологические заметки», в которых высказывается так: «Все, до меня касающееся, приходит в мое сознание, начиная с моего имени, из внешнего мира через уста других (матери и т. п.), с их интонацией, в их эмоционально-ценностной тональности. Я осознаю себя первоначально через других: от них я получаю слова, формы, тональность для формирования первоначального представления о себе самом. [...] Как тело формируется первоначально в материнском лоне (теле), так и сознание человека пробуждается, окутанное чужим сознанием»<sup>1</sup>. Рождение индивида предстает у Бахтина как последствие диалога, постепенное нащупывание дистанции с Другим в ходе напряженного обмена, который никогда не прекращается. Конкретизируя себя в диалоге, устанавливая отношения, индивид находит свое место в бытии. Собственно, сами отношения играют в бахтинской онтологии первичную роль: самое «Я» понимается как ансамбль динамичных и

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х - начала 70-х годов // Собрание сочинений. Т. 6. М.: «Русские словари», 2002. С. 397.



разнородных связей, объединяемых, главным образом, своим пространственно-временным расположением. Таким образом, каждый индивид сам по себе суть гетерогенное множество, а никак не самотождественное единство. Как сам индивид является моментом в бесконечной сети множественных отношений, так и Другой открывается Я как способ вернуться к неограниченной сфере общего: «Неисчерпаемость второго сознания, т. е. сознания понимающего и отвечающего: в нем потенциальная бесконечность ответов, языков, кодов. Бесконечность против бесконечности»<sup>1</sup>.

Онтология, лежащая в фундаменте бахтинского учения, как нетрудно понять, противостоит классической метафизической традиции; «философия Бахтина вписывается в контекст онтологических поисков неклассической философской мысли – от Ницше до Делёза»<sup>2</sup>. Непрерывное становление (бытие как Событие) вместо завершенности, реляционность вместо абсолюта, имманентность вместо трансцендентного, горизонтальные отношения взамен иерархии. В связи с этим в ряде исследований Бахтин рассматривается как философ трансгрессивного<sup>3</sup>. Трансгрессия – размывание и смещение границ, взаимное пересечение и накладывание друг на друга в бытии, описанном в терминах становления и множественности. Бахтин пишет: «Твердые и официальные границы между вещами начинают смещаться и стираться»<sup>4</sup>. Онтологический принцип трансгрессивности эксплицируется Бахтиным в его главных концептуальных разработках карнавала, полифонии, гротеска, смеха и т. д. Все они отражают трансгрессию в культурно-историческом или эстетическом измерении, разрушая серьезность и устойчивость единой вертикальной структуры трансцендентной метафизики<sup>5</sup>. Говоря о человеке, следует также упомянуть тему тела, которой у Бахтина уделяется много внимания. Тело постоянно выходит за свои границы, трансформирует себя и среду в процессах роста, питания, испражнения, размножения и разложения. «Неготовое и открытое тело это (умирающее – рождающее – рождаемое) не отделено от мира четкими границами: оно смешано с миром, смешано с животными, смешано с вещами. Оно космично, оно представляет весь материально-телесный мир во всех его элементах (стихиях)», – утверждает Бахтин в работе «Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса»<sup>6</sup> [3, с. 34].

Возвращаясь к итальянскому операизму, нужно теперь уже заключить, что основные составляющие бахтинской трансгрессивной онтологии были

<sup>1</sup> Там же. С. 395.

<sup>2</sup> Фаритов В.Т. Философские аспекты творчества М. Бахтина: онтология трансгрессии // Вопросы философии. 2016. 12. С. 145.

<sup>3</sup> Там же. С. 140-149.

<sup>4</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 464 с.

<sup>5</sup> Фаритов В.Т. Там же. С. 140-149.

<sup>6</sup> Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990. 34 с.

им усвоены. Так, у Тони Негри в его программной статье о множестве мы читаем почти что бахтинские строки: «Когда мы обращаем внимание на тела, мы понимаем, что мы не просто сталкиваемся с множеством тел, но и что каждое тело есть множество. В точках пересечения множества, где скрещивается множество с множеством, тела смешиваются, пересекаются, скрещиваются и преобразуются; они подобны морским волнам в их вечном движении и постоянной взаимной трансформации. Метафизика индивидуальности (и/или личности) представляет собой жуткую мистификацию множества тел. У тела нет никакой возможности пребывать в одиночестве. (...) Трансцендентность – это ключ к любой метафизике индивидуальности, а также к любой метафизике суверенитета. С позиции тела, напротив, нет ничего, кроме отношения и процесса»<sup>1</sup>. Негри не дает прямой ссылки на русского мыслителя, хотя влияние Бахтина здесь вполне очевидно: «Гаргантюа и Пантагрюэль оказываются знаковыми титанами, крайними фигурами свободы и открытий: они проходят сквозь революцию и предлагают нам титаническую задачу – стать свободными. [...] Нам нужен новый Рабле или, вернее, много новых Рабле»<sup>2</sup>.

Образ мышления в определенных категориях воплощается в соответствующем образом организованном общественном устройстве. Народ, суверен, собственник – все эти основополагающие понятия глубоко фундированы в старой традиции трансцендентальной метафизики. Итальянская теория стремится разоблачить эту метафизику, попутно предложив альтернативную философскую основу и новые, более релевантные современным культурным и социо-экономическим обстоятельствам, понятия. Это абсолютно необходимо, ведь одного политического сопротивления недостаточно, потому как механизмы эксплуатации, поддерживающие статус-кво, заключены не столько во внешнем насилии, а, как пишет Франко Берарди, «впаяны в те патогенные ритуурнели, которые совершенно наводнили коллективное бессознательное»<sup>3</sup>.

Может показаться, что намерения самого Бахтина очень далеки от подрывных задач итальянской теории. Однако вполне вероятно, что русский философ отнесся бы к таким задачам с симпатией. Хорошим способом показать это, полагает Майкл Гардинер (бахтиновед, написавший, вероятно, единственную пока работу, напрямую посвященную рецепции Бахтина в итальянском автономизме), было бы обращение к бахтинской позиции в отношении авторства<sup>4</sup>. Любое творчество, с точки зрения Бахтина, реализуется как «событие встречи», а значит не может быть признано чьей бы то ни было личной собственностью. Творчество, именно как творчество на границе между субъектами, проистекает из духа эпохи – из самой многоплановой, агонистической и размытой действительности

<sup>1</sup> Негри А. К онтологическому определению множества // Свободная мысль. 2018. 4. С. 212-213.

<sup>2</sup> Там же. С. 211.

<sup>3</sup> Берарди Ф. Душа за работой: от отчуждения к автономии. М.: Издательство «Грюндриссе», 2019. С. 193.

<sup>4</sup> Gardiner M. Bakhtin and the „General Intellect“. Educational Philosophy and Theory. 2017. Vol. 49 (9). P. 904.

капиталистического общества<sup>1</sup>. По ходу исследования полифонизма в прозе Достоевского Бахтин сосредоточивает усилия на том, чтобы избавиться от диктатуры авторского взгляда как инстанции, монополизирующей смысл. Полифонический роман Достоевского в этом смысле предвосхищает философию события своим переворотом в эстетике. По большому счету, единый автор становится больше невозможен, он немислим без соавтора, даже если это голос во внутреннем диалоге, говорящий за Другого. «Все сказанное, выраженное находится вне «души» говорящего, не принадлежит только ему», – пишет Бахтин<sup>2</sup>. Сказанное – это драма, которая разворачивается вне автора, и ее «недопустимо интроицировать (интросекция) внутрь автора»<sup>3</sup>.

Маурицио Лаццарато, один из крупнейших представителей итальянской теории, который часто напрямую отсылает к Бахтину в своих построениях, делает следующий вывод: бахтинская концепция автора на онтологическом уровне отрицает возможность прав интеллектуальной собственности<sup>4</sup>. В таком случае, если мы вернемся к рассмотрению постфордистской системы производства, в структуре которой интеллектуальный и коммуникативный труд занимает центральное место, то как теперь определить его стоимость, если такой труд – достижение общего? Тони Негри полагает, что измерить его невозможно: «Если определить этот исторический сдвиг как (онтологически) эпохальный, то критерии меры, принятые в ту или иную эпоху, будут радикальным образом поставлены под вопрос. Сегодня мы являемся свидетелями этого сдвига, и не ясно, предлагаются ли нам вообще новые диспозитивы и критерии меры»<sup>5</sup>. Сегодня мы зачастую имеем дело с эксплуатацией самой кооперации, которая больше не определяется законом стоимости, а только чистым произволом.

Возвращаясь к современному режиму производства, который, согласно итальянской теории, основан на извлечении прибыли из коммуникации, мы должны затронуть не только вопрос авторства, но и вопрос о самой природе языкового общения. Для Бахтина основной единицей речевого общения является высказывание, противопоставляемое предложению – базовому понятию в лингвистике. Бахтин настаивает на разграничении «системы языка» и речи. Слова и предложения, исследуемые языкознанием, представляют собой только абстрактные технические средства общения (потенциальную возможность речи), тогда как конкретное высказывание (актуализирующее языковую возможность) всегда включает в себя ряд нелингвистических аспектов: оно также активизирует аффективные, социальные и этико-политические факторы. В этом смысле высказывание

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Рабочие записи 60-х - начала 70-х годов // Собрание сочинений. Т. 6. М.: «Русские словари», 2002. С. 26, 36.

<sup>2</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1986. С. 317.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Lazzarato M. Dialogism and Polyphony. Available at: <https://www.geocities.ws/immateriallabour/lazzara-to-dialogism-and-polyphony.html>

<sup>5</sup> Негри А. К онтологическому определению множества // Свободная мысль. 2018. 4. С. 209.

представляет собой точку соприкосновения языка и жизни. Высказывание всегда встроено в определенный контекст, являясь звеном «в очень сложно организованной цепи других высказываний»<sup>1</sup>. Оно одновременно является ответом и рассчитывает на ответ, задавая положение говорящего в действительности; высказывание создает отношения вражды или дружбы, презрения или восхищения, отторжения или участия и т. д. Адресат при этом играет активную роль, само его присутствие во многом организует ориентацию на ответное понимание и отклик.

Здесь мы снова входим в сферу политического, поскольку конкретное высказывание – это всегда этико-политический акт, так как он направлен на достижение согласия или провоцирует несогласие. В этом плане Лаццарато сравнивает бахтинскую теорию высказывания с концепцией власти у М. Фуко: «высказывание представляет собой «микropolitику» и/или «микрофизику» отношений между говорящими. Произношение не производится в соответствии с лингвистической моделью через активный речевой процесс говорящего и пассивные процессы восприятия и понимания слушающего. [...] Как и в поздней теории Фуко об отношениях власти, Другой является «активным» и «свободным». В случае высказывания Другой устанавливает его динамику и ориентирует его актуализацию»<sup>2</sup>. В этом же тексте Лаццарато, опираясь на бахтинский диалогизм высказывания, критикует теорию Дж. Остина и его концепт перформатива, а также – новейшие «критические» версии перформативной теории (Дж. Батлер, С. Жижек).

Еще одной, важной в этом плане, инновацией Бахтина стало открытие речевых жанров – «относительно устойчивых типов» высказываний, соответствующих определенным сферам своего применения, которые осваиваются, как и язык, каждым из нас. При этом фамильярные и интимные жанры, предполагающие отсутствие иерархии и специфическую откровенность, стимулируют творчество в отличие от объективно-нейтральных или «официальных» жанров. Более того, благодаря своей продуктивной открытости фамильярные жанры являются одним из важных факторов общественных трансформаций. Так, в эпоху Ренессанса они послужили разрушению старой картины мира, как это было показано Бахтиным, в частности, на примере творчества Франсуа Рабле.

Итак, каким образом этот анализ может быть применен к сегодняшней картине мира и в нынешней ситуации? Можно сказать, что производство стремится к инкорпорированию продуктивных речевых жанров, не подчеркивая, а всячески скрывая иерархии и подчинение в организации общения на рабочем месте (хотя понятно, что в действительности иерархия определяются тем, кто извлекает конечную прибыль). Но дело даже не в этом. Если коммуникативный труд несет в себе черты политического

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Собрание сочинений. Т. 5. М.: «Русские словари», 1997. С. 170.

<sup>2</sup> Lazzarato M. Signs and Machines: Capitalism and the Production of Subjectivity. Los Angeles, Semiotext (e), 2014. P. 181.

действия, является виртуозным, то каким образом он становится образцом современного производства? П. Вирно предлагает гипотезу, согласно которой исключительную роль в этом сыграла культурная индустрия, именно она стала новой индустрией средств производства. Традиционно ею являлась «такая промышленность, которая производит машины и другие инструменты, употребляемые потом в различных производственных секторах. [...] В ситуации, когда инструменты изготовления не сводятся к машинам, но состоят в лингвистическо-познавательных способностях, неотделимых от живого труда, резонно предположить, что значительная часть так называемых средств производства заключается в технике и процедурах коммуникации»<sup>1</sup>. В таком случае можно допустить, что культурная индустрия занята оттачиванием речевых жанров, «реакцентуацией», в терминах Бахтина, с целью повысить продуктивность труда и приспособить творческие возможности высказывания под соответствующие цели. Вирно заключает: «Нет никого несчастнее того, кто обнаруживает, что его отношения с другими людьми, иначе говоря, его способность к общению, его владение языком, оказываются сведенными к наемному труду»<sup>2</sup>. Возможно, в этом заключается крупнейшая трудность и противоречие современного этапа развития капиталистических отношений.

Итак, можно с уверенностью утверждать, что идеи М. Бахтина оказали существенное влияние на «итальянскую теорию». В своем анализе нового духа капитализма, операисты опираются на социальную онтологию и понятие индивида, сформулированные в работах Бахтина. Бахтинская трансгрессивная «онтология», подчеркивающая становление, относительность и множественность в бытии, резонирует с другими источниками операистской мысли (в первую очередь, с такими, как французский спинозизм, теории Ж. Делёза и Ф. Гваттари, Ж. Симондона). Кроме того, онтология Бахтина, имплицитно содержащаяся в его литературоведческих сочинениях, напрямую противостоит классической метафизической традиции, ответственной за неолиберальную парадигму мышления. Это помогает «итальянской теории» решать свою основную политическую задачу – вскрывать логику капиталистических отношений и разоблачать стратегии контроля человеческой продуктивности, для того чтобы обрести революционную перспективу будущего. Бахтин в этом смысле, с точки зрения постопераизма, опередил свое время. Если учесть, что основные идеи Бахтина оформились еще в 20-е годы, то его учение выглядит почти пророческим, предвосхитив тенденции развития современного общества и гуманитарного знания о нем.

Итальянские теоретики видят в М. Бахтине по-настоящему радикального мыслителя. Хотя такая перспектива может показаться исторически и биографически спорной, она доказывается на примере бахтинской концепции авторства, отрицающей саму возможность

<sup>1</sup> Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем, 2015. С. 55-56.

<sup>2</sup> Вирно П. Там же. С. 59.

присвоения произведения, а также теории высказывания, в рамках которой речевой акт переосмысливается как (микро)политическое событие в духе М. Фуко. Несмотря на то, что описанная ветвь рецепции идей русского мыслителя дискуссионна и даже провокативна, в то же время ей сложно отказать в оригинальности. Она подчеркивает новые грани работы Бахтина, ее неисчерпаемый потенциал для исследования современной социокультурной ситуации и самой жизни.

*Н.Н. Тинус*

## ГЛАВА 5

## Вл. С. Соловьёв в диалоге с католическим миром

## I

Творчество Вл. С. Соловьёва занимало особое положение в русском обществе конца XIX-нач. XX века, в напряженный период формирования главных смыслов русской духовной культуры.

С.С. Хоружий в своем докладе к столетию со дня смерти Соловьёва говорил о нескольких ликах философа: монаха, рыцаря Софии, пророка, христианского гуманиста и поборника христианского единства.

Первый лик – это лик рыцаря Софии (Вечной женственности), рыцаря монаха, как назвал философа А.А. Блок. У него как у каждого рыцаря есть главные атрибуты для борьбы с хаосом – щит и меч, главное священное дело – способствовать торжеству христианского идеала.

Третий лик – это лик пророка, обнажающего «истинны настоящего с его язвами», а также носителя знания и провозвестника грядущего бытия. Пророческим пафосом пропитано его последнее произведение «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории».

А вот Второй лик Соловьёва Хоружий характеризует как лик христианского гуманиста, поборника христианского единства и Вселенской Церкви. В данном случае исследователь опирается на статью С.Л. Франка «Духовное наследие Вл. С. Соловьёва», который очень точно отметил: «В учении о Богочеловечестве Соловьёв первый в истории христианской мысли дает принципиальное, религиозно догматическое обоснование тому, что можно назвать христианским гуманизмом. Христово откровение есть для него не только новое откровение о Боге, но и откровение о человеке – и эти два откровения суть лишь две нераздельные стороны полноты христианской правды»<sup>1</sup>. Христианская правда же может быть реализована только в Церкви, Церкви Вселенской.

Идея Вселенской Церкви принципиальна для Соловьёва, она не посредственно связана с ключевым для философа понятием – понятием всеединства. Соловьёв полагал, что истинная жизнь реализуется на примере Церкви, которая является серединой, связующим звеном между Богом и Природой. В своей работе «История и будущность теократии» Соловьёв писал, что жизнь Церкви «протекает в различии трех времен. Прошедшее в Церкви представляется священством, объединенным во всеобщем отце или вселенском первосвященнике. У всех один Отец на небесах, но когда говорится о вселенском братстве не ангелов, а народов, на земле живущих, то этим предполагается и отечество как отображение и орудие небесного замысла <...> Настоящее Церкви есть народ, государство, Царство. Христос, представитель царского дома Давидова, исполнял всякую правду актом

<sup>1</sup> Франк С.Л. Духовное наследие Вл. С. Соловьёва / Франк С.Л. Русское мировоззрение СПб.: Наука, 1996. С. 350

подчинения Иоанну – последнему представителю ветхозаветного священства»<sup>1</sup>.

Знаменитый историософский проект свободной «всемирной теократии» Соловьёва должен в корне изменить историческое положение дел и разрешить социальные противоречия, назревавшие в европейском обществе. Сам образ философа стал символом восстановления единства Церкви. Понятие Церкви является одним из важнейших понятий Соловьёва. Например, как отметил С.М. Соловьёв в поэзии Соловьёва церковь – это та женственная ипостась Божества, которая проявляет себя в истории человечества как церковь, то есть Церковь – это София, «нетленная порфира Божества». В чтении о Богочеловечестве София понимается как Божественная идея об идеальном человечестве, Богочеловечестве, воплощенном в Церкви, но Церкви Вселенской, о которой Соловьёв заговорил еще в своей юношеской работе «София», написанной на французском языке.

Именно в ней он задается вопросами: что есть Христианство? И что есть вселенская религия? «Что называешь ты Христианством? – спрашивает София. – Есть ли это папство, которое, вместо того чтобы очиститься от крови и грязи, которыми оно покрылось в течение веков, освящает их и утверждает, объявляя себя непогрешимым? Есть ли это протестантизм, разделенный и немощный, который хочет верить и не верит больше? Есть ли это слепое невежество, рутина масс, для которых религия есть только старая привычка, от которой они понемногу освобождаются? Есть ли это корыстное лицемерие священников и великих мира? Знай, что вселенская религия приходит, чтобы разрушить все это навсегда. Истинная вселенская религия – это дерево с бесчисленными ветвями, отягченное плодами и простирающее свою сень на всю землю и на грядущие миры»<sup>2</sup>. Для Соловьёва в 1880-ые годы остро встал вопрос разобщенности фактической видимой земной исторической церкви. Он попытался выработать проект возможного пути объединения церквей, наиболее проработав его в своих «французских работах»: *Protemoigia* о соединении церквей (1886), «Россия и Вселенская Церковь» (1889), «Русская идея» (1888), «Св. Владимир и христианское государство» (1888).

В первой половине XX века было опубликовано несколько работ о Соловьёве как о провозвестнике экуменического движения двадцатого века. В 1911 г. вышла книга Мишеля Д'Эрбиньи «Un Newman Russe, Vladimir Soloviev», позже работы Федерика Мюнкермана «Soloviev messenger de la Russie a' l'Occident» и Дмитрия Стремоухова в 1935 г. «Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique».

В действительности история контактов Соловьёва с католическим миром и Святым Престолом весьма интересна и на настоящий момент до

<sup>1</sup> Соловьёв Вл. С. История и будущее теократии//Соловьёв Вл. С. Собрание сочинений в 12 т. Т.12. Брюссель: Жизнь с Богом, 1969. С.69

<sup>2</sup> Цит. по Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата / К публикации перевода французской рукописи Владимира Соловьёва "София"// Логос: филос.-литератур. журнал. М., 1991. 2. С.152



конца не реконструирована. Существует официальная версия, озвученная самим Соловьёвым в письме к брату Михаилу о том, что Папа Лев XIII назвал проект философа интересной идеей, но едва ли осуществимой, и фактически не воспринял её серьезно. Однако, при этом идеи Соловьёва удачно встроились в «восточную политику» Льва XIII, направленную на реализацию унии с Православными церквями. В 1894 г. Лев XIII выпустил апостольское письмо *Praeclara gratulationis publicae* (о христианском единстве), в которой прослеживались и соловьёвские идеи. Философ же в свою очередь практически целое десятилетие посвятил проекту объединения церквей вокруг Рима, рассматривая его в качестве духовного центра всего христианского человечества. Интересно, что после выхода книги Мишеля д'Эрбиньи вопрос о личном религиозном выборе Соловьёва в пользу католичества стал ключевым для понимания всего его наследия. Большинство русских религиозных мыслителей (Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, С.Н. Булгаков) настаивали на принципиальном значении для мыслителя идеи Вселенской Церкви в её надконфессиональном принципе. В этой связи акт присоединения Соловьёва к католичеству при сохранении верности православной традиции, на которой он сам настаивал, вполне соответствовал его взглядам. В настоящее время большинство историков философии к событиям, которые могли бы стать фактическими свидетельствами акта присоединения, относят исповедь и причастие мыслителя католическому священнику византийского обряда Н.А. Толстому, а также публичное произнесение Тридентского символа веры Соловьёвым в 1896 г. Копия факсимиле протокола акта присоединения была опубликована в 20-е годы XX в. в польском католическом издании «Китеж». Но при этом в Историческом архиве конгрегации доктрины веры хранится документ, который с нового ракурса позволяет исследователям взглянуть на контакты Соловьёва непосредственно с высшими иерархами Римско-католической церкви и на вопрос о возможном переходе его в католичество. Согласно архивным материалам, в Конгрегацию вероучения поступил устный запрос из Государственного секретариата Ватикана «о подготовке инструкций для Владимира Соловьёва важного лица из России, который в силу серьезных обстоятельств просил скрыть его переход в католичество»<sup>1</sup>. Документы датированы маем 1888 г., то есть периодом, который можно назвать пиком прокатолических взглядов Соловьёва. Именно в 1888 г. философ через епископа боснийского и сремского Йосипа Юрая Штроссмайера в переписке был представлен кардиналу статс-секретарю Ватикана Мариано Рамполла ди Тиндаро, который с интересом отнесся к идеям русского философа и следил за информацией о нем во французской прессе<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Бессчетнова Е. В. Стал ли Вл. С. Соловьёв католиком (историко-философский анализ) // История философии. 2021. Т. 26. № 1. С. 76-86; см. об этом также Бессчетнова Е. В. Идея христианского единства в русской мысли XIX–XX веков. М.: Издательство «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2024.

<sup>2</sup> См. об этом подробнее Бессчетнова Е. The Idea of Christian Unity at the End of the Nineteenth Century (the Case of V.I.S. Solovyov) // Church History and Religious Culture. 2019. 99. P. 56

Однако, почему для Соловьёва именно Рим становится центром Вселенской Церкви, а значит и всего христианского человечества? Дело в том, что Соловьёв всю свою жизнь следовал завету ап. Иоанна «Дети, храните себя от идолов». Философ, прежде всего, призывал хранить себя от идолов национализма, будучи убежденным в том, что христианство своей сутью уничтожает национализм. За сугубо национальный характер Соловьёв и критиковал Православную церковь в России. Он не видел в ней субъектности и истинной вселенскости (кафоличности). Соловьёв отмечал, что церковь России несвободна, подчинена государству и является орудием партикуляризма, как это было в Византии, от которой Россия и переняла церковную форму. Истинный вселенский характер из всех исторических христианских церквей имеет только Римско-католическая церковь.

Соловьёв жил в эпоху императора Александра III. Его правление началось с трагических событий 1 марта 1881 года – с убийства радикалами императора – освободителя, императора – реформатора. Новый император взошёл на престол, руководствуясь всем понятной логикой – при его отце были реформы, которые в итоге закончились убийством, идти по прежнему пути уже невозможно, европейские реформы должны быть прекращены. Россия – это особая страна со своими идеалами, преобразования и свободомыслие в которой заканчиваются смутой. Проводимая политика строилась на основе тезиса: «Россия для русских» или даже «Россия для православных». Происходило ущемление отличных народов, и даже вероисповеданий. Для Соловьёва это был решительный шаг назад, по сравнению с более космополитическим взглядом на имперское правление периода Екатерины II или начала XIX века. Печальным итогом этого шага он считал быструю деградацию русского самодержавия и потерю имперского сознания. Сам Соловьёв Россию описывал следующим образом: «Тело России свободно, но национальный дух все еще ждет своего 19-го февраля. А ведь одним телом своим и чисто материальной работой Россия не может выполнить своей исторической миссии и выявить свою, национальную идею»<sup>1</sup>.

Соловьёв делает вывод о том, что не желающие пожертвовать своим национальным эгоизмом вселенской истине не могут и не должны называться христианами. Так для Соловьёва важнейшей становится идея христианского государства, которое осуществляет христианскую политику.

---

<sup>1</sup> Соловьёв Вл. С. Национальный вопрос в России // Соловьёв Вл. С. Собр. Соч. в 2-х т. Т.1. М.: Мысль, 1988. С.116

## II

### **Католический интегримз *contra* «соловьёвский модернизм» (по материалам фонда Умберто Бениньи Апостольского Архива Ватикана)**

Переоценить значение Вл.С. Соловьёва в контексте становления русской мысли невозможно. Именно он сделал философию в России глубже и обосновал законное место христианской метафизики в комплексе её систем и подходов. Он вывел русскую мысль на европейскую арену, прежде всего, благодаря своему проекту свободной теократии, который должен был в корне изменить историческое положение дел и разрешить назревавшие противоречия между светским и религиозным началом в европейском обществе. По сути, Соловьёв в период, когда в России не было религиозной свободы и Православная церковь была подчинена интересам государства, а на Западе отдельные представители Римско-католической церкви под влиянием революционных настроений и нарастающей секуляризации европейского общества только начали подходить к идее модернизации, воспринимая её, как внешнее средство для сохранения своего влияния, смотрел гораздо дальше своего времени и предложил проект срединного пути развития общества.

Для Соловьёва истинной средой, в которой человек совершенствуется является Церковь. Соловьёв полагал, что истинная жизнь реализуется на примере церкви, которая является серединой, связующим звеном между Богом и Природой, то есть царством свободы и царством необходимости. Исходя из этого формируются представления Соловьёва о взаимоотношении церкви и государства. Соловьёв повторяет идею, озвученную Ф.М. Достоевским в своем романе «Братья Карамазовы» о пути постепенного преобразования человеческого общества и вращающегося государства в истину церкви.

Еще при жизни философа его взгляды привлекли внимание католических деятелей и поборников унии христианских церквей вокруг Рима, среди которых, прежде всего, стоит отметить епископа дяковарского (боснийского и сремского) Йосипа Юрай Штроссмайера, о. Чезаре Тондини де Кваренги из ордена варнавитов, епископа Розеа Феликс Журдан де ла Пассардиер, выступающего за разделение церкви и государства и сыгравшего значительную роль в появлении движения христианских демократов, французского журналиста католического издания *L'Univers* Евгения Тавернье, кардиналов Винченцо и Серафимо Ванутелли и статс-секретаря Ватикана кардинала Мариано Рамполла.

Как в период понтификата Льва XIII, так и понтификата Пия X и позже о Соловьёве в католических кругах говорили, как о пророке будущего христианского единства. Католический богослов, ученый, модернист, руководитель славянского отделения Института Восточной Европы (*Instituto per L'Europa Orientale*) Аурелио Пальмери (1870-1926) опубликовал

несколько статей о Соловьёве<sup>1</sup>, назвав его апостолом объединения церквей. Пальмьери в след за Соловьёвым приписывал России «великую миссию в истории христианства и цивилизации»<sup>2</sup>, а также добавлял, что «Россия, если она не хочет стать легкой добычей внутренних и внешних врагов, должна быстро и бескомпромиссно идти по пути тех либеральных преобразований, которые позволят проявиться и развиться юношеской энергии ее народа... Лишь либеральный режим сможет предотвратить распад России... а католичество в либеральной России найдет огромный простор для апостольской деятельности»<sup>3</sup>. На идеи русского мыслителя ориентировался и Фернан Портал (1855-1926), который один из первых в французских католических кругах попал под обаяние философии Соловьёва и его работы *La Russie et l'Eglise Universelle*, называя Россию последним европейским народом на глубинном уровне воспринявшим христианство. В XX веке благодаря работе Мишеля д'Эрбиньи (1880-1957) *Vladimir Soloviev: Un Newman russe*<sup>4</sup> в католических кругах о Соловьёве еще с большим энтузиазмом заговорили как о провозвестнике экуменического движения, во многом предвосхитившим положения Второго Ватиканского Собора<sup>5</sup>. Д'Эрбиньи в своей работе отметил, что главная причина считать Соловьёва русским Ньюманом заключается не только в его присоединении к католичеству, но скорее в идеи об историческом призвании своей страны в рамках осуществления «Вселенской церкви по своей структуре монархической»<sup>6</sup>.

Свидетельства об инициативах Соловьёва вступить в диалог непосредственно с папой Львом XIII присутствуют в большинстве интеллектуальных монографий о философе, также ценным источником по данному вопросу является собрание писем Вл. С. Соловьёва, подготовленное С.М. Соловьёвым и Э. Л. Радловым, а также двенадцатый том Собрания сочинений Вл.С. Соловьёва издательства «Жизнь с Богом», в который вошли ранее неизданные тексты Соловьёва теократического периода и его переписка с католиками в том числе о. П. Пирлингом, Е. Тавернье, еп. Штрассмайером, о. Ч. Тондини, кн. Е. Волконской.

<sup>1</sup>Пальмьери опубликовал следующие статьи о Соловьёве: *Palmieri Aurelio*. La crisi della filosofia occidentale secondo Vladimir Soloviev // Rivista di filosofia neoscolastica. Milano. 10 (1918). P.P. 381-391; 11(1919). PP. 238-254, *Palmieri Aurelio*. Wladimir Soloviev e la sua opera apologetica. // La civiltà Cattolica, Roma. Anno 63 (1912). Vol. 1.P. 169-182, 529-544; *Palmieri Aurelio*. Vladimir Soloviev and his theories on the religious dissension between the East and the West // The Catholic University Bulletin. Washington. 20 (1914). P.505-522; *Palmieri Aurelio*. Vladimiro Solovev l'apostolo dell'unione delle chiese. // Russia alla luce di nuovi documenti // Rivista Internazionale di Scienze Sociali e Discipline Ausiliarie Vol. 50, Fasc. 198 (Giugno 1909). PP. 153-170

<sup>2</sup> Цит. по: *Тамборра А.* Католическая церковь и русское православие: два века противостояния и диалога М.: ББИ, 2007. С. 433

<sup>3</sup> Там же

<sup>4</sup> Кардинал Джон Генри Ньюмен (1801-1890 г.), канонизированный Папой Франциском в 2019 г., - англиканский священник, перешедший в католичество и активно способствовавший его распространению в Англии викторианской эпохи, когда особенно усилились антикатолические настроения в стране см. подробнее об этом: *Newman John Henry Lectures on the Present Position of Catholics in England* // The Works of Cardinal John Henry Newman. Birmingham Oratory Millennium Edition. 1 (2000).

<sup>5</sup> *Rupp J.* Ecclesiastical message of Vladimir Soloviev illustration of Vatican II, Paris; Lethielleux, 1975. С.13

<sup>6</sup> *D'Herbigny M.* Vladimir Soloviev. A Russian Newman, Paris Gabriel Beauchesne & C, Editeure, 1913. С.3

Стоит отметить, что идеи Соловьёва были хорошо известны в кругах казалось бы его идейных оппонентов католических традиционалистов, антимодернистов и представителей интегризма, который начал развиваться во второй половине XIX вв. Основным печатным органом данного движения был бюллетень *La Corrispondenza Romana* (позднее *La Correspondance de Rome*), главным редактором которого являлся Умберто Бениньи (1862-1934). Умберто Бениньи – католический священник и историк Церкви в её социальном аспекте. Автор работы *La storia sociale della Chiesa*. Преподавал в Папской Римской семинарии и Папском Латеранском университете. Являлся организатором объединения *Sodalitium Pianum*, антимодернистской информационной сети, действовавшей во время понтификата папы Пия X, в 1893 начал свою карьеру в качестве журналиста в издании *L'Eco d'Italia*, в 1895 г. переходит на работу в качестве научного ассистента отдела исторических исследований Ватиканской апостольской библиотеки 1900 г. работает в издании *La Voce della verita*, 26 мая 1906 г. стал подсекретарем Конгрегации Чрезвычайных церковных дел (*Santa Congregazione per gli affari ecclesiastici straordinari*), 7 марта 1911 г. восьмым апостольский протонотарий; умер 26 февраля 1934 г. Рим, виа Фонтанелли ди Боргезе, 56.

Анализ материалов фонда Умберто Бениньи Апостольского Архива Ватикана подтверждает знакомство круга антимодернистов с проектом объединения церквей Соловьёва.

Бениньи в годы понтификата Льва XIII проявлял интерес к программе социального христианства. В этот период он начинает писать свою знаменитую работу *La Storia sociale della Chiesa*. Но пик его активности пришелся на период понтификата Пия X, когда Бениньи поставил свою неутомимую деятельность на службу католического интегризма. Он становится одним из лидеров данного направления в борьбе против любой формы модернизма, христианской демократии и любой либеральной ориентации в католическом мире. Бениньи считал, что основные католические принципы остаются неизменными вне зависимости от духа времени, государственных интересов и возможности практической выгоды, иными словами, «всегда остаётся только то, чему учил Христос, что церковь провозгласила, папы и Соборы определили. И то, что называется интегризмом создано для того, что утверждать эту позицию против любых противоположных усилий»<sup>1</sup>.

Кроме того, Бениньи смотрел на возможность написания истории церкви только в контексте программы Пия X: «Восстановить все во Христе», то есть программы восстановления «церковной империи», что подразумевало укрепление влияния католической церкви в жизни европейского общества.

Папа Пий X в сентябре 1907 года опубликовал свою энциклику *Pascendi dominici gregis*<sup>2</sup>, адресатом, которой были сторонники модернизации

<sup>1</sup> Poulat E. "Modernism" and "Fundamentalism". From the controversial concept to critical irenism., *Archives de sociologie des religions* 14e Année, No. 27 Jan. - Jun., 1969. PP. 27.

<sup>2</sup> *Pascendi Dominici Gregis* (September 8, 1907) | PIUS X [URL://http://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis.html](http://www.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html) (дата обращения 22.07.2020).

церкви. Понтифик обвинял их в глупом увлечении идеями и практикам, подразумевающим, демократизацию церковного управления, его децентрализацию и формирование рациональной теологии, тем самым противоречащим принципам церкви. Пий X назвал модернизм синтезом еретических идей и предупредил, что их приверженцы будут найдены не только среди врагов церкви, но и среди её духовенства.

Бениньи знакомится и с работами Соловьёва (в частности, с французской работой философа *La Russie et l'Eglise Universelle*), идеи которого были весьма заметны в кругах католических модернистов. Так, в фондах Апостольской библиотеки Ватикана хранятся два экземпляра книги Соловьёва *La Russie et l'Eglise Universelle*. Первый экземпляр – это первое издание французской работы 1889 года, который еп. Штроссмайер направил папе Льву XIII<sup>1</sup>. Вторым экземпляром книги (второе издание 1889 г.) принадлежал Бениньи<sup>2</sup>. Он был приобретен библиотекой Ватикана в начале 1938 года вместе с остальными печатными материалами, хранящимися в его личном доступе<sup>3</sup>. В книге сохранились пометки её владельца. Первую пометку Бениньи сделал во введении. Он подчеркнул последнюю часть фразы: «Je ne propose pas de dévoiler les contradictions intérieures de cet individualisme révolutionnaire, de montrer comment “l’homme” abstrait se transforma tout a coup en “citoyen” non moins abstrait, comment l’individu libre et souverain se trouva fatalment esclave et victime sans défense de l’Etat absolu, ou de la “nation” c’est-a-dire d’une bande de personnages obscurs portés par le tourbillon révolutionnaire a’ la surface de la vie publique et rendus féroces par la conscience de leur nullité intrinsèque»<sup>4</sup> (Русский перевод: «Я не ставлю себе задачей разоблачение внутреннего противоречия этого революционного индивидуализма с тем, чтобы показать, как отвлеченный "человек" внезапно превратился в не менее отвлеченного "гражданина", как свободный и властный индивид роковым образом оказался рабом и беззащитной жертвой державного Государства или "нации", то есть шайки темных личностей, вынесенных революционным водоворотом на поверхность общественной жизни и освирепевших от сознания своего внутреннего ничтожества»<sup>5</sup>).

В данном абзаце Соловьёв затрагивает тему специфики революционных движений XVIII-XIX вв., поднятую им еще в работе «Чтения о Богочеловечестве». Философ говорит о крушении идеи построить общественный порядок, основанный на справедливости, так как революционное движение имело ложную отправную точку, и то, что они вкладывали в понятие справедливость не было отражением истины. Стоит отметить, что движение католического интегризма возникло как реакция

<sup>1</sup> На экземпляре сохранилась надпись «Nompignusine Auctoris Vladimiri Solowiew, in pignus reverentiae, pietatis et obedientiae, offert Sanctissimo et Glorioso Pontifici Leoni 13». BAV R.G.Storia.V.1752.

<sup>2</sup> BAV RG. Teologia V 5254

<sup>3</sup> BAV Guida ai fondi II, f.765, 954

<sup>4</sup> *Soloviev V. Russia and Universal Church* 2nd ed. Paris, Albert Savin, 1889 p. 11

<sup>5</sup> Соловьёв Вл. С. Россия и Вселенская церковь / Соловьёв Вл. С. Собрание сочинений. Т.12. Брюссель, Жизнь с Богом, 1969. С.146.

против политических и культурных изменений, последовавших именно после эпохи Просвещения и Французской революции.

Далее во Введении Бениньи отметил фразу «L'humanité a cru qu'en professant la divinité du Christ elle était dispensée de prendre au sérieux ses paroles»<sup>1</sup> (Русский перевод: «Человечество предположило, что, раз оно исповедует божество Христа, оно тем самым избавлено от обязанности принимать всерьез Его слова»<sup>2</sup>). Соловьёвская критика анти теократических тенденций общества модерна вполне соответствовала и позиции Бениньи.

Также Бениньи заинтересовала идея Соловьёва о Церкви как положительном общественном идеале и всемирной организации истиной жизни, осуществление которой возможно не в «природном», а «духовном» человечестве, а также идея о ключевом значении личности Богочеловека Иисус Христа в жизни человечества. Бениньи в свою очередь в *La Russie et l'Eglise Universelle* отметил следующие соответствующие фразы:

1) «L'union parfaitement libre et intérieure des hommes avec la Divinité et entre eux, – c'est le but suprême, le port vers lequel nous naviguons»<sup>3</sup> (Русский перевод: «Совершенно свободное и внутреннее единение людей с Божеством и между собою есть та конечная цель, та пристань, к которой мы направляем свой корабль»<sup>4</sup>);

2) «La base de l'Eglise, pour parler d'une manière tout à fait générale, c'est la réunion du divin et de l'humain»<sup>5</sup>. (Русский перевод: «Основа Церкви, если говорить в самых общих выражениях, есть единение божеского и человеческого»<sup>6</sup>);

3) «Comme Dieu dans la Trinité de ses hypostases possède d'une manière absolue la plénitude de sa substance divine, son corps céleste ou sa sagesse essentielle de même l'Homme-Dieu dans la Trinité de ses pouvoirs messianiques possède complètement l'Eglise Universelle»<sup>7</sup>. (Русский перевод: «Как Бог в Троице своих ипостасей безусловным образом обладает полнотою своей божественной сущности, своим небесным телом или своей существенной Премудростью, так Богочеловек в троичности своей мессианской власти во всей полноте обладает Вселенскою церковью»<sup>8</sup>).

Бениньи привлекла также соловьёвская идея о том, что власть Богочеловека (Иисуса Христа) в земном мире представляет собой царство

<sup>1</sup> Soloviev V. *Russia and Universal Church* 2nd ed. Paris, Albert Savin, 1889. С.12.

<sup>2</sup> Соловьёв Вл. С. *Россия и Вселенская церковь* / Соловьёв Вл.С. Собрание сочинений. Т.12. Брюссель, Жизнь с Богом, 1969. с.149.

<sup>3</sup> Soloviev V. *Russia and Universal Church* 2nd ed. Paris, Albert Savin, 1889 p. 36.

<sup>4</sup> Соловьёв Вл. С. *Россия и Вселенская церковь* / Соловьёв Вл. С. Собрание сочинений. Т.12. Брюссель, Жизнь с Богом, 1969. с. 159.

<sup>5</sup> Soloviev V. *Russia and Universal Church* 2nd ed. Paris, Albert Savin, 1889, p. 105.

<sup>6</sup> Соловьёв Вл. С. *Россия и Вселенская церковь* / Соловьёв Вл. С. Собрание сочинений. Т.12. Брюссель, Жизнь с Богом, 1969. с.178.

<sup>7</sup> Soloviev V. *Russia and Universal Church* 2nd ed. Paris, Albert Savin, 1889 p. 334.

<sup>8</sup> Соловьёв Вл. С. *Россия и Вселенская церковь* / Соловьёв Вл. С. Собрание сочинений. Т.12. Брюссель, Жизнь с Богом, 1969. с.269.

церкви. Церковь выше государства, она должно его подчинить своим целям, сделав своим свободным орудием.

Резюмируя, можно сделать вывод, что в *La Russie et Eglise Universele* Бениньи с одной стороны нашел идеи, схожие с его собственными представлениями о статусе и роли церкви в общественной жизни, и её взаимоотношений с государством, но с другой стороны неприемлемые для католического традиционалиста экуменические идеи. Именно проект строительства теократии и подчинение государства церковному авторитету, привлек Бениньи.

Представители католического интегризма и Бениньи в том числе придерживались идеи подчинения государства религиозно-моральным принципам католической церкви, а католицизм провозглашали единственно возможной государственной религией, делая акцент на универсальный кафеолический характер Римско-католической церкви и отвергая национальные церкви. Это в определенной степени соответствовало взглядам Соловьёва, за тем исключением, что русский философ говорил, прежде всего, о Вселенской церкви и об универсальном не конфессиональном характере христианства, пытаясь именно в этом найти платформу для чаяемого им церковного объединения на основе братского союза христиан. Соловьёв в своих работах никогда не призывал к прямой унии с Римом, а писал о Риме как духовном центре христианства и Папе Римском как верховном первосвященнике, являющимся одним из трех столпов его свободной всемирной теократии.

Но несмотря на очевидный интерес Бениньи к теократическому проекту Соловьёва идеи светского гуманизма и либерализма, присутствующие как во французских работах, так и более полно развитые в 90-е годы, для католического деятеля были неприемлемы. Сам Соловьёв такое возможное противоречивое отношения к своему проекту определил еще при появлении первых рецензий на *La Russie et l'Eglise Universelle* и писал 9/21 декабря 1889 г. канонику Рачкому: «Книгу мою французскую не одобряют с двух сторон: либералы за клерикализм, а клерикалы за либерализм»<sup>1</sup>.

Бениньи в свою очередь ввел в употребление понятие *modernismo solovieano*<sup>2</sup>, и в дальнейшем, в своей церковно-политической деятельности активно следил за деятельностью последователей Соловьёва, опирающихся на практической сторону проекта философа с акцентом на Первенство Римского Понтифика.

Бениньи основал секретную организацию *Sodalitium Pianum (La Sapiniere)*. Её члены ставили превыше всего традиционное учение церкви, дисциплину и указания Святого Престола и обязались исповедовать бескомпромиссный, папский, антилиберальный католицизм, а также собирать информацию о религиозной ситуации в разных странах следить за ходом мысли мирян, духовенства, каждой католической организации и самих

<sup>1</sup> Соловьёв Вл. С. Письма Т. I. СПб.: 1908. С. 179

<sup>2</sup> Archivio Apostolico Vaticano (AAV) Fondo Benigni. 18. f. 151



епископов. Агенты передавали информацию и отчеты непосредственно в Рим.

Отдельное внимание Бениньи уделял положению католической церкви в России, он обладал значительной компетентностью в этой области, регулярно собирал отчеты, конфиденциальную информацию всех видов. Информаторы Бениньи в число, которых часто входили и его идейные оппоненты<sup>1</sup>, выделяли две ключевые группы русских католиков: первая группа, сконцентрированная вокруг прихода храма Святых апостолов Петра и Павла в Москве и клирика Игнатия Каевского, который был одновременно агентом *Sodalitium Pianum*, и вторая группа католиков прихода при церкви Святого Духа в Санкт-Петербурге, где настоятелем был о. Иоанн Дейбнер<sup>2</sup>. На протяжении 1909-1910 гг. Аурелио Пальмери информировал Бениньи о своих знакомствах, приобретенных в период обучения в Кракове. Он же представил Бениньи в своем письме без точной даты настоятеля прихода Святой Екатерины в Санкт-Петербурге Константина Будкевича как своего близкого друга и человека к которому можно обращаться с целью навести справки об отдельных персонах, положению дел в Санкт-Петербурге и попросить совета.

Бениньи был хорошо информирован о деятельности митрополита Андрея Шептицкого, русских священников греко-католического обряда о. Николая Толстого, о. Михаила Сторожева<sup>3</sup>, о. Владимира Абрикосова<sup>4</sup>, русских католиков кн. Натальи Ушаковой, кн. Марии Волконской, графини Вероники Платер<sup>5</sup>, также о положении экзарха католической церкви в России Леонида Федорова<sup>6</sup>, который также был информатором Бениньи. В фонде Бениньи хранятся 6 писем будущего экзарха в основном по поводу о. Николая Толстого.

Стоит отметить, что Соловьёв для русских католиков конца XIX-начала XX вв. был пророком и детоводителем в их религиозных исканиях. Неудивительно, что Бениньи петербургскую общину православных,

<sup>1</sup> *AAV Fondo Benigni*. 15. ff. 325r-335r

<sup>2</sup> *Poulat E.* Integrism and integral Catholicism. A secret international anti-modern network: La Sapinière (1909-1921). Casterman, Paris, 1969. pp. 582-583.

См. об этом: *Poulat E.* "Modernisme" et "Intégrisme". Du concept polémique à l'irénisme critique, *Archives de sociologie des religions* 14e Année, No. 27 (Jan. - Jun., 1969). PP. 3-28; *Gorski K.* L'intégrisme en Pologne// *Revue du Nord*. Tome 71. 28., Avril-juin 1989. PP. 461-467; *Dieguez Alejandro Mario.* Integrismo e modernismo nell'Europa Orientale: sondaggi di ricerca (доклад на конференции; *The Roman Curia and the German Controversy on "Integralism" in the European Context*, 24-25 January 2020. Università Ca'Foscari).

<sup>3</sup> В фонде Бениньи содержатся материалы о деятельности греко-католических священников часто в критической форме. Это он отмечает в документе "Россия". Священники Толстой и Сторожев сообщили в русскую полицию о католической организации Москвы. Допросы и преследования (Russia. I preti Tolstoy e Storojew hanno denunciato alla polizia russa l'organizzazione cattolica di Mosca. Inquisizioni e persecuzioni). *AAV Fondo Benigni*. 1. ff. 306r-311v: 311v.

<sup>4</sup> Основным источником о контактах Бениньи с о. Владимиром Абрикосовым является докладная записка г. Бениньи по поводу дела о. Абрикосова в Риме (частное) от 30 декабря 1923 года см.: *Голованов С.В.* Русское католическое дело: Римско-католическая церковь и русская эмиграция в 1917–1991 годы. Омск: Амфора, 2015. С. 177-178.

<sup>5</sup> У Бениньи была оригинальная переписка (35 документов) княгини Натальи Ушаковой и о. Иоанна Дейбнера с княгиней Марией Волконской, которую Бениньи возвратил последней 11 октября 1917 г. См. об этом: *AAV Fondo Benigni*. 30. ff. 1r-5v.

<sup>6</sup> *AAV Fondo Benigni*. 11. ff. 68r-83v.

перешедших в католичество византийского обряда называл «соловьёвский петербургский православно-кафолический круг»<sup>1</sup>. Он отмечал, что члены данной группы «принимают все, что обнаруживают в русском православии, менее строго»<sup>2</sup>, следуя идее философа Владимира Соловьёва, «который хотел объединения Восточной и Западной Церкви в духе милосердия»<sup>3</sup>.

Также Бениньи в своих редакторских подготовительных материалах отвечал на вопрос «Кто такие русские православные кафолики?»: «группа новообращенных русских перешедших из синодального православия, которые объявили себя православными кафоликами, очевидно нежелающих называть себя католиками»<sup>4</sup>. Стоит отметить, что если термин «православно-кафолический» не имеет противоречий для православного христианина, так как подчеркивает истинный и вселенский характер Православной церкви, то термин «православно-католический» принадлежит Соловьёву, который озвученной им самим легенде при переписи 1897 года в графе вероисповедание указал, «православно-католическое». Также о том, что Соловьёв смотрит на Римско-католическую церковь как на церковь кафолическую, то есть всемирную он отмечал в своих работах «Россия и Вселенская церковь» и «Русская идея»; Соловьёв С.М. в интеллектуальной биографии Вл.С. Соловьёва «Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва» также указывал на принципиальное значение термина «кафолический» для философа. Бениньи ссылается на данный факт и добавляет, что когда «Соловьёв перешел в католичество тайно, чтобы не отправиться в Сибирь, а также потому, что его теория подготовила платформу для вышеупомянутых современных православных католиков, которые, как говорят, являются его учениками и последователями»<sup>5</sup>.

Как отмечено выше, Соловьёв указал свое вероисповедание как «православно-католическое». Бениньи в своих материалах смысл данного поступка философа проинтерпретировал следующим образом: «Так, (продолжил Сол. – примечание У. Бениньи) Полиция, безусловно, будет думать, что я принадлежу к раскольнической церкви<sup>6</sup>, в то время как я намерен сказать, что я католик *in pectore*<sup>7</sup> с папой»<sup>8</sup>. В статьях, опубликованных в газетах «Русское слово» (от 2 и 5 сентября 1910 г.) и «Современное слово» (от 20 и 23 Августа 1910 г.) Дмитрий Новский, перешедший в католичество и позже рукоположенный в священники мит. Андреем Шептицким, сообщал о переходе Соловьёва в католичество византийского обряда. Также L'Univers в номере от 9 сентября 1910 года

<sup>1</sup> AAV Fondo Begnini. 47 f.264r

<sup>2</sup> AAV, Fondo Benigni. 18. f.149r

<sup>3</sup> Там же

<sup>4</sup> AAV Fondo Begnini. 47. f.264r

<sup>5</sup> AAV Fondo Begnini .47. f.268v

<sup>6</sup> Соловьёв в данном случае имеет ввиду католическую церковь византийского обряда.

<sup>7</sup> «скрыто» или «в сердце» (итал.). Соловьёв об этом пишет в письме к кн. Елизавете Волконской: *Archivio Storico Barnabiti Rome* (ASBR) Sala Orale 1. Arm 17; *Fondo Tondini* Fasc. Lettere di Tondini a Principessa Volkonskay 1886-1887.

<sup>8</sup> AAV Fondo Begnini. 47. f. 268v

опубликовал статью о Николае Толстом, где тот тоже свидетельствовал о переходе Соловьёва. Считается, что Соловьёв в домово́й церкви Толстого прочитал Тридентский символ веры и перешел в католичество византийского обряда. Факсимиле протокола о переходе философа было опубликовано в католическом журнале «Китеж» в декабре 1927 г., протокол был подписан о. Николаем Толстым, Дмитрием Новским и кн. Долгорукой. Но факт, что Бенини сознательно пересказывает слова Соловьёва и подчеркивает фразу «католик с папой», свидетельствует о том, что он, будучи протосекретарем Святой конгрегации по чрезвычайным церковным делам, был в курсе подготовки в мае 1888 года специальных инструкций для перехода Соловьёва в католичество в тайне от российского правительства.

В сущности, Бенини считал «православное католичество» «византийской игрой», отмечая, что «таким образом, раскольническая церковь (греческая, русская и т.д.) претендует на звание истинной православной и католической церкви во Христе, заменяя слово «католический», на «кафолический» с использованием греческой теты. <...> Таким образом, в русском языке каФолик – православный (схизматик), а каТолик – Римский католик»<sup>1</sup>. Также в материалах Бенини содержатся упоминание и о работе бюллетеня «Слово истины», печатном органе русских католиков, издаваемом с 1913-1918 гг. о. Иоанном Дейбнером: «Группа основала русскоязычный бюллетень «Слово истины». <...> Этот бюллетень полон ошибок и недоразумений. Истинный пример «Православно-кафолического» попури, он искажает порядок и догматы, принимает чисто православных святых таких как Серафим Саровский».<sup>2</sup>

Однако, для Владимира Соловьёва термин «православно-католический» был принципиальным и указывал на тот смысл, который философ вкладывал в своей проект христианского единства. Философ в религиозных спорах пытался уйти от рассуждений о внешних догматических, обрядовых и даже эстетических различий. Он говорил об одной точке соединения, понимание которой Соловьёв считал принципиальным в рассуждениях о Боге, а именно то, что Бог один и един, осознание этого и должно по мнению Соловьёва стать основой тезиса о том, что нужно искать не разделения, а соединения, и не только на духовном, но и на социальном уровне. Именно таким образом возможно осуществление Вселенской церкви, которая соединяет в себе всемирность (кафоличность) и чистоту символа веры, именно поэтому она может быть только православно-кафолической. Эту линию восприняли русские религиозные философы первой половины XX в. (С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, Н.А. Бердяев, Г.В. Флоровский). Они ощущали себя экуменическими христианами в соловьёвском духе, оперировали религиозно-философским понятием Вселенской церкви и говорили о необходимости мистического синтеза церквей. С.Л. Франк свое понимание соловьёвского подхода очень точно выразил в беседах о философе на радио

<sup>1</sup> *AAV Fondo Benigni*. 47. f. 265r

<sup>2</sup> *AAV Fondo Benigni*. 18. f. 150r.

Би-би-си: «Соловьев был не хладнокровным церковным политиком и даже не светским теологом, но мистиком и пророком. Подобно Данте он был одержим видением вселенского, истинно христианского человечества, новой теократии. <...> Соловьев был против любого официального, внешнего союза между восточной и западной церквями. Подобный союз должен основываться на внутреннем урегулировании и духовном единении»<sup>1</sup>. Схожая мысль присутствует в интеллектуальных биографиях мыслителя, написанных С.М. Соловьёвым, К.В. Мочульским и А.Ф. Лосевым, со стороны католического интеллектуального сообщества она была озвучена Аурелио Пальмьери в статье *Wladimir Soloviev e la sua opera apologetica*.<sup>2</sup>

Стоит отметить, что модернизм Соловьёва для католических традиционалистов заключался в тех принципах, на основе которых он видел возможность объединение церквей. Признавая первенство Римского Понтифика, русский философ говорил о сохранении автономии Православных церквей, о чем он подробно писал в еще одной работе хорошо известной в Ватикане – специальной промемории о соединении церквей и письмах к еп. Штроссмайеру. В свою очередь для Бениньи экуменизм и равноправный диалог церквей был не возможен. Он видел в нем ложное христианское единство, которое не требует перехода не католиков в истинную католическую веру, что снижает статус самой Римско-католической церкви, как единственной истинной церкви, основанной Иисусом Христом. С его точки зрения для католичества идея теократии была фундаментальна и сводилась к защите христианской политики, которую творит, прежде всего, государство, находящееся в подчиненном к церкви состоянии. Но данный принцип сближения церкви и государства только формально соответствовал проекту «свободной теократии» Соловьёва. Ф.А. Степун писал об этом: «Об отличии западно-католической формы сближения церкви и государства от восточно-православной много писал Вл.С. Соловьёв. Он как известно, считал ошибкой католического Запада превращение церкви в государство и проповедовал обратный путь постепенного вращивания государства в истину церкви»<sup>3</sup>. Соловьев был убежден, что принцип подчинения церковной власти как Богу ошибочен и не соответствует духу христианства. После выхода второго издания *La Russie et L'Eglise Universelle* Соловьёв постепенно пересматривает свою позицию относительно торжества теократии в истории. С.М. Соловьёв отметил, что «Либерализм его (Соловьёва) растет с каждым годом, и наконец в 1891 г. назревает новый кризис, также совпавший с болезнью, как кризис 1883 г.». В свою очередь сам философ писал в своем письме Евгению Тавернье «Надо раз навсегда

<sup>1</sup> Франк С.Л. Три беседы о Владимире Соловьёве // Вопросы философии. 6. 2017. С. 119

См. также о позиции С.Л. Франка относительно проекта христианского единства Вл. С. Соловьёва: Аляев Г.Е. С. Франк: подготовка антологии Вл. Соловьёва // Соловьёвские исследования. 1 (53). 2017. С. 6-15; Аляев Г.Е. Идея Вселенской церкви и католицизм Вл. Соловьёва в восприятии и творчестве позднего С. Франка // Соловьёвские исследования. 2 (50). 2016. С. 114-134.

<sup>2</sup> Palmieri Aurelio. Wladimir Soloviev e la sua opera apologetica // *La civiltà Cattolica*, Roma. 63 (1) Anno 1912. pp. 169-182.

<sup>3</sup> Степун Ф.А. Христианство и политика / Степун Ф.А. Сочинения. М.: РОССПЭН, 2000. С. 403.

отказаться от идеи могущества и внешнего величия теократии. <...> Прежде справедливость, а потом могущество, величие и слава»<sup>1</sup>.

В 1891 году Соловьёв выступил с лекцией «Об упадке Средневекового мирозерцания». В России лекция имела большой резонанс и была негативно принята большинством консервативных мыслителей и представителями государственного православия. «Средневековому мирозерцанию» Соловьёв дал определение «двойственный полуязыческий строй понятий, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке»<sup>2</sup>. Философ выступил против соединения идеи спасения с церковным догматизмом, не принимая «чудовищное учение о том, что единственный путь спасения есть вера в догматы»<sup>3</sup>. Это был первый шаг Соловьёва к пересмотру своей позиции о характере исторической церкви и отказу от своих практических идей относительно объединения церквей, и как следствию этого и к отказу от идеи о возможности строительства свободной теократии в истории.

*Е.В. Бессчетнова*

---

<sup>1</sup> Цит. по: Соловьёв С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва. М.: Республика, 1997. С. 322.

<sup>2</sup> Соловьёв Вл. С. Об упадке Средневекового мирозерцания / Соловьёв Вл. С. Собрание сочинений. В 10 т. Т.7. СПб.: Просвещение, 1911. С. 383.

<sup>3</sup> Там же. С. 384

## Глава 6. Западное бахтиноведение: «Arts & Humanities» vs. «Social Studies»

### I

Интеллектуальное наследие Михаила Бахтина занимает особое место в ряду мыслителей XX-го века, поскольку его сложность и концептуальное богатство может предложить многое целому ряду академических дисциплин. Несмотря на то, что основной дисциплиной, связанную с именем Бахтина, считают «теорию литературы», его идеи получили широкое распространение и в других сферах, таких как социология, философия, психология и этнография, не говоря уже о ряде дисциплин, объединенных общей категорией «культурология». Отдельный интерес представляет собой западное бахтиноведение, которое породило весьма нетривиальные и неординарные подходы, инкорпорирующие в себя различные теории и разработки. Анализируя степень международного интереса к идеям Бахтина и ежегодному увеличению количества статей и книг, в которых упоминаются его концепции и понятия, может заметить, что его идеи и разработки были детально рассмотрены и задействованы во многих сферах.

Идеи Михаила Бахтина получили распространения на Западе в середине 60-х годов XX столетия, что совпало с активным развитием, а затем и кризисом структурализма. Структурализм, как известно, был той «данью», которую гуманитарные науки были готовы принести сциентизму, набиравшему все большие обороты и снискавшему авторитет универсальной методологии. На Западе вначале были представлены переводы работ его «зрелого периода» (1970е), затем, спустя значительное время (в середине 1990х) – позднего, и лишь в начале 2000х начали появляться переводы ранних работ Бахтина.

Как пишут Белл и Гардинер в предисловии к своему сборнику «*Bakhtin and the Human Sciences*»: «влияние идей Бахтина остается в некоторой степени асимметричным и избирательным ... это связано с тем, что тексты Бахтина стали доступными для западной аудитории достаточно странным и случайным образом...».<sup>1</sup> Что же авторы подразумевают под этим «странным и случайным» способом ознакомления Западной аудитории с работами Бахтина? Прежде всего, порядок публикации переводных текстов работ мыслителя. В творчестве Бахтина исследователи на Западе выделяют три главных периода<sup>2</sup>: раннее творчество, в котором он опирался на феноменологию авторов, которые считали, что участие в языковом сообществе предполагает непосредственное участие в лингвистической деятельности (например, Г. Морсон и К. Эмерсон<sup>3</sup>); зрелый период, в

<sup>1</sup> *Gardiner M., Bell M. Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words* (Published in association with Theory, Culture & Society), SAGE Publications Ltd; 1. Edition (7. August 1998). 24 p.

<sup>2</sup> *Brandist C. The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics*. London and Sterling: Pluto Press, 2002. 229 p.

<sup>3</sup> *Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin: Creation of a prosaics*. Stanford University Press, 1990. 552 p.

котором он возвращается к концепции «воплощения», т.е. бытие частью языкового сообщества значит принятие общего воплощенного стиля; поздний период, результатами которого стали рассуждения о Гете и «хронотопе», также его работа о Рабле и кристаллизация концепции «воплощенного опыта».

Именно такое неравномерное представление привело в тому, что «Бахтинский проект», о котором сам мыслитель говорил, как о «всеобъемлющем и открытом», стали относить преимущественно к теории литературы, а в других дисциплинах использовали лишь отдельные аспекты или концепции.

Рассматривая ранние переводы Бахтина вне «теории литературы» необходимо отметить, что его изначально причислили к «новой волне» постструктуралистских и постмодернистских мыслителей. Это можно объяснить тем, что один из первых переводов Бахтина был представлен Юлией Кристевой<sup>1</sup>, которая как раз и являлась представителем данного направления. Несмотря на то, что это сделало идеи Бахтина достаточно известными в философских кругах, простое противопоставление модерна и постмодерна не соответствовало оригинальным концепциям Бахтина и не отображало сложный характер его отношения к постмодернистской мысли.

Другим аспектом, который выразил Майкл Холкист, один из переводчиков и популяризаторов идей Бахтина на Западе – «Бахтина нельзя назвать системным мыслителем... вполне очевидно, что многое из того, что было им написано не предназначалось для публикации... поэтому термины и концепции могли значительно отличаться друг от друга в разные периоды, но обозначать одни и те же феномены»<sup>2</sup>. Действительно, перевод философских концепций любого мыслителя уже представляет собой определенную степень интерпретации его идей для той исследовательской среды, в которой находятся реципиенты какого-либо научного наследия. Одним из самых востребованных и вместе с тем многократно переинтерпретированных понятий бахтинского корпуса идей явилось понятие «диалогичности», которое привело, в частности, к появлению теории «диалогического Я» (Dialogical Self Theory), впервые предложенной психологом Губертом Хермансом<sup>3</sup>. Самому понятию «Диалогического Я» довелось лечь в основу отдельного направления развития идей Бахтина, и удалось выйти за рамки фрагментарного использования отдельных концепций чтобы образовать настоящее проблемное поле, вокруг которого стали центрироваться и группироваться множество других идей и подходов.

<sup>1</sup> *Kristeva J.* Word, Dialogue and Novel [Le mot, le dialogue et le roman]. // *Sēmeiōtikē: Recherches pour une sémanalyse.* Paris: Éditions du Seuil. 1969. PP. 143-173

<sup>2</sup> *Holquist M., Liapunov V.* Art and answerability: Early philosophical essays. University of Texas Press. 1990. 216 p.

<sup>3</sup> *Hermans H. J.* 1996. Voicing the self: From information processing to dialogical interchange // *Psychological bulletin*, 1996. 119(1). 31.

Сциентизация гуманитарного знания дала необычные плоды: сначала исследователи искали закономерности и инварианты в области нарративов, дискурсов и смыслов, а затем, после того как маятник качнулся в сторону постструктурализма, стали утверждать произвольную и герменевтически неустойчивую нарративность и дискурсивность любого, в том числе естественно-научного, знания. Бахтин вначале был воспринят философией, главным образом, структуралистской и постструктуралистской направленности, но затем по мере схождения структурализма и постструктурализма с арены интерес к Бахтину стал все больше смещаться в смежные области различных социальных наук. Его идеи были представлены в ряду мыслителей русской «формальной школы», как, своего рода, квинтэссенция их изысканий. В таком прочтении идеи Бахтина были представлены в работе Юлии Кристевой «Слово, диалог и роман» в 1969 году<sup>1</sup>. Первоначальный запрос западных интеллектуалов на развитие ключевых идей М. Бахтина был отчетливо связан с гуманитарной мыслью. Именно в подобном прочтении идеи Бахтина закрепились в восприятии многих исследователей, притом, что с определенного момента времени вплоть до настоящего дня тематической областью значительного числа исследований, использующих бахтинский инструментарий, является не «Arts and Humanities», а «Social Studies».

Непосредственно историко-философские и более дескриптивные разборы идей Бахтина были распространены в 1980-х, к началу же 1990-х стали появляться более оригинальные трактовки его идей. Из сферы гуманитарной ассимиляции стоит упомянуть разработку категории «прозаика», на основе которой Г. Морсон и К. Эмерсон попытались описать вклад Бахтина в теорию гуманитарных наук<sup>2</sup>. Наиболее полно идеи мыслителя рассмотрены в современных тезаурусах, как, например, «Круг Бахтина» от Крейга К. Брандиста<sup>3</sup>. Такие концепты как «хронотоп», «полилог», «полифония», «смеховая культура» и многие другие оказались необыкновенно продуктивны и смыслоёмки для возможных интерпретаций в гуманитарных контекстах. Множественные рецепции идей Бахтина в ранний период переноса его наследия на западную почву характеризовались именно выраженным гуманитарным интересом. Однако очень скоро уникальный подход и терминология мыслителя дали возможность не только преодолеть междисциплинарные различия, но и значительно продвинуться в западной адаптации его идей от философии и филологии до психологии и социологии. Второй, более поздний период переноса идей Бахтина в западную мысль отличался выходом за пределы чистой филологии и философии и выходом за пределы «Arts and Humanities» в область «Social Studies».

Если говорить непосредственно о западной традиции освоения наследия М. Бахтина, то любопытным фактом является то, его идеи получили

<sup>1</sup> *Kristeva J. Word, Dialogue and Novel [Le mot, le dialogue et le roman]. // Sēmeiōtikē: Recherches pour une sémanalyse. Paris: Éditions du Seuil. 1969. PP. 143-173.*

<sup>2</sup> *Morson G. S., Emerson C. Mikhail Bakhtin: Creation of a prosaics. Stanford University Press, 1991. 552 p.*

<sup>3</sup> *Brandist C. The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics. London and Sterling: Pluto Press, 2020. 229 p.*



наибольшее развитие в психологии и социологии. Сегодня поиск статей с использованием категориального аппарата М. Бахтина или исследований, напрямую связанных с его наследием в значительной степени находится в тематических разделах «Social Studies»: в рубриках по психологии личности, социологии отношений, культурной психологии, кросс-культурным и этнокультурным исследованиям и пр. Как это ни парадоксально, у идей и понятий Бахтина гораздо больше применений в теоретических разработках на Западе, чем на его родине. Так активность обращения к его работам и идеям, например, в статьях на итальянском или на английском языках выше, чем в статьях на русском. При этом одной из важных отличительных черт интерпретации теории Бахтина в иноязычных исследованиях является их фрагментарная избирательно-точечная интерпретация. Это выражается в том, что зарубежным автором для построения собственной теории, как правило, избирается одно «бахтинское» понятие и оно ложится в основу для последующей эмпирической верификации. Не менее распространенной исследовательской практикой является выстраивание разветвленных цепочек, сформированных на основе западных интерпретаций, которые довольно далеко уходят от оригинала и образуют свою уникальную и плодотворную библиотеку применения Бахтинских концептов. Таким образом, формирование корпуса идей Бахтина в англоязычной исследовательской среде произошло не столько, благодаря комплексному рассмотрению его теории, сколько за счёт выборочной интерпретации и адаптации его наработок для подведения теорий к полевым исследованиям в области не столько гуманитарных (Arts and Humanities), сколько социальных наук (Social Studies). Одной из характерных особенностей западного бахтиноведения выступает прикладной запрос на концептуальное наследие мыслителя, а также то, что авторы, опирающиеся на каркас бахтинских концептов, шли от своего собственного по большей части практико- и проблемно-ориентированного интереса. Таким образом, идеи и подходы М. Бахтина оказались ёмкими и продуктивными для исследований, использующих в том числе эмпирический материал и количественные данные. В настоящей главе мы подробно рассмотрим ключевые и наиболее нетривиальные примеры рецепции бахтинской методологии, в которых наиболее ярко можно обнаружить перевод из области гуманитарного знания «Arts & Humanities» в область социально-прикладного знания «Social Studies». Вначале мы проанализируем понятие «социальной идентичности» и «диалогичности», и покажем те варианты рецепции данного понятия, которые способствовали его заимствованию и применению в современных англоязычных исследованиях. Далее мы обратимся к понятию «диалогического Я», реконструируя способы рецепции бахтинской методологии на пути освоения данного понятия. В заключительной части мы рассмотрим пути перевода бахтинского концептуального аппарата на примере целого ряда исследовательских областей социально-психологической направленности.

## **Часть 1. Понятие «социальной идентичности» и рецепция бахтинской методологии в область «Cultural Studies»**

Как мы уже писали выше англоязычные читатели получили возможность ознакомиться с идеями Бахтина ближе к 1960-м годам. Несмотря на то, что в 60-ых годах уже намечается некоторое ослабление бихевиористских и натуралистских подходов в изучении человека, доля их еще очень велика. До определенной степени таким положением объясняется тенденция интегрировать наследие Бахтина в такие отрасли знания, где есть место количественным данным, статистике и, в целом, эмпирически ориентированным методам. В свою очередь сама избирательность заимствования бахтинского наследия имела «фрактальный» эффект: раздробленность ассимиляции его идей была многократно воспроизведена в дифференцированном применении в различных областях знания. Поскольку поначалу концепции Бахтина черпали свое вдохновение в литературной теории, то ближайшим ареалом восприятия и воспроизводства бахтинской мысли была континентальная философия, которая в отличие от англо-американских истоков аналитической философии, мало влияла на современное развитие социальных наук.

Однако уже со второй половины 80-ых годов началась медленная, но верная интеграция бахтинского инструментария в область наук, имеющих более прикладное и практико-ориентированное содержание. Ближайшей областью применения бахтинского наследия стали социальные науки, изучающие культуру, психологию культур и социальную психологию, этнологические и этнографические дисциплины, иными словами, все те науки, которые имеют дело с человеком не как с абстракцией, а как с явлением эмпирической среды.

Самым непосредственным проявлением подобной тенденции в науках стало изменившееся отношение к изучению культур. Если ключевой методологией корпуса дисциплин, именуемых «Cultural Studies», была описательность с точки зрения субстанциальной природы культурных форм и значений, то с 80-ых годов явления культуры все больше толкуются, как частные проявления более глубоких и вместе с тем подвижных социальных процессов. Культура мыслится как продукт социальных взаимодействий, определенный символический код, в котором проявляются социальные отношения. Важным моментом этой трансформации является перевод рассмотрения культуры из статичной и субстанциальной в функциональный и реляционный форматы. Культура также рассматривается как сумма подвижных, и что самое важное, недолговечных отношений. Данные отношения текучи и гибки, они могут образовывать конгломерации, но распадаться впоследствии, чтобы вступить в новые отношения и привести к новым эффектам. Как раз в контексте этих методологических новшеств в изучении культур и социальных явлений в западной традиции открытие

Бахтинской мысли пришлось как нельзя кстати. Перевод работ Бахтина на английский язык и локальная апробация его концепций в философии и теории литературы совпало по времени со сдвигом парадигмы восприятия культуры и культурной идентичности. В 1983 году антрополог Клиффорд Гирц опубликовал книгу «Local Knowledge»<sup>1</sup>, которую впоследствии характеризовали как «разрыв границы между социальными и гуманитарными науками»<sup>2</sup>. В ней он обосновал переход от восприятия культуры как определенного и статичного набора норм и традиций к рассмотрению ее изменчивой социальной природы. Эта концепция была в дальнейшем дополнена и расширена в работах Нестора Гарсиа Канклини<sup>3</sup> по социальной теории, в частности о гибридных культурах и их взаимопроникновении

Концепции диалогичности Бахтина как теоретически, так и методологически идеально сочеталась с подобным восприятием культуры. Главным образом, истоки соответствия коренились в идеях десубстантивированной природы личности и Я. Согласно Бахтину Я всегда уже включено в диалог с другими и формируется, по сути, как результирующее различных диалоговых включений. Я проговаривается как множество ответов, фактически составляющих существо тех позиций, взглядов, ценностей и верований, которые мы склонны закладывать в предикативную часть личностной структуры Я. Личность нельзя взять из ниоткуда, из пустоты когитальной самодостаточности, как это подразумевалось в классической традиции картезианской философии. Ее нельзя почерпнуть и из божественной полноты благодати Творца, который самым актом творения дарует Я его личностное содержание. Последней версией фундировались многие метафизические теории Я, в основе которых лежало западное христианство. Напротив, в пост-метафизическом изводе личность собирается и складывается из многих живых коммуникаций и нарративов; личность – это тот рассказ о себе, который всегда уже ведется по запросу Другого, в поле его (Другого) заинтересованности и требовательности.

Важнейшим концептом, явившимся средоточием описанных явлений соединения явления социума и культуры, явилось понятие социальной идентичности<sup>4</sup>. Вокруг него стягивается мысль западных исследователей, открывших Бахтина не только как теоретика и философа, но, в первую очередь, как методолога. Именно анализ диалогической природы социального взаимодействия, был экстраполирован в область социальных наук. Таким образом, происходит «встраивание бахтинского метода в уже сложившийся исследовательский аппарат и исследовательскую

<sup>1</sup> Geertz C. Local knowledge: fact and law in comparative perspective // Local knowledge. Basic Books, 1983. 256 p.

<sup>2</sup> Ortner S. B. Fieldwork in the postcommunity // Anthropology and Humanism 1997. № 22.1. P. 61-80.

<sup>3</sup> Canclini N. G.. The Hybrid: A Conversation with Margarita Zires, Raymundo Mier, and Mabel Piccini // The postmodernism debate in Latin America. Duke University Press, 1995. P. 77-92.

<sup>4</sup> Определение социальной идентичности принадлежит Генри Тэддфелу, однако было многократно расширено и дополнено многими другими авторами.

проблематику»<sup>1</sup>. В период, когда Бахтин проникает на западную почву, в науках о человеке ведется активный поиск логики и технологии взаимодействия между индивидом и социумом, индивидом и культурой, индивидом и средой. При этом важнейшими итогами предшествующих исследовательских интервенций являлся отказ от различных версий картезианской парадигмы, где субъект не имеет ничего общего со средой, равно как пересмотр различных структуралистских, в том числе, марксистских подходов, где речь идет о полной редуцируемости человека в среду. Интеграция бахтинской методологии в область социальных наук оказалась в этот момент на редкость своевременной, в первую очередь, благодаря пристальному вниманию к понятию социальной идентичности. Различные смысловые и методологические модальности бахтинского концепта диалогичности, как нельзя лучше, фундировали сначала теоретическую, а потом и практическую основу анализа человеческой идентичности.

Понятие идентичности означает набор существенных и автореферативных («автопредикативных», если воспользоваться термином В.Н. Романова, крупного российского историка и теоретика культур<sup>2</sup>) характеристик личности, которые не только позволяют осуществить внешнюю идентификацию, выполненную на любом уровне заданности (этнической, языковой, религиозной и пр.), но, в первую очередь, выполнить внутреннюю идентификацию Я, как опознаваемого, удерживаемого, и, определимого в серии конкретизированных содержательных предикаций. Если по поводу первой характеристики в истории тематизации субъекта и личности не было больших разночтений, то определение внутренней структуры традиционно подвергалось значительным переопределениям. Основным, уходящим вглубь философских споров, был вопрос о том, является наше Я субстанциальным или чисто функциональным. Надо отметить, что само появление понятия социальной идентичности Я уже по определению подразумевает отказ от картезианской парадигмы и введение концепта Другого. Согласно бахтинской логике чувство идентичности гибко отделяет человека от среды, сохраняя, между тем, со средой подвижную общность. Человек фактически задается самой этой операцией отделения и удержания. Поэтому человек есть единица, невозможная вне множества других единиц.

То, как формируется чувство идентичности, каковы символические истоки возникновения отдельного Я становится главной темой исследования целой плеяды ярких и влиятельных теоретиков культурной и социальной психологии (cultural psychology, social psychology) Запада – Яана Валсинера, Хуберта Херманса, Гарри Кемпена, Ренс ван Луна, Дебры Скиннер, Дороти Холланд и др. Такие авторы как Валсинер, Херманс, Кемпен и Лун стоят у

<sup>1</sup> Ушакин С. Вне находимости: Бахтин как чужое свое // Новое литературное обозрение. 2006. №79. С. 73-85.

<sup>2</sup> Романов В.Н. Исповедь научного работника, или Утешение методологией // Три подхода к изучению культуры. М.: Из-во МГУ, 1997. 128 с.

истоков применения или внедрения бахтинской методологии в поле экспериментального знания *Social Studies*, вопреки т.н. *Desk Based Studies* («кабинетное знание»), в рамках которого Бахтина в основном воспринимают на родине. Вместе с тем, Херманс, Кемпен и др. предложили использовать количественные методы оценки: опросы, психометрические методы, кластерный анализ, многомерное масштабирование и др. на основе доверия и принятия той концепции Я, которая была предложена Бахтиным (Hermans & Kempen, 1993; 1995). Отталкиваясь от бахтинской концепции диалогичности, упомянутые выше авторы, выдвинули идеи возможности экспериментальной верификации динамической природы личности, которая складывается из многообразия т.н. Я-позиций, каждая из которых является ответом и «репликой» на вызовы, вопросы и ожидания других Я. Поскольку Я «осциллирует» между многими голосами, которые подчас исключают или отрицают друг друга, то единственный способ сохранения самой конструкции Я заключается в установлении «диалога» между различными голосами Я. Фактически Я и есть этот диалог. У Бахтина голоса Я-позиций актуализируются как участники художественного нарратива (романа), которые, будучи носителями определенных реплик, воплощают позиции принятия или отторжения, согласия или несогласия, следования или противодействия. Херманс, Валсинер и др. отчуждают, описанную Бахтиным механику формирования литературного героя, и полностью переносят ее в социальный контекст, указывая, что успешная экстраполяция в эмпирическую среду означает допустимость эмпирической разработки данного феномена. Отсюда построение процедур количественных оценок и количественных исследований, в которых, например, анализируются ансамбли автопредикаций и персонифицированных позиций клиентов. Ключевым для подобного анализа является сопоставление внутренних и внешних позиций. Для Херманса такое сопоставление подразумевает количественное измерение, в частности, шкалирование, применение матричных построений или создание двумерного графика факторов, по кривой которого можно увидеть как меняются закономерности попарных влияний внешних и внутренних позиций друг на друга. Двукратный график предоставляет наглядную и, что важно, количественно измеримую визуальную карту отношений между внутренними и внешними параметрами. Применение графика обусловлено потребностью симультанного сопоставления внутренних и внешних позиций и отбора в ходе скользящих предпочтений наиболее доминирующих моделей<sup>1</sup>. Разработанный на основе бахтинского концепта диалогичности метод Херманса и Кемпена позиционировался как позволяющий заниматься глубинным изучением структуры личности. Для реализации серии подобных исследований авторы использовали различные графические и измерительные шкалы, в частности, т.н. двухветкорный анализ главных компонентов. Для этого на двух графиках

<sup>1</sup> *Hermans H. J.* 1996. Voicing the self: From information processing to dialogical interchange // *Psychological bulletin*, 1996. 119(1), 31.

осуществляется обзор организации внутренних и внешних позиций, а затем отмечаются и откладываются частотные зависимости на осях X и Y. Как видим, такой подход имеет больше общности с количественной методологией, чем с качественной, однако концептуальная основа данного подхода фундирована бахтинской идейной рамкой и представляет себя, скорее, в качестве способа экспериментального подтверждения его теоретических концептуализаций.

### **1.1. Диалогичность как условие социальности**

Не менее важным понятием, успешно вписавшемся в западный дискурс социальных наук является понятие «диалогичности» (также «диалогизма»). Трактовка идентичности по Бахтину предполагает социокультурный аспект, поскольку идентичность возникает как результат принятия определенных над-индивидуальных и транс-персональных ценностей. Анализ комплекса всего многообразия внешних факторов, которые прямо или косвенно определяют поведение человека, фактически позволяет перевести разговор о Я из сугубо философской или умозрительной области в социально-прикладную. При этом в бахтинской традиции человек, скорее, сам конструирует социальный мир, что вовсе не означает возврата к идее трансцендентального субъекта. Смысловая и символическая реальность не является продуктом, порожденным некой капсулированной инстанцией Я. Ни Я, ни социум не являются субстанциально замкнутыми структурами, но возникают как результат взаимного созидания, и которые приходится мыслить как равно исходные. Однако, уже после момента сотворения, формирующаяся идентичность осуществляет выбор отождествления с социальной реальностью и ее конкретными и разнообразными проявлениями. Выбор определенных социальных групп, к которым можно примкнуть, ценностей, которые хочется разделить, культурных норм, которые интериоризируются и присваиваются, все это происходит в дифференцированных актах распознавания внешнего и причисления к нему. В этом и проявляется диалогичность – путем отнесения себя к какой-либо смысловой реальности. Человек формирует стойкое тождество, тем самым отрицая то, что таким тождеством не является – т.е. противопоставляет себя ему. Следовательно, идентичность формируется через различие. Следует вначале распознать нечто, отличное от Я, нечто внешнее, и затем закрепить свое разделение, свою границу. Важно понимать, что при такой процедуре у идентичности нет внутреннего объема, она просто отделяет то, что является идентичностью, от всего того, чем не является. Идентичность формируется через разделительные фигуры Я и не-Я и конфигурируется в актах отличия от внешних условий.

Такая интерпретация бахтинской идеи диалогичности показалась целому ряду западных психологов и социологов очень точно отражающей процесс формирования социального Я. У Валсинера, Скиннер, Холланд и др.

исследователей диалогичность (диалогизм) рассматривается как описание процесса формирования Я, которое начинает происходить в детстве и происходит на протяжении всей жизни, когда мы сталкиваемся с новыми формами Других Я<sup>1</sup>. Социальное взаимодействие ребенка проходит через медиацию Других, сформированных Я, которые выступают внешними источниками рефлексии для ребенка, который еще не прошел процесс отождествления с ценностным миром<sup>2</sup>.

Когда названные авторы говорят о социальной форме индивидуации, то рассматривают ее с позиции диалогичности, что значит – удовлетворенной потребности в формировании и осознании собственных границ. Однако это не является конечной точкой, наоборот, началом полноценной рефлексии, которая поддерживает бесконечный процесс актуализации собственных границ. Подобная трактовка, действительно, соответствует сути бахтинского диалога – процесса постоянного определения смыслов, который не может быть завершен. Статичность чужда этому процессу, поэтому и идентификация рассматривается как нечто сиюминутное, то что существует в такой форме только сейчас, в данный момент, но было другим в прошлом и изменится в будущем. «Все внутреннее не довлеет себе, повернуто вовне, диалогизовано, каждое внутреннее переживание оказывается на границе, встречается с другим, и в этой напряженной встрече – вся его сущность».<sup>3</sup> Также о социальной идентичности говорят Херманс или Валсинер – идентичность не цементируется в пожизненном приобретении, но является весьма неустойчивым и подвижным образованием, она каждое мгновение пересобирается заново. Социальная природа идентичности проявляется в том, что мы всегда находимся «на границе» собственного разделения, в точке соприкосновения с Другим и отделения Я от не-Я. Диалогический подход подразумевает, что процесс отождествления с ценностным миром происходит постоянно, а не является статическим выбором определенных параметров. Социальное взаимодействие способствует определенной диффузии индивидуальностей, который необходимо компенсировать собственным восприятием или модификацией самого Я. «Быть – значит быть для другого и через него – для себя. У человека нет внутренней суверенной территории, он весь и всегда на границе, смотря внутрь себя, он смотрит в глаза другому или глазами другого».<sup>4</sup> Это позволяет воссоздавать Другое Я внутри своего Я и вести с ним диалог, формируя то, что Бахтин называл Другой в себе. Понятия позиционности и сконфигурированных миров происходят из расширений концепции Бахтина для антропологических исследований, для изучения того,

<sup>1</sup> Skinner D., Valsiner J., Holland D. Discerning the dialogical self: A theoretical and methodological examination of a Nepali adolescent's narrative // Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research, 2001. Vol. 2. №. 3.

<sup>2</sup> Valsiner J. Scaffolding within the structure of dialogical self: Hierarchical dynamics of semiotic mediation // New ideas in Psychology. 2005. №23.3. P. 197-206.

<sup>3</sup> Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества / Сост. С. Г. Бочаров, примеч. С. С. Аверинцев и С. Г. Бочаров. М.: Искусство, 1979. 423 с.

<sup>4</sup> Та же.

как внутри и вопреки культуральной активности формируются идентичность и агентность<sup>1</sup>.

Валсинер описывает сконфигурированные миры как «исторические и социальные феномены, в которые входят или рекрутируются индивиды, и которые производятся и развиваются внутри и посредством практик, осуществляемых их участниками. Сконфигурированные миры не являются разновидностью культуральных логик, описанных в прежних антропологиях, но представляют собой ограниченные, конвенционализированные деятельности, присущие специфическим историческим периодам и территориям. Они населены определенными социальными типами, которые обитают в особых позициях и выполняют действия обусловленные, своего рода, культуральной эйдетичностью. Эти социальные типы обладают голосами в бахтинском смысле, и различными по власти и статусу позициями. Самопонимание или идентичности, формируются внутри различных сконфигурированных миров, и каждая идентичность развивается диалогически, через непрерывное соучастие акторов, населяющих эти миры. Таким образом, голоса этих акторов становятся частью личного сознания, субъективности и внутренней речи, материалом, который Я может различным образом оркестровать и экстернализовать, чтобы позиционировать себя в сконфигурированном мире».<sup>2</sup>

Таким образом, адаптация идей диалогизма в западной традиции социальных наук подразумевает принятие изменчивой природы социальной идентичности и того, что изменения не являются нежелательными, а, наоборот, приветствуются как фактор и резерв внутренней трансформации. В то же время, большинство людей воспринимают идентичность как нечто стабильное и неизменное и делают ее своеобразным «якорем» самосознания, тем самым лишая себя потенциала развития. Эта особенность, как определенный внутриличностный конфликт, была в свою очередь подмечена и адаптирована целой плеядой западных психологов, что привело к созданию новых направлений и теорий в психологии (см. теорию валюации и теорию самоконфронтации Х. Херманса), а также расширению понимания того, как устроено человеческое восприятие, в частности, как человек воспринимает искусство<sup>3</sup>, а также культурно-исторический контекст<sup>4</sup>. Эти и другие исследователи уделили немалое внимание психологическим аспектам соотношения частных и консервативных черт идентичности и ее существенной нестабильности. Если сам Бахтин не придавал данной теме непосредственно психологического звучания, то в некоторых разделах

<sup>1</sup> Holland J., Ramazanoglu, C., Sharpe, S., Thomson, R. The male in the head // The male in the head: Young people, heterosexuality and power. The Tufnel Press. London, 1998. P. 171-191.

<sup>2</sup> Skinner D., Valsiner J., Holland D. Discerning the dialogical self: A theoretical and methodological examination of a Nepali adolescent's narrative // Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 2001. Vol. 2. №. 3.

<sup>3</sup> Holquist M., Liapunov V. Art and answerability: Early philosophical essays. University of Texas Press, 1990. 216 p.

<sup>4</sup> Holland D., Lave J. History in person // Enduring Struggles: Contentious practice, intimate identities. SAR PR., New York, 2001. P. 1-32.



западного бахтиноведения, вновь подпадающих под дисциплинарные рамки *Social studies*, ей была придана отчетливо психологическая интерпретация.

## 1.2. Граница как условие социальной идентичности

Еще одним важнейшим и определяющим явлением социальной идентичности является понятие «границы». Коль скоро мы говорим, об идентичности, то заданность границы необходима. Личность, составленная из многих коммуницирующих нарративов и Я-позиций, тем не менее, конституируется своим отделением от среды и выделением из мира других. В новом восприятии динамической и гибридной социальной среды понятие «границы» стало особенно важным и приобрело некоторые новые оттенки, которые по умолчанию не встречаются в бахтинских текстах. В реинтерпретации бахтинской теории Я именно границы стали инструментами классификации идентичностей и основой образования Я как социальной единицы<sup>1</sup>.

Вопрос состоит в том, как формируется осознание этой границы? Является ли она неотъемлемой частью и условием самосознания или формируется в процессе развития под влиянием внешних и внутренних факторов? Можно предположить, что внутренняя тождественность сознания уже подразумевает это различие – мы осознаем свое Я и не-Я, то есть Другое. Вместе с тем, указанное разделение (идентичность) не является постоянным, оно меняется в ответ на внутренние/внешние обстоятельства, поэтому оно также обусловлено социальным взаимодействием. Ведь именно в процессе социального взаимодействия, т.е. в противостояниях границам Других Я, формируется различие себя и не-себя, а также нахождение схожести своего Я и Других Я или схожестей Других Я между собой.

По выражению Вальсинера, эта «граница» – не статическая стена, которая отделяет одни культурные категории от других, наоборот это «... обширная мембрана – пограничная зона, которую можно пересечь при определенных условиях»<sup>2</sup>. В рамках диалогической теории Бахтина именно границы разделяют наш опыт на внутренний и внешний, но при этом осознаваемые нами различия накладываются друг на друга, когда мы интернализируем другие Я, т.е. «находящихся вне» в терминологии Бахтина<sup>3</sup>.

В диалогической традиции дискурсивные практики создают, поддерживают и разрушают границы, создавая фактически среду и даже целый мир пребывания человека. И эти практики состоят именно в пересечении, уклонении или укреплении границ, которые, по сути, являются

<sup>1</sup> Boesch E. E. Cultural psychology in action-theoretical perspective // *Discovering cultural psychology: A profile and selected readings of Ernest E. Boesch*. Information Age Publishing, 2007. P. 153-165.

<sup>2</sup> Valsiner J. Cultural Psychology Today: Innovations and Oversights // *Culture & Psychology*, 2009. Volume 15, №1, P. 5-39.

<sup>3</sup> Haye A., González R. Dialogic borders: Interculturality from Vološinov and Bakhtin // *Theory & Psychology*, 2020. <https://doi.org/10.1177/0959354320968635>

зонами столкновения множества социокультурных зон, где каждая зона сконфигурирована собственными законами устройства мира.

Следовательно, бахтинское понятие диалога вполне может быть экстраполировано в область социальных исследований, в особенности тех, где рабочим является понятие «дискурса». Социологи, работающие с этим понятием, придают ему расширительное толкование и полагают, что социальная среда формируется особым смысловым измерением дискурсов. Не последнюю роль в этом процессе играет конкурирующий характер столкновения и вытеснения дискурсов. В свою очередь, Бахтин утверждает, что историческая логика развития человека приводит к тому, что в каждый выбранный момент времени будет не один, а множество конкурирующих дискурсов. Таким образом, любой социальный дискурс по умолчанию является открытым и незавершенным и у него нет возможности стать интегративным «метадискурсом». Поэтому современное состояние социальной среды последователи Бахтина, в частности, Вальсинер или Херманс описывают как «многоголосие», что значит не только присутствие множественности культур, но и их постоянное социальное взаимодействие, диалог и взаимопроникновение. Многоголосие не ограничено территориально (пространство) и существует как на локальном, региональном, так и на глобальном уровне. При этом оно также не ограничено временными параметрами, то есть оно существовало во всех культурных контекстах ранее и будет существовать и в дальнейшем<sup>1</sup>.

Ключевой характеристикой, которую внесла диалогическая теория Бахтина в западный корпус теорий социальной идентичности стал инвертированный подход к рассмотрению дискурса. Этот подход подразумевает, что вместо традиционного изучения влияния групповой идентичности на индивидуальную, рассматриваются процессы, которые привели к разделению на отдельные группы. Таким образом, первостепенен не эффект консолидации и конвергенции группы, ее наполнение и расширение по принципу сходств и подобий, а на то, что составляет их границу, дивергенцию, аспекты и параметры, отличающие от других. Как выразились Ларрайн и Хайэ «Культурные границы существуют еще до того, как была определена конфигурация ... членов группы и их отношения к другим. Если в обществе развивается дифференциация ... двух групп, то это происходит не из-за групповой идентичности их субъектов, а из-за силы или непроницаемости границ, которые общество культивирует между субъектами и внутри них».<sup>2</sup> В диалогической теории культурные различия являются результатом процесса формирования социальной идентичности и экстернализации восприятия существующих границ.

Важно понимать при этом, что, как полагает ряд исследователей, занятых рецепцией бахтинских идей в социальные контексты, граница

<sup>1</sup> Valsiner J. *Between groups and individuals // The individual subject and scientific psychology*. Springer, Boston, 1986. MA. P. 113-151.

<sup>2</sup> Larrain A., Hays, A. *A dialogical conception of concepts // Theory & Psychology*, 2014. № 24(4). P.459-478.

формируется как стык или пересечение двух и более культур, кодов, нарративов и пр. Граница образуется такой встречей, в которой инерция распространения каждой культуры в качестве всеобъемлюще безграничной затухает или приостанавливается, поскольку сталкивается со встречной силой другой культуры. Также происходит с нарративами и определенными дискурсивными средами.

Тематизация понятия «границы» позволила многим западным исследователям, ориентированным на бахтинское наследие, существенно экстраполировать бахтинскую методологию на целый ряд прикладных областей знания, таких как этнография,<sup>1</sup> гендерные исследования, культурная психология<sup>2</sup> и др.

### **1.3. Теория «Диалогического Я» Х. Херманса и теория интернализации Я. Вальсинера**

Одними из самых показательных теорий, который смогли развиться благодаря адаптации концепции диалогизма Бахтина, а также такого его понятия как разноречие голосов стали Теория Диалогического Я Херманса и Теория интернализации Вальсинера.

Опираясь на Я-концепцию Джеймса, дополненную полифонической метафорой Бахтина, уже упоминаемый выше Херманс обосновал концепцию, в которой «Я» реагирует на темпоральные и ситуационные изменения, занимая различные позиции.<sup>3</sup> Следовательно, Херманс рассматривает «Я» в качестве динамического множества относительно автономных Я-позиций, которые значительно отличаются друг от друга, вплоть до противоположности.<sup>4</sup>

В своем прочтении дуальной пары «единство/множество» он опирался на идеи Вильяма Штерна в направлении критического персонализма, который описал это явление как *unitas multiplex* (множественное единство).<sup>5</sup> Между Я-позициями формируются диалогические отношения, поскольку у каждой из них есть «голос», а также своя история и виденье конкретного опыта или ситуации. Посредством этих голосов позиции взаимодействуют между собой – соглашаются или спорят, задают вопросы и находят на них ответы, тем самым формируя сложную нарративную структуру диалогического «Я». Плодотворными концептуализациями, которые Херманс заимствует у Бахтина являются время и пространство, которые представляют собой

<sup>1</sup> Skinner D., Valsiner J., Holland D. Discerning the dialogical self: A theoretical and methodological examination of a Nepali adolescent's narrative // Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 2001. Vol. 2. № 3.

<sup>2</sup> Valsiner, J. Cultural Psychology Today: Innovations and Oversights // Culture & Psychology, 2009. Volume 15, №1, P. 5-39.

<sup>3</sup> Hermans H. J., Kempen H. J., Van Loon R. J. The dialogical self: Beyond individualism and rationalism // American psychologist, 1992. №47 (1). P. 23-33.

<sup>4</sup> Hermans H. J. Voicing the self: From information processing to dialogical interchange // Psychological bulletin, 1996. 119(1), 31.

<sup>5</sup> Lee N., Harré R. William Stern and discursive psychology // New Ideas in Psychology, 2010. №28(2). P.151-158.

существенно важные характеристики проявления диалогического «Я». При этом если временные характеристики сознания активно рассматривались в рамках континентальной философской традиции в контексте нарративного подхода, то акцент на пространственном измерении сознания является непосредственной находкой Херманса. Обычно нарративная структура диалогического «Я» мыслится как связанная с временными характеристиками, ведь течение времени является неотъемлемой частью любого нарратива. Херманс, в свою очередь, связывает понятие нарратива с понятиями «позиция» и «позиционирование», трактуя их как альтернативу традиционному понятию «социальной роли». При этом он использует понятие динамического пространственного взаимодействия, при котором происходит смена Я-позиций. Для формирования позиции требуется, своего рода, ландшафт, протяженность, в которых формируется связность с другими позициями, и в которой происходит подтверждающее взаимоудержание позиции или доукомплектовывающее ее противостояние с прочими. В обоих случаях, согласно методологии Херманса, возможно снятие количественных замеров, и статистический анализ, в подготовке которых могут использоваться такие инструменты как анкетирование, проведение проблемных интервью, формирование фокус-групп и пр. Сам Бахтин выражал это взаимодействие посредством идеи многоголосия пространственного повествования, в котором голоса являются скорее разнородными, чем единообразными и скорее противоборствующими, чем идентичными. Следовательно, они звучат не в унисон, а в полифонии. В рамках этого взаимодействия голоса общаются и спорят друг с другом. Эти персонажи обычно являются частью нашего «внешнего» мира, но могут также возникать в нашем «внутреннем» мире воображения. Практически все эти идеи сохраняются в подходе Херманса и подобных ему, но плавно перетекают из умозрительной теории в эмпирические исследования<sup>1</sup>.

В частности, у ряда исследователей рассмотрение Я как «множественности Я-позиций в воображаемом ландшафте себя»<sup>2</sup> стало возможным благодаря разработке ряда эвристических моделей для определения позиционных сдвигов, в частности, дискурсивных практик, понимаемых обычно как интервью, анализ фокус-групп или психотерапевтический диалог, и способных выявить определенные Я-позиции.<sup>3</sup> В последнее время эти обусловленные Я-позиции, именуемые по большей части квази-личностями<sup>4</sup> становятся предметом психологических исследований. Например, речь идет о том, что квази-личности определяются в процессе психотерапевтического разговора и в результате особой

<sup>1</sup> *Verhofstadt-Denève, L. M. F.* Action-and drama-techniques with adolescent victims of violence a developmental therapeutic model // *International journal of adolescent medicine and health*, 1999. № 11(3-4). P. 351-368.

<sup>2</sup> *Hermans H. J.* Voicing the self: From information processing to dialogical interchange // *Psychological bulletin*, 1996. 119(1), 31.

<sup>3</sup> *Whittaker L., Gillespie A.* 2013. Social networking sites: Mediating the self and its communities // *Journal of community & applied social psychology*, 2013. № 23(6). P. 492-504

<sup>4</sup> *Hermans H. J., Gieser, T.* Introductory chapter: History, main tenets and core concepts of dialogical self-theory // *Handbook of dialogical self-theory*. Cambridge University Press, Cambridge, 2012. P. 1-22.

терапевтической техники. Внутри этих практик концепты, заимствованные из бахтинской методологии планомерно перерастают в более привычные для узкоспециализированных научных контекстов понятия и инструменты, но не утрачивают связь с изначальным смысловым полем. Например, квазиличности определяются не только как позиции и роли,<sup>1</sup> но как различные голоса, формирующие полифонию и глубинную диалоговость и социального пространства.

Еще одна теория, которая активно задействует концепции Бахтина, это теория интернализации, разработанная Ж. Вальсинером, крупным современным специалистом по теории человеческого развития, эмерджентизма в системах различного уровня, культурной психологии и диалогическим процессам. Его подход, разветвленный и в значительной степени междисциплинарный, использует бахтинское видение формирования идентичности и агентности внутри культуральной активности. Ключевыми понятиями его теории являются диалоговость и сконфигурированные миры, которые исходят из антропологических исследований Бахтина. Как и многие другие теории, содержащие идеи Бахтина, теория интернализации является междисциплинарной, берущей истоки из семиотической психологии и персонологии<sup>2</sup>. Особенностью сконфигурированных миров является то, что они не являются разновидностью того, что Вальсинер называет «культуральными логиками», а скорее обособленными сферами социальной активности, ограниченные историческими, культурными и социальными процессами<sup>3</sup>. В связи с этим, несмотря на свою природу, они могут проявлять определенную территориальность, то есть присутствовать в пространстве исторического и культурного взаимодействия. Согласно Вальсинеру, сконфигурированные миры создаются посредством социальных практик и их участников, каждый из которых выполняет свойственный ему набор действий. Взаимодействие этих социальных типов иерархично в диалогическом понимании, т.е. они обладают разно-мощными голосами и различаются по статусу и полномочиям. Социальная идентичность конфигурируется одновременно с конфигурированием мира, для чего необходим диалог и диалоговое взаимодействие с прочими участниками. Следовательно, каждая идентичность несет в себе отголосок и «взвесь» того сконфигурированного мира и его обитателей, с которыми она взаимодействовала в процессе формирования и именно синтез этих отголосков и впечатков образует рисунок экстернализации и репрезентации от имени определенного мира.

Все подобные концептуализации быстро выходят в работах Вальсинера из-под власти умозрительно-теоретических рефлексий и переходят под юрисдикцию в той или иной степени экспериментального

<sup>1</sup> *Hermans H. J., Gieser T.* 2012. Introductory chapter: History, main tenets and core concepts of dialogical self-theory // *Handbook of dialogical self-theory*, P. 1-22.

<sup>2</sup> *Valsiner J.* 1998. *The guided mind: A sociogenetic approach to personality*. Harvard University Press, 1998. 480 p.

<sup>3</sup> *Holland J., Ramazanoglu, C., Sharpe, S., Thomson, R.* *The male in the head // The male in the head: Young people, heterosexuality and power*, 1998. P. 171-191.

знания. В частности, Вальсинер прибегает к языку социальной и культурной психологии, и часто пользуется наглядным материалом – например, анализом речевых практик представителей различных этнических групп, этнометодологическими и этнографическими данными и пр. В части разработки собственной теории он разделяет психологические феномены по их внутреннему и внешнему проявлению, где к внутреннему относятся субъективные процессы сознания, а к внешним – прямая интеракция с другими в процессе экстернализации сознания. Человек образован двумя этими процессами, но если первое, индивидуальной-приватное измерение, как правило, очевидно, то обращенность сознания вовне, во включенный диалог с другими требует дополнительных уточнений. Однако как бы то ни было, все эти размышления и разработки у Вальсинера активно подкрепляются данными «полевых» исследований.

Вальсинер рассматривает миры внутренней психической жизни и внешней социализации отдельно друг от друга в инклюзивном разделении<sup>1</sup>. Подобное разделение позволяет изучать взаимодействия между отдельными частями, но не нарушая единства системы. Личное переживание человека является основой человеческой социальности, но человек способен выйти за пределы непосредственного социального контекста путем семиотического опосредования. Таким образом, личность человека формируется за счет двунаправленных отношений человек-мир, а источником формирования новых психологических феноменов является как раз место между внутренней и внешними бесконечностями. Карта миров, составляет бесконечность границ, ведь человек в процессе развития движется ко все больше отдаляющимся горизонтам психики. Именно понимание обоих миров не как четко определенных «сосудов», а как бесконечностей, разделенных границами, адаптирует концепцию диалогичности и позволяет изучать человека, социальный мир и взаимодействия между ними как единое целое. Психологические феномены возникают на бесконечной границе внешнего и внутреннего, но Вальсинер также акцентирует внимание на то, что сознание одновременно находится в прошлом и будущем<sup>2</sup>. Таким образом, многие ученые теории интернализации рассматривают формирование идентичности в четырех парных проекциях – времени (прошлое/будущее) и пространства (внешнее/внутреннее)<sup>3</sup>. Процесс постоянной адаптации происходит на пересечении социальных неопределенностей (внутренне/внешнее) и неопределенностей времени (прошлое/будущее).

В дополнение к этим теориям и подходам модель интернализации развивается в ряде социальных исследований как ключевое понятие взаимодействия индивида и внешней среды. Для ряда психологических и социально-психологических дисциплин важной трактовкой личности является указание на то, что личность может занимать несколько основных и

<sup>1</sup> Valsiner J. Ibid

<sup>2</sup> Valsiner J. Culture in minds and societies: Foundations of cultural psychology. SAGE Publications India, 2007. 434 p.

<sup>3</sup> Valsiner J. The guided mind: A sociogenetic approach to personality. Harvard University Press, 1998. 480 p.

вторичных ролей в зависимости от социального контекста. При этом возможности личности самостоятельно определять позицию своего участия относятся не только к социальной (внешней), но и к психологической (внутренней) сфере. Человек способен сохранять фрагменты интернализированных материалов внешнего мира и подстраивать свою систему оценок под обновляющиеся данные, поступающие извне. Таким образом, система интернализации / экстернализации позволяет говорить о том, что позиция человека относительна – он может чередовать различные роли, конфигурировать разные автопредикации, как долговременные, так и более кратковременные и ситуативные, центральные и вторичные. Их можно по-разному группировать и классифицировать, в зависимости от критерия и основания деления. Инвариантным остается только принцип присвоения и отчуждения подвижных взаимодействий с внешним миром. Механизм регуляций взаимодействия с миром как раз и происходит при участии границы. Это позволяет поддерживать уровень социальной активности без снижения осознанной включенности. Интересно отметить, что сочетания концепции сконфигурированных миров с идеями Бахтина позволяет создать насыщенные теории того, как человек воссоздает внешние позиции и роли у себя в сознании для решения различных психологических задач, таких как саморефлексия, моральная оценка и решение насущных проблем<sup>1</sup>.

Таким образом, согласно большинству упомянутых выше авторов изучение идентичности следует проводить в теоретическом поле, но подтверждать практико-ориентированными данными прямых наблюдений. К сожалению, многие концептуальные схемы исследователей, опирающиеся на наследие Бахтина и других апологетов «диалога» созданы в рамках чистых теорий которые недооценивают важность наглядных эмпирических подтверждений. Подобная адаптация бахтинских понятий имеет ряд ограничений, которые необходимо учитывать и по возможности преодолевать. Это ни в коем случае не значит, что добротная и необходимая для креативного исследования теория, должна быть отброшена или растворена в научно-прикладных изысканиях, но она должна быть обстоятельно укреплена соответствующим эмпирическим материалом, который при желании может быть обнаружен в избытке<sup>2</sup>.

## **Часть 2. Понятие «Диалогического «Я» и его рецепция в социальной психологии**

Социальное взаимодействие человека с другими людьми всегда было одним из важнейших направлений развития психологии. В классической трактовке взаимодействий индивида с группой тщательно изучалось внешнее

<sup>1</sup> Skinner D., Valsiner J., Holland D. Discerning the dialogical self: A theoretical and methodological examination of a Nepali adolescent's narrative // Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research, 2001. Vol. 2. № 3.

<sup>2</sup> Valsiner J. Between groups and individuals // The individual subject and scientific psychology. Springer, Boston, 1986. MA. P. 113-151.

влияние и взаимодействие, а именно то, как люди осуществляют социальное взаимодействие в группе<sup>1</sup>. В рамках этого направления психологи перестали воспринимать социум лишь как внешний контекст, определенную среду, с которой взаимодействует сознание, а обратили внимание на то, как культурные явления будут отражены во внутреннем «Я».<sup>2</sup> В процессе рассмотрения процесса отождествления с внешними культурными и социальными категориями становится понятно, что они оказывают значительное влияние на функционирование психологического аппарата. Во многом именно, развитие данных идей поспособствовало появлению теории «диалогического Я» и оказало влияние на мысль Херманса и его последователей. «Диалогическое Я» это комплексное понятие, сложность которого проявляется уже в особенностях его происхождения. Эта концепция расположена на стыке двух теоретических традиций – прагматизма и диалогизма, в которых работали американский психолог Уильям Джеймс и русский философ-литературовед Михаил Бахтин, соответственно. Именно их идеи, несмотря на различия в исходных дисциплинах, привели в свое время ряд исследователей, в частности, одного из крупнейших, Г. Херманса, к описанию диалогической структуры Я. Опираясь на Я-концепцию Джеймса, дополненную полифонической метафорой Бахтина, Херманс обосновал теорию, в которой «Я» реагирует на темпоральные и ситуационные изменения, занимая различные позиции<sup>3</sup>. Херманс рассматривает «Я» в качестве динамического множества относительно автономных Я-позиций, которые значительно отличаются друг от друга, вплоть до противоположности<sup>4</sup>. В данном подходе «Я» мыслится как принципиально динамическая и функциональная величина, принципиально внесубстанциального происхождения. Если проследить философские и общетеоретические истоки данного подхода, то ближайшими будут те трактовки, которые последовательно отказываются от картезианской традиции когитальной замкнутости и самодостаточности субъекта. Постклассическая традиция осмысления природы субъекта и личности все больше обращалась в сторону глубинной укорененности Я в ближайшие для него области, будь то бытийные в феноменологической традиции или социально-символические в культурологической традиции изучения человека. Что касается непосредственно Херманса, то в своем прочтении идеи дуальности единство/множество он опирался на идеи критического персонализма (В. Штерн). Он описал идею дуальности как «множественное

<sup>1</sup> Tolman D.L., Miller M.B. Interpretive and participatory research methods: moving toward subjectivities // In D.L. Tolman & M.B. Miller / From subjects to subjectivities: A handbook of interpretive and participatory methods. New York: New York University Press, 2001.

<sup>2</sup> Hermans H.J.M. The dialogical self. Between exchange and power // H.J.M. Hermans, G. Dimaggio (eds.) / The Dialogical Self in Psychotherapy. New York: Brunner & Routledge, 2004. PP. 13-28.

<sup>3</sup> Ibid. PP. 134-159.

<sup>4</sup> Hermans H.J.M., Hermans-Jansen E. The dialogical construction of coalitions in personal positions repertoire // In H.J.M. Hermans, G. Dimaggio (eds.) / The Dialogical Self in Psychotherapy. New York: Brunner & Routledge, 2004. PP. 124—137.



единство»,<sup>1</sup> имея в виду собирательный характер «Я», его включенность в различные, превышающие его среды и фактически образованность этими средами своей подвижной и полемической «сущности». Я-позиция у Херманса это автопредиктивная единица, которая никогда не реализована в единстве. Если есть Я-позиция, значит, их минимум, две. Между Я-позициями формируются диалогические отношения, поскольку у каждой из них есть «голос», а также своя история и виденье конкретного опыта или ситуации. Посредством этих голосов они взаимодействуют между собой – соглашаются или спорят, задают вопросы и находят на них ответы, тем самым формируя сложную нарративную структуру диалогического «Я». В подобной трактовке отчетливо проступают мотивы бахтинской теории диалога. Смыслы не рождаются в изолированном вакууме, но каждый смысл всегда уже учитывает какой-то другой смысл. Идеи всегда уже имеют в виду иные идеи. Если Бахтин толковал эти принципы как, скорее, универсальные, как, своего рода, метафизику знака и символа, то ряд западных авторов, чьи исследования были сосредоточены на социальных и психологических теориях Я, предпочли усилить акценты в направлении непосредственно диалогического устройства личности как антропологического и вместе с тем социокультурного существа. Перенос идеи диалогичности состоялся в области социологии и психологии Я, выступив важной методологической основой социальных дисциплин. Любопытно, что при этом концепции времени и пространства, являющиеся важными характеристиками проявления диалогического «Я» также активно были переинтерпретированы в социальном и психологическом ключе. В частности, были задействованы временные характеристики сознания не только в рамках нарративного подхода, но был также сделан акцент на пространственном измерении сознания. В данной трактовке сознание появляется как эффект рассредоточения в среде обитания, как почти территориально понимаемая позиция бытия посреди (*among*) других, в числе других, как диспозиция места по отношению к другим, занимающим места, как явление в значительной степени конфигуративное и диспозициональное – Я сознает в пространстве от себя к другому и от другого к себе. Я как место-имение определяет себя в своем «здесь» отделяясь и отграничиваясь от «там» других Я.

Наряду с пространственным гораздо более наглядным является такой конститутив Я как время. Нарративная структура диалогического «Я» обуславливает важность временных характеристик, ведь течение времени является неотъемлемой частью любого нарратива. Без времени нет повествования. Но без повествования нет и Я. Ряд западных исследователей усилили этот аспект, активно формируя и уточняя на его основе значение понятия «Я-позиция». Я определяется в своем самосознании и самоформировании через реконструкцию своей истории, своего мифа. А это

---

<sup>1</sup> Lee N., Harré R. William Stern and discursive psychology // *New Ideas in Psychology*. 2010. №28. (2). PP.151-158.

в свою очередь, происходит в диалоге с другими, в согласии или противопоставлении с иными агентами, формирующими опыт индивида. Чтобы рассказать о себе, Я должно упомянуть других<sup>1</sup>. Кроме того, сама осмысленность место-имения Я берется из поставленности себя перед другими, равно как отделенности себя от других. Если бы других не было, Я не могло бы себя отыскать и обособить. Оно располагалось бы везде и нигде.

Вместе с тем, следование идеям Бахтина привело ряд англоязычных теоретиков диалогичности «Я» к использованию терминов «позиция» и «позиционирование» вместо традиционной «роли». По их мнению, эти термины значительно лучше отражают динамическое пространственное взаимодействие и смену Я-позиций<sup>2</sup>. Сам Бахтин выражал это взаимодействие термином «полифония», который подразумевал многоголосие пространственного повествования, в котором голоса являются скорее разнородными, чем единообразными и скорее противоборствующими, чем идентичными. Следовательно, они звучат не в унисон, а в полифонии. В рамках этого взаимодействия голоса общаются и спорят друг с другом. Эти персонажи обычно являются частью нашего «внешнего» мира, но могут также возникать в нашем «внутреннем» мире воображения.<sup>3</sup> Данный подход делает акцент на том, что Я собирается как имагинативная и притом всегда вторичная структура на основе различных коммуникаций с внешними агентами. Из противопоставлений или солидаризаций с внешними группами или представителями групп отдельно взятая личность может умозаключить к собственной самости, но непременно в акте свободного творчества и продуктивного воображения. Следует интерпретировать себя, чтобы собой состояться. Ребенок солидаризуется с родителями как их дитя и воображает себя их ребенком, продуктивно развивая и толкуя развиваемые им паттерны поведения. Он находится в живом и развивающемся поиске, с неопределенным финалом, выбирая то или иное поведение. До некоторой степени ребенок следует паттернам, вновь демонстрируемым извне (родителями или сверстниками), но каждое принятое отождествление или противопоставление наталкивается на определенную пропорцию творческой и непредсказуемой вариативности истолкования себя и своего поведения как «правильного», «релевантного» и «ожидаемого». Такой же механизм запускается и при противопоставлении себя группе: взрослые vs. ребенок. Ребенок противопоставляет себя взрослым, активно интерпретируя свое поведение как детское. Таким образом, рядом авторов сознание рассматривается как «множественность Я-позиций в воображаемом ландшафте себя»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Valsiner J., Cabell K.R. Self-making through synthesis: extending dialogical self-theory // H.J.M. Hermans, T. Gieser (eds.) / Handbook of Dialogical Self theory. Cambridge: Cambridge university press, 2012. PP. 82-97.

<sup>2</sup> Harré, R., Langenhove L. V. Varieties of positioning // Journal for the theory of social behavior, 1991.

<sup>3</sup> Verhofstadt-Denève, L. M. F. Action-and drama-techniques with adolescent victims of violence a developmental therapeutic model // International journal of adolescent medicine and health. 1999. 11. (3-4). PP. 351-368.

<sup>4</sup> Hermans H. J. M. Opposites in a dialogical self: Constructs as characters // Journal of Constructivist Psychology. 1996. №9.1. PP. 1-26.

Также за время развития западных теорий на основе бахтиноведения был разработан ряд практико-ориентированных моделей и стратегий для определения способа формирования Я с социальной или психологической точки зрения. Данные стратегии наименее теоретичны или, по крайней мере, включают в себя практическую компоненту. В частности, в рамках этих теорий были разработаны различные дискурсивные практики (обычно интервью или психотерапевтический диалог), способные, по мнению авторов, выявить определенные Я-позиции<sup>1</sup>. Эти обусловленные Я-позиции, которые на языке психологии часто именуют квази-личностями<sup>2</sup> представляют собой не абстрактный концепт, а вполне конкретизированную социальную роль или состояние, с которыми психолог может работать по законам психотерапевтической сессии или проблемного интервью. При этом психолог в результате разговора или терапевтической техники определяет сложную системно-организованную карту распределения субпозиций, определяющих профиль личности и тех, коммуникаций, в которые пациент явно и имплицитно включен<sup>3</sup>. Важно подчеркнуть, что данные стратегии при всей своей ориентации на прикладные аспекты изучения личности, имеют в своем теоретическом бэкграунде бахтинский тезаурус понятий и, в первую очередь, выстраивается вокруг концептуального ядра диалогического Я и его полифонических черт. Анализ Я-позиции с точки зрения различных голосов и позиций, берется исследователями в двух смыслах: как рабочий концепт, который подтверждается на конкретном эмпирическом материале, и как важное методологическое основание, которое помогает структурировать и осмыслять разрозненные данные о человеческом поведении. В любом случае, бахтинская методологическая рамка наполняется новыми и подчас выходящими далеко за пределы кабинетной философии идеями и гипотезами. В частности, обширный кластер этнографических исследований,<sup>4</sup> в который в качестве материала попадает языки, ритуалы, социальные практики, формы и уклад жизнедеятельности различных культур, центрируется вокруг понятий «диалогичность» и «диалога» в исконно бахтинском смысле. По мере углубления и расширения самих исследований, эти понятия претерпевают изменения и получают новые толкования, однако, ядро смыслов, восходящее к оригинальности бахтинской мысли, остается без изменений.

## 2.1. Диалогичность сознания

Возвращаясь к концепции диалогического «Я» и диалогичности в целом, упомянем несколько подходов, в которых исторический, социальный

<sup>1</sup> Whittaker L., Gillespie A. Social networking sites: Mediating the self and its communities // Journal of community & applied social psychology. 2013. №23. (6). PP. 492-504.

<sup>2</sup> Hermans, H. J. M., Gieser T. Introductory chapter: History, main tenets and core concepts of dialogical self-theory // Handbook of dialogical self-theory. 2012. PP. 1-22.

<sup>3</sup> Ibid

<sup>4</sup> Valsiner J., Cabell K.R. Self-making through synthesis: extending dialogical self-theory // In H.J.M. Hermans, T. Gieser (eds.) / Handbook of Dialogical Self theory. Cambridge: Cambridge university press, 2012. PP. 82-97.

и культурный контекст ответственны непосредственно за формирование самого сознания и его диалогической природы<sup>1</sup>. В рамках ряда подходов, опирающиеся на бахтинское наследие, речь идет о том, что индивидуальное сознание это лишь один из аспектов более глубокого движения социального разума. Сознание, схватываемое радикально приватно таково, скорее, по форме, чем по содержанию. Материал мышления и, собственно, его (мышления) наполнение уже не приватно, а коллективно, оно есть со-мышление с другими.

Сам Бахтин в связи с этой темой довольно отчетливо обозначает свою позицию: "Быть – значит общаться диалогически. Когда диалог кончается, все кончается. <...> Два голоса – минимум жизни, минимум бытия"<sup>2</sup>. «Действительно, мое бытие становится определенным благодаря существованию других. Это с их точки зрения я выгляжу добрым или злым, умным или глупым, красивым или некрасивым. Благодаря оценкам других, благодаря отношению других ко мне я получаю некоторую определенность, становлюсь чем-то. И эти оценки меня другими небезразличны мне. Я соглашаюсь с ними или отвергаю их. От них зависит моя жизнь. Оценки выражают отношение людей ко мне, препятствуют или способствуют моему существованию, осуществлению моих целей. Оценка другим человеком как бы вставляет меня в какую-то рамку, очерчивает границы моих возможностей, "заканчивает" меня, однако я жив, еще не закончен и постоянно пытаюсь сломать ограничивающие меня рамки. Таким образом, находясь среди других людей, общаясь с ними диалогически, вступая с ними в определенные отношения (даже избегание контактов, чуждание людей – тоже определенная форма отношения), я становлюсь самим собой, чем-то определенным, "имеющим место" в бытии. Диалогические отношения людей – не просто "одно из" проявлений их бытия, а явление, пронизывающее всю человеческую речь (и сознание), все отношения и проявления человеческой жизни, всё, что имеет смысл и значение»<sup>3</sup>.

Здесь вновь появляется идея диалогости как ансамбля связей и сообщений, с другими. Мыслить, значит, отвечать другим на те сообщения, которые мы получили от них. Классическое определение мышления, данное Аристотелем «Мышление есть разговор с самим собой», здесь явственно корректируется: с собой нет нужды разговаривать, ибо с собой мы находимся в согласии. Напротив, несогласие, причиной которой может стать иное видение мира, дает толчок и повод к диалогу, который может сколько угодно глубоко овнутряться и интериоризироваться, но от этого он не перестает быть обращением к другому. В связи с этими рассуждениями, в работах авторов нередко встречается понятие «диалектичности сознания»,<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Gillespie, A., Cornish F. Intersubjectivity: Towards a dialogical analysis // Journal for the theory of social behaviour. 2010. №40. (1). PP. 19-46.

<sup>2</sup> Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. Москва: Худ. лит. 1972. С. 434.

<sup>3</sup> Демидов А. Б. Феномены человеческого бытия. Минск: ЗАО Издательский центр "Экономпресс", 1999.

<sup>4</sup> Raggatt, P. T. F. The dialogical self as a time-space matrix: Personal chronotopes and ambiguous signifiers // New Ideas in Psychology. 2014. №32. PP.107-114.

подразумевающее некоторое напряжение беседы, ее полемический характер. Мыслить, значит, уже с чем-то не соглашаться, ставить под вопрос, проявлять критичность. Ансамбль этих проявлений формируют мышление как процесс, в котором, мы, услышав другого, хотим также, чтобы услышали нас. Вновь переводя анализ в психологическое русло, некоторые авторы придают более конкретную и практическую интерпретацию сказанному. В частности, мы читаем, что смена состояний активности и пассивности мышления дает повод задуматься над его «мышления» диалогически социальной природой. В частности, мы когитально пассивны или расслаблены тогда, когда у нас возникают случайные мысли, которые не имеют определенной цели, слабо связаны друг с другом, неустойчивы и быстротекучи, и будто «всплывают» на поверхность сознания. Сознание большую часть времени находится в расслабленном состоянии, концентрируясь только тогда, когда необходимо активно провести самоопределение или представлению себя в терминах своей принадлежности, или позиционирования себя по отношению к кому-то другому.<sup>1</sup> Сознание «включается» в присутствии другого, даже если это присутствие не проявлено как «здесь и сейчас». Если мыслить это «самоопределяться», то к само-определению нас логическим образом подталкивает только другой, для которого мы фактически и вынуждены проводить эту процедуру. Для того, чтобы заявить о себе и равно отделиться от другого, нам уже нужно вступить с ним в диалог, войти в отношения и расположится «по эту их сторону». Бахтинская диалогичность говорит нам о том, что Другие отражаются в наших Я. Отожествление с определенным смысловым и ценностным миром возможно также и в форме ценностей группы, оставаясь при этой отдельной единицей, поэтому правильнее было бы спрашивать о том, как группы будут отражены внутри индивидов?<sup>2</sup>

Разновидностью подобной аналитики, является также подход, в котором диалогичность рассматривается с позиции семиотики. Здесь ставится вопрос о том, как происходит смыслообразование и в какой степени мысли и действия определяются социальным миром и непосредственным опытом взаимодействия с другими. Мы уже поняли, что диалогичность для ряда западных бахтиноведов это не просто процесс диалога с Другим, это формирование Другого в себе как диалогической Я-позиции. Семиотическая специфика анализа природы диалогического Я склонна несколько сужать само поле взаимодействия с другими в пользу знаков и символов.<sup>3</sup> Содержание сознания, это слова другого в нас, те знаковые обозначения, с которыми мы познакомились как с уже сбывшимся и существующим вне нас и до нас. Поле знаков и их обращения имеет ту же природу, что и реальность – они есть до и помимо нас. Но когда мы знакомимся с ними, то выясняется, что знаки всегда уже принадлежат кому-то и сообщают нам о них, а им – о

<sup>1</sup> Ibid

<sup>2</sup> Leiman M. Mikhail Bakhtin's contribution to psychotherapy research // Culture & Psychology. 2011. №17 (4). PP.441-461.

<sup>3</sup> Valsiner J. Culture in minds and societies: Foundations of cultural psychology. SAGE Publications India, 2007.

нас. Знаки не находятся в нейтральном обращении, они есть часть собственности, или, скорее, то, что присваивается и всегда уже присвоено. Поэтому погружаясь в мир знаков, мы погружаемся также в стихию общения с другими. Сознание преобразует понимание в коммуникацию благодаря семиотическому посредничеству, возникающему в результате интернализации или «перевода» знаков в «разговор»<sup>1</sup>.

Внутреннее отражение внешних условий Бахтин называл «социальным языком», имея в виду не просто набор вербальных знаков и смыслов, но и их историческое и культурное происхождение. Различные социальные языки могут быть сформированы на одной и той же вербальной основе, но обуславливаются разными историческими и культурными составляющими (жаргоны, наречия и формальные языки).

Формирование «социального языка» подразумевает создание определенных социальных позиций, для которых он будет характерен. Следовательно, при отражении этого языка в нашем Я будет создана позиция Другого, обладающего способностью к языку. Когда мы говорим на определенном социальном языке вместо нас говорит Я-позиция, отраженная из этого языка. Эти позиции вступают в диалогические отношения и создают ситуацию «многоголосия», когда выражают одно разными голосами<sup>2</sup>. Задачей коллективного голоса является формирование смысловых систем, но при этом индивидуальный участник группы не «теряет» свой голос в обмен на коллективный – у него сохраняется возможность согласиться с группой или не соглашаться с ней. Некоторые исследователи<sup>3</sup> указывают при этом, что определенное напряжение в коммуникации является необходимым. В частности, Э. Сэмпсон называет процесс противоборства «социальной дихотомией». Ее суть состоит в том, что общественные отношения являются результатом взаимодействия полярных противоположностей, из которой одна всегда выступает главной. В таких условиях голоса, которые относятся к разным группам будут иметь разную силу и, соответственно, различную вероятность быть услышанным. В результате создается контекст, который не способствует свободному и равному выражению голосов. Социальное проявление коллектива приводит к тому, что голос коллективного Я, внутри нашего собственного Я может не только формировать, но и подавлять индивидуальные смыслы.

Таким образом, диалогичность сознания проявляется только в экстернализации, а само сознание находится в непрерывном диалоге. Поэтому, для понимания того, как различные Я-позиции проявляются в словах и действиях, необходимо выбрать некоторые сущности, которые можно распознать как заимствования из дискурса Другого Я, будь то слова,

<sup>1</sup> Grossen, M., Orvig, S. A. Dialogism and dialogicality in the study of the self. *Culture & Psychology*, 2011. №17(4). PP.491-509.

<sup>2</sup> Valsiner, J., Han, G. Where is culture within the dialogical perspectives on the self // *International Journal for Dialogical science*, 2008. № 3(1). PP.1-8.

<sup>3</sup> Salgado, J., Clegg, J. W. Dialogism and the psyche: Bakhtin and contemporary psychology // *Culture & Psychology*, 2011. № 17(4). PP.421-440.

ритуалы, концепты, культурные мемы, поведенческие практики и мн. др. В результате подобного анализа появляется возможность сформировать набор «маркеров», которые указывают на наличие или доминирование определенного дискурса. Несомненно, подобная модель имеет свои недостатки, на что неоднократно обращали внимание в литературе. Так, она фокусируется в основном на символическом аспекте проявления сознания<sup>1</sup>, несколько произвольно учитывает культурный и социальный контекст<sup>2</sup>, а также социальные рамки и взаимодействия<sup>3</sup>.

Влияние идей Бахтина на формирование западных теорий диалогического «Я» также можно рассматривать через понятия «преемственности» и «разрыва». Например, существует определенная преемственность (термин Джеймса) в том, как я воспринимаю своих близких друзей, родственников и знакомых, поскольку все они принадлежат моему «Я» и являются его продолжениям. В то же время, между ними существует «разрыв», поскольку каждый из них соответствует своей собственной и, зачастую, соперничающей Я-позиции в пространстве моего «Я». Диалогическое «Я» формирует определенный «социум», который следует понимать так, что эти самые люди занимают определенную позицию в полифонии нашего «Я». Более того, благодаря воображению человек способен к «обратному взаимодействию» – представлять, что он это другой человек, который обращается к «Я» человека. Это присутствие и «тут» и «там» диалогического «Я» отличается от того, что Мид называл «принятием роли другого человека»<sup>4</sup> в социально-бихевиористском аспекте, т.е. согласование своего поведения в соответствии с обретенной перспективой. Диалогическое «Я» создает альтернативный взгляд на мир и меня самого, с помощью которого я могу толковать другого человека или существо как Я-позицию в пространстве и времени. Эта перспектива, которую мы конструируем, может совпадать с «реальной» перспективой другого, а может и отличаться (значительно или нет). Мы можем это проверить, вступив в разговор с «реальным» другим, т.е. через взаимодействие. При этом следует уточнить, что этот «другой» может быть продолжением моего воображения, тесно переплетенным с «реальным» другим, а может быть и вовсе воображаемой позицией, которую мы, тем не менее, воспринимаем как «внешнюю».

Перенос идеи диалогичности на сознание и рассмотрение его как явление социальное не ограничивается лишь одной психологией личности. Некоторые авторы склонны полагать, что некоторые исследования, трактующие сознание более натуралистически, как «коммуникацию в мозге», также пользуются метафорой диалогичности. Такие модели могут

<sup>1</sup> *Hermans H. J.* The dialogical self: Toward a theory of personal and cultural positioning // *Culture & psychology*, 2001. Vol. 7. (3). PP. 243-281.

<sup>2</sup> *Raggatt, P. T.* Essay review: the self-positioned in time and space: dialogical paradigms // *Theory & Psychology*, 2010. № 20(3). PP.451-460.

<sup>3</sup> *Marková, I.* Constitution of the self: Intersubjectivity and dialogicality // *Culture & Psychology*, 2003. № 9(3). PP.249-259.

<sup>4</sup> *Ibid*

способствовать пониманию многоголосой и диалогической природы личности. В частности, так интерпретируют О'Салливан и Абреу<sup>1</sup>, разработанные компьютерные модели человеческого мозга, построенные на том, что мозг – это иерархическое сообщество, которое проявляется в диалогическом противостоянии дуальных голосов, борющихся за возможность влиять на других. В подобных сопоставлениях используется и другая бахтинская метафора – полифонии. Работа сознания изнутри также устроена как полифонический процесс. «Разум» компьютера можно рассматривать как иерархически организованную сеть взаимосвязанных частей, которые вместе функционируют как «общество». Этот «разум» состоит из множества более мелких мыслительных участков, называемых агентами. В определенной степени это напоминает человеческое общество, в котором каждый выполняет свою определенную функцию, зачастую не понимая ее значения в масштабе социума. При этом представители разных уровней, как по горизонтали, так и по вертикали не пересекаются между собой, хотя чем выше уровень агента в иерархии, тем больше у него связей и ответственности, но вместе с тем свободы участвовать в общении с другими агентами. Соответственно, чем выше потенциальный уровень системы, тем больше возможностей для диалога, общения и даже согласованных действий агентов внутри нее. Сикулла и Олсон приводят в пример поведение маленького ребёнка, внутри которого существуют, развиваются и взаимодействуют две различные Я-позиции: Строитель и Разрушитель. Наличие системы высшего порядка (человеческого сознания), позволяет этим агентам вести диалог и даже договариваться для достижения взаимных целей<sup>2</sup>. По аналогии с человеческим обществом если конфликт между двумя агентами одного уровня не был решён, он переходит на более высокие уровни, где соответствующие агенты должны его решить. Вместе с тем, конфликт ослабляет каждую из Я-позиций, что означает шанс для других агентов этого уровня занять их место «в первом ряду».

Другая компьютерная модель человеческого мозга акцентирует внимание на индивидуальных голосах и процессах диалога. В модели Хофштадтера человеческий мозг – это сообщество, состоящее из миллиардов более мелких сообществ. Наиболее крупные агломерации сообществ он называет «внутренними голосами» – объединение сообществ одного порядка и направления. В тот момент, когда количество голосов «внутреннего голоса» превышает определённое критическое значение, он становится участником внутреннего диалога, т.е. его начинают слышать. Чем больше объединённых «голосов», тем сильнее звучит этот голос и больше давления он оказывает на другие голоса. В случае столкновения двух подобных голосов происходит «. . . диалог между двумя людьми, оба из которых находятся внутри меня, оба являются подлинно мной, но в некотором смысле

<sup>1</sup> *O'Sullivan-Lago, R., de Abreu, G.* Maintaining continuity in a cultural contact zone: Identification strategies in the dialogical self // *Culture & Psychology*, 2010. № 16(1). PP.73-92.

<sup>2</sup> *Seikkula, J., Olson, M. E.* The open dialogue approach to acute psychosis: Its poetics and micropolitics // *Family process*, 2003. № 42(3). PP. 403-418.



не в ладах друг с другом». При этом несмотря на их иерархическую природу принимаемые решения не централизованы, они принимаются в основном горизонтально.

Значительное отличие этих теорий от бахтинского понимания сознания состоит в том, что они слишком натуралистичны и до определенной степени физикалистичны, поскольку толкуют сознание в терминах мозга и нейронных процессов, протекающих в нем. Однако это не мешает тем исследователям, которые напрямую пользуются бахтинской методологией, применять серию бахтинских метафор к описанию тех теорий, в которых о работе мозга говорится как о многоуровневой системе внутренних и внешних коммуникаций. В частности, полифоническая метафора или метафора диалогости используются в этих случаях не только как чистые образы, облегчающие дидактику пояснения, но также как вполне рабочая и инструментальная техника, объясняющая механику работы мозговых процессов. Таким образом, наследие бахтинской мысли и инструментальный аппарат им разработанный, переносятся далеко за пределы той концептуальной рамки, в которой работал российский мыслитель. Феноменологическое измерение его мысли не всегда воспринимается как необходимое условие для продуктивных заимствований. Более натуралистически нагруженные теории сознания также могут апеллировать к таким идеям как диалогичность или полифоничность, с целью наглядно продемонстрировать особенности работы человеческого мозга.

### **Часть 3. Другие примеры рецепции методологического аппарата М. Бахтина в области психологии и психотерапии**

Еще одной ближайшей сферой применения философских изысканий Михаила Бахтина в современных социальных науках является область психологии и психотерапии. Ряд исследователей<sup>1</sup> предлагают использовать способ актуализации идей Бахтина в данных областях через методологические решения, предложенные Л. Выготским. Например, если рассматривать высказывания пациента и психотерапевта как объекты исследования в ключе бахтинской теории высказывания, то можно нагляднее продемонстрировать, какой именно вид деятельности (в данном случае речевой активности) участвует в формировании базовых личностных структур. Семиотическое опосредование рассматривается в качестве объяснительного принципа, тематизирующего высказывание как инструмент взаимодействия, а также экстраполированное выражение внутриспсихических процессов. Исследователи показывают, каким образом бахтинская концепция семантической организации может быть использована при обращении к предмету психотерапевтического исследования. Понимание сознания Бахтиным как пролегающей границы между внешним и внутренним, а также

<sup>1</sup> *Leiman M.* Mikhail Bakhtin's contribution to psychotherapy research. *Culture & Psychology*, 2011. №17. 441-461.

опосредующей роли коммуникативных знаков позволяет точнее определить, что именно должен рассматривать психотерапевт. Зачастую предполагается, что это, непосредственно, сама речь пациента. Анализ языковой практики находит применение в рассмотрении проблемы самости не только в области психотерапии, но и психологии в целом. В частности, Микаэль Лейман обращает внимание на различие, которое Бахтин проводит между авторитетным и карнавальным диалогом, как формирующими силами сознания и способами самопознания<sup>1</sup>. Он рассматривает взгляды Бахтина в отношении воплощенного авторства и коммуникации, как участия в языковых сообществах (речевых жанрах), будучи направляет интересом сохранить постмодернистский акцент на мультикультурализме и избежать возврата к эссенциалистским концепциям самости. Главным недостатком эссенциалистских теорий личности, по мнению авторов сходной направленности, является утрата контингентности непосредственно индивидуального аспекта личности. Индивидуальность, по их мнению, должна вырабатываться эмпирическим контекстом, который в свою очередь, связан с непредсказуемостью ответа на призыв «другого». Такое толкование «интерсубъективности» заметно отклоняется от феноменологических разработок, в которых взаимодействие сознаний должно отсылать к трансцендентальным структурам ранее понятого, достигнутого в совместности. Согласно такой позиции начало коммуникации никогда не находится в самой коммуникации. Однако, у тех авторов, которые интерпретируют наследие Бахтина в качестве методологического основания теории индивидуальности «Я», речь идет не столько о феноменологически-трансцендентальном, сколько об эмпирическом происхождении личностного начала. По мнению авторов, психотерапевтические исследования представляют собой еще один контекст, который с особого ракурса высвечивает определенный аспект мысли Бахтина, такой как теория высказывания. Карнавальность и полифония не являются теоретически преобладающими отправными точками для психотерапевтических исследований, однако вопрос о том, как внутриспихические процессы представлены в коммуникации, служит отправной точкой в психотерапевтических исследованиях.

В свою очередь такие авторы как М. Дж. Ларраби, С. Вейн и П. Вулкотт<sup>2</sup> приходят к выводу, что поскольку психотерапия представляет собой особое поле для изучения семиотической, референциальной природы коммуникации и объектно-ориентированной деятельности, по мере того, как они материализуются в совместном рефлексивном действии пациентов и терапевтов, ограничения этой сферы показывают, что концепции знаков ни Выготского, ни Бахтина в том виде, в каком они были первоначально сформулированы, не могут быть непосредственно перенесены на изучение

---

<sup>1</sup> Ibid. P. 444

<sup>2</sup> Larrabee, M., Weine, S. & Woolcott, P. "The Wordless Nothing": Narratives of Trauma and Extremity // Human Studies, 2003. № 26. PP. 353–382.

высказываний и семиотической природы психических процессов. Вместе с тем, нельзя исключать их влияние на более общие исследования сознания, личности и социального взаимодействия. Указанные авторы<sup>1</sup> утверждают, что как в случае описательного, так и в случае объяснительного исследований, в которых рассматриваются различные нарративы, связанные с травмой, необходимо, исследование, в котором не просто указывается, при каких обстоятельствах происходит нарратив, но также затрагиваются более глубокие теоретические проблемы травмы и нарратива. Для этой цели авторы считают целесообразным использовать работы Михаила Бахтина в качестве концептуальной базы, объясняющей единство нарратива пациента и психотерапевта. Его идеи о социальности использования языка позволяют в значительной степени обеспечить понимание различных историй о травмах и межличностных действиях, которые происходят в некоторых формах прослушивания рассказов о травмах, в частности, практикующих терапиях.

То, что при этом заимствуется в качестве методологии, отсылает к известному положению теории Бахтина, в которой делается акцент на диалогическом взаимодействии, процессуальности коммуникации. При этом участники в количестве от двух до целого сообщества всегда совместно создают значение языка, с помощью которого они обмениваются информацией.

В данном ключе авторы исследования фокусируют свое внимание на двух предложенных Бахтиным понятиях, а именно «высказывании» и «речевом жанре». Эти понятия представляют собой две стороны языка: как непрерывного и творческого процесса, зависящего от контингентности и эмпирических фактов и более формального процесса, ответственного за формирование в общении институционализирующих структур. Мы помним, что для Бахтина высказывание – это основная единица использования языка или речевой коммуникации. Однако, высказывание не строго эквивалентно языку, если он понимается как формальный набор слов с определенным значением, группа правил и структур, по которым эти слова помещаются в один ряд и т.д. Высказывание – это живая реальность языка, где один человек говорит с другим в рамках индивидуального, социально-культурного или исторического контекста языка. Таким образом, каждое высказывание является одновременно уникальным, т.е. обладает и индивидуальным происхождением и всеобщим.

Данная схема активно рецепируется теоретиками, которые намерены показать, на чем может строиться понимание пациента и психотерапевта, имеющих, по сути, разный опыт. В бахтинском видении высказывания говорящий в некотором роде заранее воспринимает фактического слушателя и, таким образом, выстраивает свою речь в соответствии с определенными ожиданиями конкретного слушателя, а не абстрактного («идеального») слушателя. Такая характеристика речевого общения показывает, что любое высказывание является «диалогическим», то

---

<sup>1</sup> Ibid

есть сложным социально опосредованным событием между носителями языка. Соответственно некоторые авторы указывают, что использование понятий речевой коммуникации, предложенных Бахтиным, позволило, в первую очередь, изучить (в частности, Стевану Вейну и его сторонникам) трудности создания эффективного профессионального языка или речевого жанра для работы с травматичным опытом.

Иные авторы<sup>1</sup>, в частности, Льюис Мел-Мадроном и Гордон Пенникук, пытаются работать на стыке психологии и антропологии, и обозначают проблему взаимопонимания, как явления, существующего в качестве продукта историй, созданных по поводу и вокруг взаимоотношений между людьми. Работают они при этом через оптику теорий, посвященных культуре аборигенов. В своих исследованиях они отходят от обычного «колониального» и европоцентричного подхода к изучению культуры аборигенов, который предполагает применение оптики теорий, выдвигаемых западной культурой. Их целью, напротив, является исследование рациональности и коммуникации, с точки зрения их применимости к лечению ментальных расстройств представителей подобных обществ. Разум и ментальное здоровье в понимании исследуемых аборигенов отличается от позитивизма и натурализма, свойственного западным психологам и психиатрии, и относится, скорее, к даосизму и синтоизму.

Практическая проблема, решить которую и призвано обращение авторов к наследию Бахтина, может быть сформулирована следующим образом: могут ли современные западные психологические и психиатрические модели быть компетентными для лечения аборигенных людей или же к ним необходимо применять модели разума из их собственной культуры? В ходе исследования Мел-Мадрон и Пенникук приходят к выводу о том, что теории рациональности и коммуникации аборигенов лучше всего описываются в теории диалогизма Бахтина. В первую очередь это становится возможным благодаря тому, что в теории Бахтина «диалогически структурированный разум подтверждает перспективу того, что разум существует между людьми». Речь идет о том, что рациональность формируется в процессе коммуникации и никогда не предшествует ей. Подобная модель хорошо согласуется с теориями, в которых индивидуальное не только оказывается опосредованным коллективным (подобное положение является общим местом и в большинстве структуралистских и постструктуралистских теорий), но и лежит в области какой-то эмпирической практики, внешней и свободной от априорного измерения, что в качестве тезиса, как правило, свойственно, социальным наукам, опирающимся предпосылок натурализма. Сходство рассматриваемых рецепций Бахтина с натуралистскими и позитивистскими подходами заключается также в том, что в обоих случаях большое внимание уделяется внешним условиям.

---

<sup>1</sup> Mehl-Madrona L., Pennycook, G. Construction of an Aboriginal Theory of Mind and Mental Health. *Anthropology of Consciousness*. 2009. P.85-100. Cambridge University Press, Cambridge

В отличие от индивидуалистических теорий, опирающихся в той или иной мере на замкнутого на себе картезианского субъекта, современные интерпретации диалогической теории Бахтина выводят субъекта из среды обитания, которую в данном случае, интерпретируют как коммуникацию.

Вместе с тем, в ряде мест данные подходы могут прочитываться и вполне «канонически», если иметь в виду классику бахтинской теории. Теории же названных выше авторов учитывают в первую очередь, отношения одних «субъектов» с другими и саму первичность отношений, равно как инаковость одних перед другими. Авторы работ берут за отправную точку тезис о том, что для Бахтина разум изначально устроен диалогически, то есть, включает соотносительность с другими индивидами. В пределах проводимых современными авторами прикладных исследований, проводятся различные полевые исследования, призванные предъявить не теоретическую, но практическую верификацию заглавного тезиса. В указанном исследовании это достигается посредством указания на тот факт, что опрошиваемые исследователями старейшины аборигенов согласились с тезисом о том, что «человек общается не потому, что у него есть внутренние мысли, но, напротив, у него есть внутренние мысли, потому что он общается».

Таким образом, в области психологических или психотерапевтических вариантов рецепции наследия Бахтина, по-прежнему, заимствуется главным образом, методология, а также выстраиваются различные способы полевых верификаций, которые подтверждали бы верность теоретических гипотез на непосредственной эмпирической практике.

### **3.1. Рецепция наследия М. Бахтина в теориях гендера (Gender studies)**

Что касается рецепции в области гендерных исследований, то речь здесь идёт, в первую очередь, о заимствовании тех идей, которые могут вступить в переключку с темой так называемой «бинарности» в современных гендерных исследованиях. Бэки Фрэнсис и Кэрри Пэхтер<sup>1</sup> отмечают большой потенциал текстов М. Бахтина для переосмысления концепции гендера. В особенности это касается поиска способов решения проблемы бинарности между индивидуальной агентностью и детерминизмом социального контекста, а также рассмотрения вопросов, касающихся ограничений чисто дискурсивного анализа при учете влияния материального и телесного. Осмысление и подход, предложенные Бахтиным, представляются наиболее убедительными и эмпирически продуктивными для аналитических исследований социального.

---

<sup>1</sup> Francis B., Paechter C. The problem of gender categorisation: addressing dilemmas past and present in gender and education research. *Gender and Education*. 2015. P. 200-205. Notingham University Press, Notingham

Ряд исследователей<sup>1</sup> используют работы М. Бахтина в качестве общей теоретической базы, а именно для аргументации смещения от монологического подхода, отдающего предпочтение единственному авторитетному голосу нарратора, в сторону диалогического подхода, учитывающего множественные дискурсы и голоса. Практической иллюстрацией такого подхода может служить «двухсторонняя связь» как противоположность «обратной связи» по поводу различных авторских позиций, что позволяет сделать содержание отдельного нарратива открытым для более широкого ряда внешних интересов и влияний. И это один из важнейших шагов, посредством которых подход к исследованиям может быть смещен от теоретических к более прикладным экстраполируемым в различные области знания основаниям.

Этот подход очень важен для области изучения гендера, поскольку демонстрирует различные структурные условия его формирования, а именно его происхождение как эпифеноменальное и возникающее на основе глубинных имплицитных взаимосвязей. Некоторые авторы, например, Джессика Н. Эллис<sup>2</sup>, занимающиеся разработкой темы психики и гендера, с точки зрения множественности, пытаются сочетать теорию Бахтина с концепцией Ж. Лакана. В частности, Люс Иригарей<sup>3</sup> показывает, каким образом язык и мышление определяют не только человеческий гендер, но и все глубинные структуры психики, имеющие, сути, «экстракорпоральное» происхождение. В своих текстах они отстаивают тезис о том, что предлагаемая ими модель психики, отличающаяся от общепринятой, позволяет отказаться от оптики индивидуального и рассматривает гендерную идентичность, скорее, как множественность или коллективность. Для этих исследователей Бахтин и его теория диалогизма не являются центральной темой исследования, но при этом Бахтин выступает ключевым референтом для отстаивания главного тезиса: рассмотрения гендера через оптику активности другого, будь то социальный порядок, язык или политическая власть. В рамках данных исследований общий посыл касается психической структуры, представленной в качестве децентрированной множественности. В первую очередь, данный тезис направлен против традиционной категории гендерной идентичности, о которой большинство гендерных исследователей отзывается как об иллюзии.

При сопоставлении психики и гендера исследователи в первую очередь, тематизируют гендер как таковой. Согласно ключевым определениям, это некоторая идентичность или набор черт, которые индивид приписывает себе и с которыми себя идентифицирует. Но гендер, в отличие

<sup>1</sup> Creaton J. Marking the Boundaries: Knowledge and Identity in Professional Doctorates // <https://researchportal.port.ac.uk/en/publications/marking-the-boundaries-knowledge-and-identity-in-professional-doc> (Accessed 21 June 2023).

<sup>2</sup> Ellis J. N. The Psyche and Gender as a Multiplicity. Electronic Thesis and Dissertation Repository // <https://ir.lib.uwo.ca/etd/6976/> (Accessed 21 June 2023).

<sup>3</sup> Ibid

от половой идентичности, имеет зависимость от социальной части психики и психического. В связи с этим, прежде чем приступить к анализу понятия гендера, имеет смысл провести предварительное исследование, посвященное понятию психики как индивидуального или коллективного. Именно этой задаче посвящена большая часть работ гендерных исследователей<sup>1</sup>.

Первое, что предпринимается у пропонентов гендерной оптики, это критика картезианского субъекта и свойственной ему субстанциальной индивидуальности. Как ни странно, но представление о классическом субъекте, согласно теоретику гендера, составляет основу именно теорий половой идентичности. Философские теории, в которых речь идет о капсулированном и герметичном субъекта наилучшим образом, обрамляет теорию врожденной половой идентичности. Данное положение представляется нам довольно спорным, поскольку представление о картезианском субъекте можно рассматривать как принципиально нетождественное любым вещным характеристикам, к каковым должны относиться любые атрибуты телесности. Пол, как и прочие проявления телесности, есть нечто акцидентальное, в терминах классической философии декартовской эпохи, а не субстанциальное. Напротив, когитальность мыслящего «Я» есть единственно существенное для «Я», и, разумеется, это конструкция должна быть «бесполой». Любопытно однако, что эти рассуждения как будто бы остаются незамеченными многими теоретиками гендера, которые продолжают настаивать на том, что полу и половой идентичности соответствует субстанциальное толкование «Я».

По-видимому, для теоретиков гендера существенно в этом рассуждении непосредственно самотождественный и априорно-врожденный (не приобретенный, а значит не динамично-трансформируемый) т.е. по сути заданный «природой» и не подлежащий изменениям характер классического когито. Важным в данном истолковании оказывается не то, что метафизический субъект должен быть лишён пола, а то, что идею пола гораздо легче фундировать тезисом о неизменности, врожденности и данности от века (человеческой природы), чем тезисом о его эпифноменальности и производности от чего-то внешнего. Кроме того, атомизированный субъект подразумевает бинарность гендера и не способен выйти за эти рамки. Это позволяет поставить вопрос о проблеме «Я» и «самости» как таковых в терминах объектности: само обладание идентичностью приравнивается к обладанию объектом. Данные сюжеты часто активно рассматриваются на базе широко обсуждаемых в антикартезианских философиях 20-го века, концептах, как «стадия зеркала» Жака Лакана, интерпелляция Л. Альтюссера и пр.

Отказ от картезианских сюжетов и примыкание деконструирующим субъекта трактовкам, не говоря уже о задействовании темы Другого, реактуализирует тему множественности, в данном случае идентичностей и воплощений человеческой природы. Если «субъект» и его сознание не

---

<sup>1</sup> Ibid

представляет собой индивидуальную и атомарную сущность, то половая идентичность как и любая другая вначале разыгрывается где-то вовне, прежде, чем быть интериоризованной или инсталлированной на каких-то случайных основаниях. Как раз в рамках этих рассуждений размещается дискурс о методологии бахтинской философии. Иногда это обращение довольно неожиданно. Такие авторы, как Джессика Эллис или Джей Проссер обращаются к феномену трансцендированной половой идентичности субъекта как, к примеру, искомой множественности. Они используют теорию транс-нарративов для того, чтобы показать языковые нарративы в коммуникации с другими людьми, а также то, как они со-конституируют тело вместе с психикой. И именно этот пример позволяет им обратиться к теории диалогизма Бахтина для своей аргументации. Согласно данной рецепции можно продемонстрировать механизм «мульти-конституирования» психики.

Переход от рассмотрения врожденных черт субъективности к понятиям гендера и гендерной идентичности, переопределяет представление о «субъекте». Теперь основанием для гендера выступает, отнюдь, не индивидуальный субъект, как непосредственно данная самость, а множественность, формируемая в столкновении с Другим в языке. Говоря о гендере, современные исследователи опираются на Бахтина для того, чтобы при помощи его диалогической теории объединить сознание, язык и мышление в модель психики, которая бы представляла в качестве множественности. Вновь идентичность становится зависимой от встречи с другими, культурой и социальными институтами, но в этот раз это напрямую сказывается на формировании гендера.

### **3.2. Рецепция бахтинской мысли в области социальных и политических исследований.**

Наиболее традиционным примером рецепции бахтинского наследия является применение его к области социальной и политической мысли. Данная тенденция является не столь ультрасовременной как представленные выше формы рецепции. Однако в наши дни можно предпринять перепрочтение сложившихся в прошлом практик применения бахтинской методологии в области социально-политического знания. Так, например, Майкл Гардинер и Майкл Майерфельд Белл в самом начале своей книги «*Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words*»<sup>1</sup> называют Михаила Бахтина социальным философом. В данной работе авторы стремятся продемонстрировать читателю, каким образом многогранная мысль Бахтина может внести вклад в развитие социальных наук. С особой внимательностью авторы обращаются к таким темам мысли Бахтина, как диалог, карнавал, этика и повседневность, проводя при этом параллели между идеями самого

<sup>1</sup> Bell M., Gardiner M. E. *Bakhtin and the Human Sciences: No Last Words*. Published in association with Theory, Culture & Society. SAGE, 1998. 235 p.



Бахтина и других важных исследователей в области социологии. Несмотря на то, что Бахтин известен, в первую очередь, именно благодаря этим понятиям, авторы отмечают, что переведенные на английский язык работы Бахтина такие как «Art and Answerability: Early Philosophical Essays» (1990) и «Toward a Philosophy of the Act» (1993) открыли для англоговорящих исследователей Бахтина не только как литературного критика и филолога, чьи наработки используются в social studies, но и как самостоятельного социального теоретика.

Авторы называют несколько причин, по которым Бахтин может быть интересным для социальных наук. Во-первых, Бахтин предвосхитил многие интеллектуальные стратегии постструктуралистской и постмодернистской философии конца 20 века в ее критике западной науки и рациональности. Во-вторых, истоки лингвистического поворота, который претерпела в том или ином виде как континентальная, так и аналитическая философия, зарождались при непосредственном участии Бахтина, как одного из самых видных исследователей социальной природы языка и языковой природы социума. Наконец, в-третьих, отдавая предпочтение изучению отношений, а не изолированным субъектам-субстанциям, Бахтин соответствует тенденции по переосмыслению субъекта, как производного образования от подвижной констелляции различных практик.

Наряду с этими наблюдениями, ряд современных исследований отчетливо демонстрируют возможность продуктивного применения философских разработок М. Бахтина к решению различных проблем в области политических наук. Например, такие авторы как Майкл Бернارد-Доналс<sup>1</sup>, прослеживают эволюцию развития рецепции идей Бахтина в различных ее этапах, а именно от предложенного Бахтиным философского понимания языка к вопросу о применимости его теории к социальным реалиям. В рамках концепции языка возможно выстроить, если не полноценную рабочую политическую теорию, то по крайней мере, некоторое направление, заданное бахтинскими разработками. Чаще всего, исследователи актуализируют следующие наиболее влиятельные политические и социальные рецепции идей Бахтина на Западе: феминизм, гуманизм, постколониальные исследования. Каждая из этих тем отмечена особой пометкой, представляя собой один из вариантов политически ангажированной переоценки бахтинского языка философии. Для области гуманитарного знания (Arts and Humanities) такое прочтение является несколько непривычным, однако, оно вполне успешно востребовано в области Social Studies.

Хотя, как мы сказали, на основе большинства рецепций, ввиду их некоторой амбивалентности создание полновесных политических теорий вряд ли возможно, некоторые политические философы недавно переоценили

---

<sup>1</sup> Bernard-Donals M. Bakhtin and social change or why no one's Bakhtin is politically revolutionary (A History Play in Four Acts).” The Centennial Review, vol. 39, no. 3, 1995, pp. 429–44. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/23739355>. (Accessed 21 June 2023).

тексты Бахтина на предмет наличия в них потенциала создания полноценной политической программы. Для этого они предлагают новые интерпретации, «упущений и недосказанностей» Бахтина, как свидетельства зашифрованной в его трудах продуманной, но в силу определенных обстоятельств, не выраженной социальной и политической программы. Надо отметить, что исследователи, которые предлагают такое видение, чаще всего специально не занимаются исследованиями восточно-европейской культуры (Slavic Studies) и недостаточно ясно представляют масштабы «эзотерического» письма, свойственного интеллектуалам, в особенности гуманитарной направленности. Между тем, позиция, к примеру, Бернард-Доналса состоит в том, что эти пробелы могут быть не столько симптомами недосказанности в мысли Бахтина, сколько доказательством наличия объективных препятствий в извлечении политической социально-политической позиции автора при анализе его текстологического наследия. Данные трудности, между тем, не сводят возможность создания подобной теории к ничтожности. Напротив, данная трудность делает разработку проблемы того, каким образом человеческий дискурс влияет на материальные изменения в мире, куда более востребованной. Для этого, по мнению автора, необходимо, чтобы так называемая «индустрия» рецепции Бахтина двигалась в направлении изучения тезисов и суждений российского мыслителя не только в виде дескрипции или аналитического переложения, но и в качестве последующего за этим анализом, действия. Это позволит увидеть истинное значение того или иного положения, задуманного в своей основе как действие, т.е. в пределе политического сообщения<sup>1</sup>.

Другие авторы<sup>2</sup>, в частности, Иан Родерик отмечают, что знакомство с текстами Бахтина знакомит не только с рассуждениями о языке или формах культуры, но и о месте власти в процессе коммуникации. Для разработки этого вопроса Иан Родерик обращается к «канону карнавального тела», который Бахтин рассматривал как наиболее типологическую форму протекания диалога в области социальных взаимодействий<sup>3</sup>.

Предлагается попытка переосмысления тела, а именно его «временное пространство», которое вводится через переоценку бахтинской теории карнавала в виде следующих четырех тем: «завершенность времени, подчинение частного публичному, универсальность тела и метафора социального рождения». Среди всех переведенных трудов Бахтина, Иан Родерик особенно выделяет книгу «Рабле и его мир», в которой, по его мнению, Бахтин наиболее внимательным образом рассматривает тему социальной организации тел в рамках институтов, будь то литература или социальные отношения. При этом автор статьи также оговаривается, что

---

<sup>1</sup> Ibid

<sup>2</sup> *Roderick I. The politics of Mikhail M Bakhtin's Carni-Phallic body, Social Semiotics, 1995. 5. P1, PP. 119-142*

<sup>3</sup> Ibid

проблема власти и тела в диалогических отношениях присутствует и в других работах Бахтина, однако лишь вскользь. В итоге Иан Родерик приходит к критическим выводам о том, что универсальный хронотоп, описанный Бахтиным, в качестве механизма, позволяющего не только обеспечить свободную коммуникацию социальных агентов, но и позволить им выработать свои политические и социальные позиции в процессе самой коммуникации несколько преувеличен. Сингулярность общества и его времени и пространства, которую предлагает Бахтин, по мнению автора, недостаточна для формирования этики инаковости. Пытаясь отстоять пространство, в котором возможна свобода, Бахтин предлагает опираться на концепцию универсальной коммуникации (всех со всеми). Однако, как замечает Родерик, такое пространство – это пространство, в котором будут невозможны индивидуальные проявления. Очевидно, что в таком универсальном измерении речь всегда будет идти о типовой коммуникации (коммуникации определенного типа), в которой окажется невозможным открыть доступ к проявлению и раскрытию истинной уникальности и специфики своего опыта. Таким образом, проблема индивидуации в процессе социального взаимодействия до сих пор не теряет своей актуальности.

Более ранняя попытка прочтения Бахтина в качестве политического мыслителя была предпринята еще ранее, в книге Майкла Бернар-Доналса «Михаил Бахтин: между феноменологией и марксизмом»<sup>1</sup>, в которой автор всесторонне исследует различные итерации феноменологической и материалистической теории. В данном исследовании такие известные фигуры, как Яусс, Фиш, Рорти, Альтюссер и Пешо, оказываются в одном ряду с Бахтиным и его трудами. Через это сопоставление Бернар-Доналс предлагает контекстуализированное рассмотрение вклада Бахтина в политизированное философствование, в частности, и гуманитарное знание в целом.

С точки зрения «политического прочтения» теория языка Бахтина не поддается ограничению такими устоявшимися рамками, как «диалогизм», «прозаика» или «авторство», поскольку в самой основе его творчества лежит неоднозначное взаимоотношение феноменологии и марксизма. Глубокие политические интуиции, присущие творчеству Бахтина, часто игнорировались или недооценивались, отчасти из-за их сходства со сложностями, возникающими в более идеологически окрашенных течениях, например, марксизме, структурализме, постструктурализме и т.д. В свою очередь, теоретики, подобные Бернар-Доналсу настаивают на более глубоком понимании творчества Бахтина с точки зрения ее идеологической проблемности. Данные подходы предлагают новые взгляды на контуры современной рецепции, как политически ангажированной.

Подобную позицию можно встретить и у других авторов, занимавшихся рецепцией Бахтина в конце прошлого столетия. Они

<sup>1</sup> *Michael F. Bernard-Donals. Mikhail Bakhtin: Between Phenomenology and Marxism*, Michael F. Bernard-Donals. Cambridge University Press, 1995. 187 p.

обращаются к теме диалогичности в работах Михаила Бахтина в качестве своеобразного ключа к пониманию не столько социального, сколько политического взаимодействия. Согласно Бахтину, диалог является неотъемлемой частью человеческого бытия, и все заканчивается, когда диалог прекращается. Таким образом, некоторые авторы видят цель бахтинской «политики» в том, чтобы сформировать и определить человека через взаимодействие политических интересов, и образовать на этой основе своеобразный вариант согласующего, но не объединяющего различные политические повестки, вариант конституции. Так, по мнению Хва Йол Чжона, Бахтин продолжает традицию, начатую открытием Фейербаха, о важности межличностных отношений в социальной мысли<sup>1</sup>. Поскольку для Бахтина диалогический принцип является принципиальной основой бытия человека, то человеческая реальность невозможна вне социально-политических отношений.

Согласно классическому прочтению Бахтина, субъективность не только не подавляется социальным, но и, более того, даже не имеет возможности возникнуть без социального. Соответственно, не существует свободы самости без пространства межсубъективной коммуникации. Бахтин в принципе определяет субъективность как функцию социального. Между тем, как отмечает ряд авторов, было бы ошибочно полагать, что такая субъективность является пассивной и пластично подвергается любым манипуляциям, окружающего ее социального пространства. Концепция диалогизма, сформулированная Бахтиным, не делает преимущества ни в сторону индивидуализма, ни в сторону социализма. Напротив, он старается избежать ложных дуалистических упрощений, поскольку, индивидуализм и социализм в равной степени не способны на релевантную передачу смысла идеи диалогичности<sup>2</sup>. В политическом смысле карнавальная концепция диалога Бахтина – это попытка сконструировать особое кооперирующее пространство диалога, в котором достигается одномоментность и «равноисходность» взаимной потребности. Равно возникающие в процессе коммуникации смыслы никогда не будут окончательными, а напротив, будут переосмысляться и дополняться в процессе каждого последующего диалога. Поэтому диалогическая концепция Бахтина несет на себе прежде всего этический, и в этом смысле политический задел. С ее помощью философ стремился преодолеть ложную теоретичность коммуникации и диалога, придав им статус деятельной активности, «поступка». Любое высказывание по своей природе уже всегда этично, а, значит, политически производительно. Таким образом, как полагают политические философы, читающие Бахтина сегодня, его диалогическая концепция может быть плодотворно применена к разработке современных подходов и позиций в

<sup>1</sup> Jung H.Y., 1990. Mikhail Bakhtin's body politic: A phenomenological dialogics. *Man and World*, 1990. 23. PP. 85–99

<sup>2</sup> Ibid

области политологии, в том числе практической, т.е. здесь и сейчас продуктивной<sup>1</sup>.

### Заключение

Наследие Бахтина не теряет актуальности в современном мире, ведь его подходы стали основой разработки категориального аппарата для многих исследователей как в нашей стране, так и на Западе. В своих трудах М. Бахтин исследовал природу языка, коммуникации и диалога, подчеркивая социальные и культурные аспекты и отвергая идею статичного и монолитного понимания смыслов. Согласно Бахтину, язык – это не замкнутая система знаков, а динамичный и развивающийся процесс, который формируется в результате социальных взаимодействий. Смысл зарождается в процессе диалога и взаимодействия между людьми и социальными группами. Введенное им понятие «диалогизм» означает взаимосвязь различных голосов, точек зрения и дискурсов в данном социальном и культурном контексте. Он считал, что все формы коммуникации по своей сути диалогичны, и что смысл возникает в результате столкновения и взаимодействия различных позиций. Такая диалогическая перспектива была призвана бросить вызов представлениям о единственном и авторитетном дискурсе, вместо этого подчеркивая множественность и разнообразие голосов в обществе.

Однако западная рецепция произвела совершенно нестандартный вид заимствования бахтинских идей, приведших к их серьезным методологическим расширениям и трансформациям. В настоящей главе были рассмотрены некоторые современные тенденции западного бахтиноведения, в частности, своеобразие непосредственно англоязычной рецепции творчества М.М. Бахтина. Одной из отличительных черт западной рецепции стала практика перевода бахтинской методологии из области чистой гуманитаристики в область эмпирических наук, в частности, дисциплинарной трансформации из «Arts & Humanities» в «Social Studies». Чистая рецепция методологии бахтинского наследия, получила развитие в психологии и социологии, в частности, в области гендерных исследований. Мы также добавили рассмотрение бахтинской методологии в ракурсе политических наук. При этом одной из важных отличительных черт интерпретации теории Бахтина в иноязычных исследованиях является их фрагментарная избирательно-точечная интерпретация. Это выражается в том, что зарубежным автором для построения собственной теории, как правило, избирается одно «бахтинское» понятие и оно ложится в основу для последующей эмпирической верификации. Не менее распространенной исследовательской практикой является выстраивание разветвленных цепочек, сформированных на основе внутридисциплинарных интерпретаций,

---

<sup>1</sup> Ibid. PP. 85–99

которые довольно далеко уходят от оригинала и образуют свою уникальную и плодотворную библиотеку применения Бахтинских концептов. Таким образом, формирование корпуса идей Бахтина в англоязычной исследовательской среде произошло не столько, благодаря комплексному рассмотрению его теории, сколько за счет выборочной интерпретации и адаптации его наработок для подведения теорий к полевым исследованиям в области социальных наук. Одной из характерных особенностей западного бахтиноведения выступает прикладной запрос на концептуальное наследие мыслителя, а также то, что авторы, опирающиеся на каркас бахтинских концептов, шли от своего собственного по большей части практико- и проблемно-ориентированного интереса. Таким образом, особый интерес связан с тем, что за последние 10-20 лет, идеи и подходы М. Бахтина оказались особенно емкими и продуктивными для исследований, использующих эмпирический материал, включая полевые исследования, а подчас и количественные данные. Таким образом, было произведено особое и совершенно уникальное расширение творческого наследия М. Бахтина во многом за пределами тех областей, в которых он работал сам.

В первую очередь, под подобным расширением понимается внедрение эмпирического материала, фундирование бахтинских идей арсеналом прикладных исследований, дисциплинарно ранжируемых в рамках Social Studies. Если для социальных наук принципиальным является демонстрация зависимости позиции человека от контакта с социальным миром, окончательный отказ от метафизических теорий Я и субъекта, то в ряде западных версий рецепции бахтинского наследия весь арсенал подобных идей может получить богатое эвристическое подтверждение, в котором исключается неуместное упрощение именно благодаря концептуальному аппарату бахтинских теорий. Любопытно, что Бахтин становится тем автором, на результатах работы которого, представляется возможным продемонстрировать отказ от метафизических подходов к человеку в пользу эмпирических социологий и антропологий. На этом пути целому ряду замечательных западных исследователей Бахтин показался значимым как теоретик, осуществивший непосредственный переход от философии к культурной психологии и социологии субъекта. Он был востребован ими, поскольку, по их мнению, осуществил смычку между чистой гуманитаристикой и социально-прикладными дисциплинами. Процесс активной и продуктивной ассимиляции бахтинского наследия продолжается и сегодня, и мы видим как вокруг тех исследователей, которые еще несколько десятилетий назад были пионерами в разработке бахтинского наследия, образуются школы и формируются группы единомышленников. В рамках современных социальных исследований о человеке (Social Studies) рецепция идей М. Бахтина представляется плодотворным полем для поиска новых решений как в классических дисциплинах, так и в относительно новых областях знания. В первую очередь при этом подразумевается заимствование непосредственно методологической части наследия Бахтина с последующим

применением в современных и ультрасовременных областях знания. Феномен рецепции бахтинской методологии состоит в том, что из области чистой гуманитаристики она переносится западными исследователями в сферу социального знания. Методологические разработки М. Бахтина воспринимаются как часть дисциплинарного поля «Social Studies», в большей степени, чем «Arts and Humanities». В данной главе мы рассмотрели каким образом концепция диалогизма М. Бахтина обрела второе рождение в западной традиции анализа природы личности, сознания и Я. Основой исследования стали те подходы и интерпретации, которые разрабатывались в западной традиции изучения личности, и в которых методология бахтинских теорий оказалась опорной. Мы постарались понять, почему по мнению многих современных западных авторов влияние Бахтина на социальные науки в целом стало огромным, а в области исследований по психологии и философии личности бахтинская теория стала не только популярной, но и методологически рамочной. В частности, как мы показали, разработанная им традиция нашла своеобразное отражение в одной из самых влиятельных теорий «Я» – в «диалогической теории Я», в которой Я рассматривается с почти точным соблюдением концептуальной рамки диалогичности в бахтинском смысле, но с неожиданным переносом в область психологических и психотерапевтических практик. Так, в теории Херманса была разработана теория «Я-позиций», в которой Я понимается как живой диалог между иными Я и их установками. Впоследствии бахтинская теория диалогизма в применении к природе личности стала объектом нескольких дебатов в теоретической психологии. В социальной психологии диалогизм стал центральной идеей в понимании возникновения и трансформации любых социальных практик. Вскоре значительная часть работ по социальной динамике так или иначе учитывала бахтинскую теорию диалогичности. В культурной психологии богатство бахтинской традиции и ее обширная рецепция дала ряд новаторских и, в свою очередь, влиятельных теорий и подходов. Также и в области дискурсивных и нарративных исследований Бахтин получил плодотворное развитие. След Бахтинской диалогичности мы находим и в более специфических темах в психологии, а именно тематике бессознательного; также бахтинская концепция диалога прямо или косвенно использовалась для изучения темы памяти, символические ресурсы, самоидентичность, иммиграция (например, мультикультурность, феноменологический опыт, детское развитие, развитие нарратива и пр. Как мы показали для западной рецепции бахтинского наследия стало именно то, его наследие стало особенно влиятельным среди практиков. В частности, клинические психологи нашли в Бахтине не только способ способствовать пониманию процесса изменений личности, но разнообразия самих «личностей». Наряду со многими другими понятиями бахтинской философии, которые были активно востребованы на Западе, именно принцип диалогичности сознания стал основой разработки различных психологических, этнографических, культурологических,

нейролингвистических и пр. исследований личности. Специалисты по психологию личности обнаружили, что диалогический подход может стать добротной и продуктивной основой для наиболее практических областей взаимодействия пациента и терапевта, поскольку само существо подобного общения диалогическое. Но, разумеется, и само становление личностью есть история коммуникации одного и каждого со всеми прочими. Сама избирательность этой коммуникации, когда одни сообщения отвергаются, а другие привлекаются, когда с одними сообщениями приходится вступать в полемику, а другие активно заимствовать, формирует профиль и неповторимую индивидуальность каждой конкретной личности. Вместе с тем, несмотря на определенную аутентичность и сохранение оригинального наследия, многие западные теории и стратегии значительно расходятся с теориями Бахтина, главным образом, по критерию определенного натурализма и экспериментальности. Идеи диалогичности оказались заимствованными скорее по запросу методологической основы, чем общетеоретического каркаса бахтинских идей, и впоследствии были значительно отвлечены от своей идейной основы. Однако несмотря на значительный отрыв от оригинального источника и аутентичного прочтения бахтинских идей и теорий, аспекты диалогичности, разработанные Бахтиным, оказались щедро востребованными в самых разных направлениях изучения личности в западной традиции.

*Ortner S. B. Fieldwork in the postcommunity // Anthropology and Humanism № 22.1, 1991. P. 61-80.*

*Д.Э. Гаспарян*



## ГЛАВА 7. Герменевтические проекты «феноменологического просвещения» начала 1990–х годов: В. В. Биbihин и В.А. Подорога

1990–е годы в российской философии можно назвать периодом «чтения чтения» – что, впрочем, нуждается в некотором толковании. Как известно, российский интеллектуальный ландшафт в это время был весьма разнообразным и насыщенным. Перестройка, а затем и распад Советского Союза повлекли за собой и перестройку канонического марксизма-ленинизма (т.е., советского исторического материализма), расчистив интеллектуальное пространство для новых тенденций, веяний и школ. В ситуации слома социальных институтов, экономических потрясений и в целом большой турбулентности и неопределенности настало время снова задаваться вопросом: «Что нынче побуждает к философии?»<sup>1</sup>

Едва ли можно было бы удовлетвориться ироничным ответом «странная идиосинкрязия к кантовской философии»<sup>2</sup> – особенно если учесть, что этот диагноз все же был бы более верен для начала XX века в России, чем для его конца. Констатация идиосинкрязии к истмату и диамату также не обеспечит понимания сути предлагаемых альтернатив. В одних случаях необходимость философии как таковой и ее замечательная целесообразность без цели казалась несомненной и самодостаточной, в других – несомненной казалась необходимость заново наладить связи между философией и прочими гуманитарными дисциплинами, что позволило бы укрепить авторитет университета, несколько пошатнувшийся в эпоху весьма быстрого накопления капитала. Кто-то видел в философии лишь инструмент, который можно было бы как-то заново поставить на службу обществу – например, в качестве рациональной основы для восстановления религиозной культуры или источника новых политических идей и идеологем.

Если в позднесоветский период философский диалог с зарубежными коллегами в основном затрагивал вопросы философии и методологии науки, то 1990–е годы спектр тем существенно расширился. Философская атмосфера в России была в значительной степени пропитана духом анти-сциентизма, постмодернизма, поисками новой религиозности, восстановлением забытых имен и стремлением к «другой философии». Наряду с важной миссией по возвращению собственного наследия (начиная с русской религиозной философии и эмигрантов эпохи «философского парохода» и продолжая наследием репрессированных мыслителей и авторов-диссидентов)<sup>3</sup>, в этот же период разворачивается активная работа по освоению

<sup>1</sup> Данная формулировка отсылает, в частности, к ряду вопросов, сформулированных А.В. Ахутиным в статье «Введение. Дело философии» (см. *Ахутин А.В.* Поворотные времена. Статьи и наброски. СПб.: Наука, 2005. С. 27).

<sup>2</sup> См. *Ахутин А.В.* София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51–69.

<sup>3</sup> В данном тексте я не буду специально касаться рецепции русской религиозной философии в 1990–годы — это потребовало бы отдельного исследования, к тому же, на эту тему уже проводились специальные

западной философской мысли XX века. Отсутствие цензуры и радикальная свобода печати в сочетании с унаследованным с советских времен пиететом перед великими авторами (а также нигилизмом в отношении соблюдения авторских прав) дали свои плоды в виде небывалого бума публикаций новых переводов. Побочным продуктом, впрочем, стали публикации скороспелых и небрежно подготовленных текстов, едва ли проходивших качественную научную редактуру.

В то же время многие интеллектуалы предприняли недюжинные добросовестные усилия, чтобы представить широкой публике доселе малоизвестные концепты и подходы. Задачи, очевидно, не ограничивались представлением недостающих переводов текстов или новых учебников для образовательных курсов по истории философии. В этот момент многие философы делают своего рода исторические ставки, выбирая наиболее релевантные (по их мнению) для российской культурной действительности имена и тексты – и пытаюсь играть роль наставников и реформаторов общественной мысли и вкуса (пусть и в узких кругах). Резюмируя, можно сказать, что в 1990–е годы в философских кругах речь шла прежде всего о *творческом поиске собственного наследия* (не обязательно только лишь русского), т.е. о создании нового канона философии.

В противовес советской ориентации на авангардизм и революционность, обличавшей буржуазную мысль, интеллектуальные настроения 1990–х годов отличались относительной консервативностью: теперь разговор ведется уже не о «пережитках», но о «наследии», пусть даже прочитанном в несколько постмодернистском ключе. При этом важно учитывать, что массив философских текстов, вдруг представших перед широкой публикой, охватывает период даже не в несколько десятилетий, но несколько поколений XX века. Неожиданно получив доступ ко всему и сразу, студенты философских факультетов в тот момент могли почувствовать себя настоящими постмодернистскими читателями.

Сориентироваться в книжном многообразии помогали, прежде всего, журнальные публикации и лекционные курсы. В этот период, наряду с психоанализом, прагматизмом, структурализмом и постструктурализмом (не говоря уже о мистике и эзотерике) значительный интерес читателей привлекает, казалось бы, вышедшая из европейской моды феноменология Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Большую роль в этом сыграли два весьма харизматичных российских философа – В.В. Бибахин и В.А. Подорога, которые сформировали вокруг себя кружки учеников и почитателей.

Стоит сразу оговориться, что названными авторами ситуация в

---

исследования. См.: *DeBlasio A.* The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. Palgrave Macmillan; 2014; *Камнев В.М.* Историки философии в переходные времена: 1980-1990-е годы в философии России // Вестник РХГА. 2017. №4. С. 99–106). В целом, в этот период наблюдается попытка оттеснения советской философии, ниспровержение исторического материализма, и стремление превратить историю русской философии в идеологический миф о "русской идее" или доксографию (этому посвящена известная критическая статья Н.С. Плотникова «Философия для внутреннего употребления») (*Плотников Н.С.* Философия для внутреннего употребления // Неприкосновенный запас. 2002. № 2. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/22/plotnjik.html> (дата обращения – 28.08.2023).

российском феноменологическом сообществе 1990–х годов, разумеется, далеко не исчерпывается. Если говорить о московских интеллектуальных кругах, то в начале 1990–х годов огромную роль играли лекционные курсы и тексты Т.В. Васильевой, А.Л. Доброхотова, В.И. Молчанова, Н.В. Мотрошиловой и других специалистов. По инициативе В.И. Молчанова и В.В. Калининченко на базе Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ) возникает Центр феноменологической философии, начинает складываться кружок В.В. Анашвили и В.А. Куренного. Значительную роль в рецепции феноменологической философии в Петербурге сыграл Я.А. Слинин, а также группа исследователей философии М. Хайдеггера, сложившаяся вокруг А.Г. Чернякова. Нельзя обойти молчанием переводы и исследования Е.В. Борисова и И.А. Михайлова, а также работы А.В. Ахутина и С.С. Хоружего. К концу 1990–х годов систематическая работа по восстановлению «порванной связи времен» обретет свои плоды в двухтомнике «Философия не кончается...»<sup>1</sup>.

Здесь предлагается обратиться к наследию В.В. Бибихина и В.А. Подороги. Эти две весьма яркие фигуры российской философии 1990–х годов предлагали не просто углубленное знакомство с Хайдеггером и Л. Витгенштейном, В. Бенямином и Ж. Делезом, Ж. Деррида и М. Фуко, но и попытались создать собственные философские проекты. Разрабатываемые ими стратегии чтения текстов оригинальным и диковинным образом переплавляли ту или иную версию феноменологического метода с другими методологиями, что в соответствии с вызовами эпохи было связано с миссией культуртрегерства. Далее предлагается проанализировать и сопоставить проекты Бибихина и Подороги, исходя из того, как каждый из них характеризует задачи философии и каким методам предпочитает следовать; какие авторы и тексты выбраны для рецепции и диалога, как расставляются при этом смысловые акценты в их интерпретациях; наконец, какие авторские темы и концепты разрабатываются в рамках собственных философских проектов каждого из указанных авторов.

## I

### **Владимир Бибихин: от феноменологии события – к «новому ренессансу» понимания**

Философия для Бибихина есть, прежде всего, дело мышления – это «принимающее понимание», допускающее непонятность<sup>2</sup>. Рассуждая о том, что такое философия, он поэтически называет ее местом, «где событие светится, становится явлением»<sup>3</sup>. Вся актуальность же философии обнаруживается «в том, что она что-то делает с нами... хочет открыть нам

<sup>1</sup> Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: в 2-х кн. / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1998.

<sup>2</sup> Бибихин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 169.

<sup>3</sup> Бибихин В.В. Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. С. 14.

нас чтобы мы нашли себя»<sup>1</sup>. Узнавание события и узнавание себя в мире – действительно, ключевые мотивы философии Бибикина<sup>2</sup>. В контексте философии события он особенно подробно тематизирует амеханию человеческого мышления, рассуждает об историческом настроении, энергии, собственности, возрождении (или «новом ренессансе»). Многие эти понятия непосредственно связаны с истолкованием Бибикиным наследия Мартина Хайдеггера<sup>3</sup>. Однако эти же самые понятия выражают реалии и чаяния времени – социальные и экономические потрясения, сложные процессы приватизации (в том числе – энергоресурсов), и извечный для России поиск ответа на вопрос: «Что делать?» ... Как философ и переводчик, Бибикин предлагает достаточно консервативный путь: возродить забытое, читать и перечитывать, а во избежание догматизма и ошибок прошлого – сознательно принять риски разночтений (ведь «и чтение, и разночтение, и спор входят в событие»<sup>4</sup>).

На первый взгляд может показаться, что Бибикин буквально воспроизводит топику философии Хайдеггера, что было бы неудивительно, учитывая, что именно он перевел на русский язык опубликованную в 1994 году книгу «Бытие и время». Но если присмотреться внимательнее, феноменология события у Хайдеггера и событие мысли у Бибикина оказываются весьма различны. Феноменологию события (*Ereignis*) у Хайдеггера сам Бибикин реконструирует с помощью трех ключевых характеристик – это озарение, возвращение к своему собственному и полнота<sup>5</sup>. У самого же Бибикина на тех же местах мы обнаружим совсем другую концептуальную сетку, другое философское настроение: это «захваченность», узнавание себя другим<sup>6</sup> и нищета. Можно, разумеется, ассоциировать подобный концептуальный набор с философской рефлексией события перестройки, однако только лишь к историческому контексту эти философские понятия отнюдь не сводимы. В чем же Бибикин видит задачи философствования, как он работает с наследием Хайдеггера и русской философии в 1990–е годы – и к каким выводам он приходит?

«Настоящая школа – это чтение долгими часами, фраза за фразой, Аристотеля или Платона и бесхитростное комментирование, сначала филологическое, потом историческое, потом философское»,<sup>7</sup> – так характеризует путь философского исследования Владимир Бибикин на одной

<sup>1</sup> Бибикин В.В. Язык философии. СПб.: Наука, 2007. С. 11.

<sup>2</sup> Систематическое изложение структуры и характеристик события у Бибикина можно найти в статье А. Магуна: Магун, А. Понятие события в философии Владимира Бибикина // *Stasis*. 2015. № 3(1). С. 156–176.

<sup>3</sup> Имеются в виду, прежде всего, лекционные курсы В.В. Бибикина «Мир» (1989) и «Ранний Хайдеггер» (1990–1992).

<sup>4</sup> Бибикин В.В. Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. С. 57.

Здесь также стоит отослать к обстоятельному и систематическому разбору различных работ и жанров мысли Бибикина, проведенному М. Богатовым (Богатов М. А. Способы говорить о Бибикине: проблема рубрикации творческого наследия в академической среде // *Res Cogitans*. 2015. № 8. С. 95–117.

<sup>5</sup> См. Бибикин В.В. Хайдеггер: от «Бытия и времени» к «Beitrag» // Бибикин В.В. Ранний Хайдеггер. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 497.

<sup>6</sup> См. подробнее: Хан Е.И. Тема «узнавания себя» в философии Владимира Бибикина // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2022. Т. 6. № 3. С. 32–56.

<sup>7</sup> Бибикин В.В. Мир. СПб.: Наука, 2007. Режим доступа: <http://www.bibikhin.ru/mir>. Дата доступа: 30.08.2023.

из лекций своего курса «Мир» (1989). Именно такую «настоящую школу чтения» Бибахин пытается практиковать на протяжении всех своих лекционных курсов в 1990–е годы: в философии он видит первонауку, определенную школу и дисциплину мысли. Он действительно многократно обращается к древнегреческим философам, прежде всего, к Аристотелю, но также и к Платону, и к досократикам, сопровождая свои рассуждения филологическими и историческими замечаниями. Однако назвать его авторские комментарии совершенно бесхитростными все же нельзя – слишком причудливо сплетаются воедино сюжеты Парменида и Гераклита с В.В. Розановым или Вл.С. Соловьевым при опосредовании Гегеля и Хайдеггера<sup>1</sup>. Мало того, цитаты из философских текстов переплетаются у Бибахина со стихотворными строками, случаями из жизни, диалогом со слушателями и читателями. Ход изложения при этом тщательно продуман, задокументирован и записан, поскольку лекции читались по заранее подготовленным черновикам (позднее опубликованным).

Такой стиль философии далек не только от научного, но и от привычного академического изложения. Сам Бибахин в переписке с О.А. Седаковой откровенно критически высказывался о рафинированном академическом формализме: «что касается чистоты "научного стиля", он, конечно, хуже всякой грязи, и как Вы правы, что у разнузданных художников больше следов душевного труда»<sup>2</sup>. Путь понимания предстает у него не как статичная аналитическая реконструкция, но как метафорическое движение смысла. Это приводит к невозможности представить универсальную схему или метод, по которому можно было бы действовать, как по лекалам. Наиболее же проблематичным для читателя становится фактически не проговариваемый критерий отбора авторов для анализа, а также сознательный отказ Бибахина от стратегии успешности понимания: в его логике ценным оказывается столкновение с незнанием, с тем, что вызывает недоумение, удивление, поражает и преображает.

Несмотря на весьма активную рецепцию хайдеггеровского вокабуляра, метод Бибахина все же едва ли корректно назвать феноменологическим в гуссерлевском смысле<sup>3</sup>; нельзя также сказать, что он занимается онтологией или предлагает собственную критику метафизики. Касаясь тех или иных категорий бытия, работая с текстами и понятиями, он скорее преследует цель *понимания*. Если пытаться поместить рассуждения Бибахина в какую-то школу или традицию, то ближайшей окажется *философская герменевтика*. Фактически, перед нами проект философии чтения и диалога с философами

<sup>1</sup> Указанные авторы, в частности, являются ключевыми для лекционного курса «Чтение философии», прочитанного в МГУ в 1991–1992 годах.

<sup>2</sup> Бибахин В.В. [Письмо из Ожигово, 12.8.1993] // И слово слову отвечает. Владимир Бибахин — Ольга Седакова. Письма 1992–2004 годов. СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2019. С. 68.

<sup>3</sup> Впрочем, если взять те поэтичные определения, которые дает феноменологии сам Бибахин: «умение видеть то, что нас прежде всего касается, не глядеть на экран; простой быстрый, не забывающийся и потому постоянно новый взгляд» (Бибахин В.В. История современной философии. СПб.: Издательство «Владимир Даль», 2014. С. 354), дополнив его повторением формулы Хайдеггера «не точная, но строгая наука» — тогда можно было бы сказать, что Бибахин также разрабатывает свою собственную феноменологию.

различных эпох. Такая герменевтика выступает в роли рефлексивной философии, и, как и в случае П. Рикёра, одной из важнейших своих задач видит *истолкование себя* – в данном случае, через голоса других. Вместе с тем, у Бибикина мы не встретим ни систематического, ни генеративного изложения герменевтического метода. Скорее, читатель лишь изредка обнаруживает себя в мета-позиции по отношению к только что осуществленной операции истолкования, не отходя далеко от «материала» и обнаруживая себя в ситуации постоянного его пересобирания и осмысления.

Философию Бибикина, пожалуй, можно было бы назвать философией текста (не исключено, что в англоязычных исследованиях его работы скорее отнесли бы к *literary theory*, сближая его с Деррида). Образ философских строительных «лесов», которые всякий раз являются подспорьем в конкретной исторической ситуации и нужны для будущей постройки (себя, России, мира) также роднит Бибикина с деконструктивизмом Деррида. Подготовка перевода «*Positions*» Деррида на русский язык, а также личное знакомство и непосредственный диалог с Деррида сыграли в этом немаловажную роль. Когда Бибин говорит: «Деррида принадлежит не к школе, но к следу Хайдеггера»<sup>1</sup>, в сущности, он дает отличную формулу и для характеристики самого себя, ничуть не в меньшей степени освоившемся в хайдеггеровском наследии. Если проанализировать содержание лекционных курсов Бибикина и выделить тех авторов, на кого он ссылается больше всего и кому уделяет особое внимание, то бросаются в глаза Гераклит, Аристотель, Данте, Николай Кузанский, Лейбниц и Гегель. Также практически каждый лекционный курс Бибикина содержит отсылки и комментарии к требующим переоткрытия русским философам (особенно значимы для него Вл. С. Соловьев, А.А. Потебня, В.В. Розанов, П.А. Флоренский, Г.Г. Шпет, а также А.Ф. Лосев, у которого Бибин непосредственно учился).

Но главная роль отводится, конечно, тем философам, произведения которых явились важными *событиями* в философии XX века. Для Бибикина к таковым относятся, прежде всего, Хайдеггер с «Бытием и временем» и «К философии (О событии)», Витгенштейн с «Логико-философским трактатом» и «Философскими исследованиями». Подтверждение тому – лекционный курс «Мир» (1989), представляющий своего рода подготовку и введение в «Бытие и время» Мартина Хайдеггера (1994). Параллельный ему курс «Язык философии» (1989) может выступать своего рода навигатором по ключевым темам философии уже самого Владимира Бибикина. Соответственно, курс «Витгенштейн» (1994–1995) можно прочесть как его вторую культуртрегерскую философскую интервенцию, причем очень своевременную. В том же 1994 году в России вышел перевод «Философских исследований», а также новый перевод «Логико-философского трактата»: появляется и «что» читать у Витгенштейна, и версии того, «как» стоит его

<sup>1</sup> Бибин В.В. Жак Деррида // Бибин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 194.

читать (по версии Бибихина – обращая внимание на характер игры, на статусы высказываний, неопределимом, аспекте, парадоксе тавтологии и проблеме логического «тождества», которое не является равенством<sup>1</sup>; цвете и боли, которая бывает только своей). Бибихин оплетает опыт чтения Витгенштейна нетривиальными параллелями с Парменидом (где вещи в пространстве фактов – путь мнений, а неопределимость слов и седьмой афоризм, по-видимому, подводят к пути знания), Арто и Гротовским (театр жестокости предстает как радикальный пример жеста указывания по Витгенштейну), Петраркой (в исследовании семейного сходства), Чжуан-цзы (в вопросе о том, что именуется «Я»), Хайдеггером (например, в сопоставлении первичного цвета и основного тона бытия, или в обсуждении бессмыслицы и ответа на вопрос о Ничто) и многими другими авторами. В этом способе работы с текстами Витгенштейна можно увидеть один из наиболее характерных для Бибихина приемов – сопоставление рядом нескольких авторов по причине узнавания в них некоторой близости, обнаруживающей не только сходство, но и продуктивный для понимания зазор; при этом решительно неважно, имеет ли место общность исторического контекста или вокабуляра – важно узнать вопрос, ход, некоторый приём мысли, позволяя выстраивать собственную карту перемещения по философской библиотеке сквозь столетия.

В 1991–1992 году Бибихин читает лекционный курс «Чтение философии», в котором дается методологическое объяснение эвристической оправданности описанных выше анахроничных параллелей. В самом начале курса он артикулирует важную герменевтическую установку: неверно ассоциировать текст с историческим событием в качестве его следа или фиксации, мысль прежде всего верна себе, своему духу в своем исполнении и свершении – а не только в букве. В философском тексте уже заключены событие и мысль, которые уже с самого начала включают все «приращения, переращения, превращения... и то, что с нами происходит»<sup>2</sup>. Философское чтение является особенным именно потому, что *так* распознает событие – или допускает его вместо того, чтобы удостоверять (как это делает наука или право). Повторение же вовсе не гарантирует понимания и не сводится к нему.

В «Чтении философии» Бибихин как бы по ходу дела, в процессе комментированного чтения греческих и русских философов вводит ряд оригинальных концептов, которые со временем приобретут все большую отточенность – это *амехания*<sup>3</sup> и *нищета философии*. В этом же курсе он развертывает небольшую полемику со статьей Евгения Барабанова «Русская философия и кризис идентичности», опубликованной в «Вопросах философии» (№8, 1991). Обличение невроза своеобразия и выход из магического сознания в «пространство знания и понимания», а также

<sup>1</sup> У Витгенштейна — *identity*, т.е. «тождество», но Бибихин предпочитает использовать более экзотичный перевод «тождество».

<sup>2</sup> Бибихин В.В. Чтение философии. СПб.: Наука, 2009. С. 8.

<sup>3</sup> См. подробнее о понятии амехании у Бибихина: Павлов И.И. Не-возможность как амехания // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2018. 2(4). С. 51–89.

осуществление своего рода психоанализа русской философии: таким образом реконструированной стратегией оппонента Бибихин вступает в спор. Для него философ есть тот, кто удерживается в незнании, недоопределенности. В этом смысле философия является *par excellence* негативной, а наиболее близкими к удержанию своего незнания оказываются такие русские философы, как Вл. С. Соловьев, Л.Н. Толстой и В.В. Розанов.

Видя в философе того, кто умудрен непадением в неистинное и поспешное убеждение, Бибихин подразумевает и Сократа, и переведенного им на русский язык Николая Кузанского (этот сюжет более развернуто будет представлен им в лекционном курсе «Узнай себя»). Он иронично добавляет: «*Никто* не знает, что мы говорим, что мы делаем, когда говорим и делаем; *кто* в нас говорит и делает... Похоже, что единственная обеспеченно достижимая цель – у террористов: они знают, что они хотят чьего-то уничтожения, и знают, что они добьются этого. Или нет, или даже уничтожая, террорист не знает, что он уничтожает, для чего, и в какой мере уничтожает сам себя? Террорист уничтожает в другом, казалось бы, *другого*, явно не себя же»<sup>1</sup>. Отношения с другим всегда проблематичны. Как он отмечает в статье «Понять другого»: «я едва ли знаю, что такое другой», поэтому мы вынуждены осуществлять «перенос известного на неизвестное»<sup>2</sup>. Понимание, стало быть, может быть только собственным и преимущественно оказывается негативным – даже если я сокрыто, загадочно, изменчиво, я могу столкнуться с *невыносимым*, с тем, что мне не близко, и опознать это, могу что-то отрицать, могу с кем-то бороться – и через эти жесты, как и через жесты согласия, я и опознаю себя.

Герменевтический философский проект Бибихина определенно можно назвать *философией чтения и перевода* – но назвать его философом диалога можно лишь в продолжение славной традиции диалогов в духе Платона или Петрарки, в произведениях которых многие встречаются в одном. В подобного рода философствовании, несмотря на встречу со множеством других авторов и текстов, человек так или иначе всегда оказывается наедине с самим собой. Непреодолимый барьер, отделяющий от другого, подтверждает статус меня как уникальной монады, или «живого зеркала», отражающего в себе весь мир – но так, что этот мир остаётся полным тайн, неисчерпаемых загадок и противоречий. Если аналогия с монадами Лейбница совершенно точно работает в отношении способа общения («отражение одного в другом»), то характер существования, пожалуй, лишается метафизически полагаемой вечности и мыслится Бибихиным скорее как существование всегда уже во времени, в столкновении с конечностью. Таким образом, должно обретаться то самое «своё», самость, растерянная и забытая русской философией. Событие этого обретения и должно было бы возвещать новую историческую пору, тот самый предвосхищаемый и «новый

<sup>1</sup> Там же. С. 176–177.

<sup>2</sup> Бибихин В.В. Понять другого // Бибихин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 121.



ренессанс», который сам Бибихин описывал как то, что не будет склеиванием прошлого из остатков – но будет исканием настоящего<sup>1</sup>.

## II

### **Валерий Подорога: от феноменологии телесного опыта и ландшафтов мысли – к аналитике антропограмм**

«Текст, открывающийся в пространстве чтения, это наше другое тело, которым мы вновь и вновь желаем обладать».<sup>2</sup> Данная цитата взята из монографии В.А. Подороги «Метафизика ландшафта...» (1993; 2012) – переработанной версии его докторской диссертации, защищенной в Институте Философии РАН в 1992 году. Темой диссертации было исследование коммуникативных стратегий и «ландшафтов» философии, ключевыми авторами выступали Кьеркегор, Ницше и поздний Хайдеггер. Задача – показать, какие коммуникативные приемы и философские техники Подорога опознает у каждого из них (и нередко использует в своих рассуждениях).

Тексты Подороги, как и тексты Бибихина, отличает ставка на чтение и перепрочтение – однако их персонажи, приемы и цели довольно сильно отличаются друг от друга. Отвечая на интеллектуальный вызов 1990–х годов, Подорога предлагает свою стратегию знакомства и апроприации интеллектуального наследия. Он отмежевывается от более консервативного крыла интеллектуалов, апеллировавших к русской религиозной философии и духовному возрождению, и предлагает своего рода философское продолжение русского структурализма и бахтинской эстетики, дополненное и обогащенное приемами феноменологии и делёзианства. С одной стороны, Подорога играет важную роль в переоткрытии Московский феноменологической школы 1920-х годов, рассказывая в своих лекциях и текстах о "квартете ГАХН": Н. Жинкине, Н. Волкове, А. Ахманове и А. Циресе. С другой стороны, в 1990–е годы он становится одним из главных популяризаторов В. Беньямина, М. Мерло-Понти, Р. Барта и Ж. Делеза. Добавим сюда особый интерес к эстетике Т. Адорно, и получится весьма эклектичный, занимательный, но трудно сочетаемый философский материал, свидетельствующий о предельно запутанной, постмодернистской эпистемологии. Однако во всем этом многообразном материале стоит увидеть, прежде всего, некоторый арсенал приемов.

Если в случае Бибихина можно было говорить о вполне однозначных ориентирах (таких как онтология Хайдеггера и философия языка Витгенштейна), то Подорога буквально отказывается от самой возможности предпочтения онтологических посылок, все время оставаясь в регионе анализа культуры, антропологической аналитики. Будучи академическим философом, он часто снабжает свои тексты введением в используемую им

<sup>1</sup> Бибихин В.В. Новый ренессанс. М.: МАИК «Наука», «Прогресс Традиция», 1998. С. 37.

<sup>2</sup> Подорога В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков; 2-е изд., перераб. и доп.; ред. Л.Б. Кульчицкая. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2021. С. 22.

методологию. Наиболее прозрачным текстом в этом смысле можно считать «Феноменологию тела» (1995). О чем же идет речь в этой работе?

Во введении мы узнаем, что в исследовании телесности автор будет опираться на два типа описаний – *топологические* и *феноменологические*, что позволит обеспечить «возможность нового прочтения ряда классических литературных, живописных и философских текстов»<sup>1</sup>. Топологические дескрипции продолжают линию бергсонианского анализа живого (продолженную Мерло-Понти, Делезом и Гваттари и самим Подорогой), феноменологические дескрипции телесности в методологическом, а порой и содержательном плане возводятся к Гуссерлю.

Подорога справедливо замечает, что в большинстве случаев феноменология интерпретируется нефеноменологически, а исследователи, пытаясь представить Гуссерля историко-философски, упускают из виду скорее операциональный, чем нормативный смысл большинства его высказываний<sup>2</sup>. Сам Подорога предпочитает исходить из метода именно феноменологического описания образов и способов понимания тела.

Впрочем, различить феноменологический и топологический анализ у Подороги не так просто. Приведу пример: велик соблазн предположить, что трансцендентальная схема становления образа тела (тело-объект, тело-«моё тело», тело-аффект и, наконец, «мыслимое тело») могла бы быть получена в результате применения феноменологической редукции во вполне гуссерлевском духе<sup>3</sup>. Однако при внимательном чтении становится ясно, что Подорога избирает здесь скорее бергсонианский путь. Первые три аспекта тела выделены не как феноменальные образы, но в связи с порогами, или выявлениями границ своего тела (чужое, всегда внешнее и потому недоступное тело тут в расчет не берется, поскольку феноменально мыслится проективно по аналогии с собственным телесным опытом).

Топологический анализ часто иллюстрируется вполне конкретными топиками: например, в аналитике возвышенного у Подороги третья критика Канта будет изящно представлена на фоне дюн на Куршской косе<sup>4</sup>. В целом, несмотря на периодические "академические отступления" и приведение больших цитат, изложение Подороги тяготеет к размыванию границ литературного или культурологического анализа и философской эссеистики.

Помимо этого, в шестой главе «Видеть и говорить» Подорога вводит *метод постанализа*, который представляет собой разбор того, как тот или иной философ комментирует художественное произведение (например, комментарий Фуко о «Менинах» Веласкеса, или рассуждения Мамардашвили о Прусте). Задача постанализа – попытаться внимательно проследить за тем, что и почему делает с произведением философ. В результате можно не

<sup>1</sup> Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. Материалы лекционных курсов 1992-1994 годов. М.: Ad Marginem, 1995. С. 7.

<sup>2</sup> Там же. С. 118–119.

<sup>3</sup> Там же. С. 18 и далее.

<sup>4</sup> См. вступление «Кант-географ, или Странствие песков» к книге: Подорога В. Возвышенное. После падения. Краткая история общего чувства. М.: Новое литературное обозрение, 2022.

только обогатить рефлексивный эстетический опыт, но и пронаблюдать, как философский теоретический арсенал может быть актуализирован для критического анализа культуры (стоит вспомнить, что ранее Подорога был специалистом по эстетике Адорно). В риторическом и дидактическом плане прием постанализа действительно эффектен – и весьма эффективен для культуртрегерских и педагогических целей (хотя подобную работу скорее можно отнести к философской критике, чем к собственно философским исследованиям). Эффект во время чтения постаналитических текстов Подороги в этом смысле похож на описанное им же «кружение мысли» от лекций Мераба Мамардашвили: «слушатель мог двигаться следом и быть разом в точке, где происходило событие мысли, и через это событие – во многих других, и ему "мнилось", что он овладевает мирами всех других мыслей, которые есть или еще могут состояться»<sup>1</sup>. Постанализу можно внимать, можно им вдохновиться, но его невозможно повторить и с ним крайне затруднительно вступить в диалог.

Как отмечает Ю.В. Ватолина, практики чтения у В. Подороги предстают как стратегии присвоения опыта другого, причем «понимание» в таком случае означает «замещение позиции автора абсолютно внутренней, внешней или "сильной" субъективной позицией»<sup>2</sup>. В такой формулировке, впрочем, не следует спешить подставлять на место автора читателя. Дело в том, что речь скорее идет о том, что в коммуникативном подходе, которого придерживается Подорога, распознанная «внезаходимая» по отношению к тексту авторская интенция и позиция требуют некоторого содержательного наполнения, конструирования некоторых стилистически узнаваемых «фигур авторства», которые действительно могут полагаться как «внутри» самого текста (не обязательно при этом повествование от первого лица, достаточно фиксации некоторого авторского суждения за определенным героем или линией письма), так и «вне» его (когда текст выступает элементом некоторого большего мета-текста, в котором разворачивается настоящая авторская игра).

В этой структуре несложно узнать как раз ключевой прием конструирования персонажей философствования у С. Кьеркегора: литературные *alter ego*, описывающие героев выражают отнюдь не убеждения или позиции автора, но являются его масками; задачей же является скорее показать их смену. В драматургии экзистенции, как бы оплетающей в единую сеть своих и чужих литературных персонажей, Подорога как раз узнает «правила, изобретаемые Кьеркегором для того, чтобы вовлечь читателя в проторелигиозное событие веры»<sup>3</sup>. Однако его техника работы не сводится к экспликации (или навязыванию) этих самых авторских замыслов автору. Скорее, его интересует, как в тексте работают

<sup>1</sup> Подорога В. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию... С. 234.

<sup>2</sup> Ватолина Ю.В. Этика чтения В.А. Подороги // Вестник ОмГУ. 2012. №3 (65). С. 50–53.

<sup>3</sup> Подорога В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков... С. 84.

пространственные образы и метафоры, и какие структуры и схемы мышления они обрамляют и камуфлируют.

Рассмотрим пример из «Метафизики ландшафта», который поможет проиллюстрировать и способ работы Подороги, и его понимание философии. Общий план и структура чтения предзаданы выбором трех авторов – это Кьеркегор, Ницше и Хайдеггер. В книге творчески реконструированы и даже запечатлены в виде иллюстраций погружающие в их мысль ландшафты – библейская пустыня вокруг горы Мориа, пики Энгадина, тихая земля Шварцвальда: эстетический фон имеет фундаментальное значение для мышления. Характеризуя каждую фигуру, Подорога так или иначе приходит к характеристике их авторских философских интенций, представляя их как в целом общепhilosophические. В главе о Кьеркегоре он пишет: «стратегия философствования может быть успешной в том случае, если письмо стремится высказать всегда нечто большее, чем это допускается языком и читательским ожиданием»<sup>1</sup>. Если сперва требуется разобраться с различными масками и фигурами в театре самого Кьеркегора, то освоившись, нетрудно уже выйти за рамки его марионеточных персонажей<sup>2</sup>, или узнать в них тени других – например, Гегеля и Гельдерлина. Таким образом читатели могут приблизиться к некоему универсальному «очагу высказываемости», или самому месту рождения смысла – в отличие от того всегда исторически нагруженного контекста, где осуществляется коммуникативная стратегия.

Обратимся к характеристике Ницше: «Мыслить – значит заставлять понятие "вспомнить" свое метафорическое прошлое, двигаться к смысловой структуре понятия через моменты вспоминания... *Мыслить философски – это изобретать понятия*»<sup>3</sup>. В этом комментарии нетрудно заметить часто цитируемое определение Делеза и Гваттари<sup>4</sup>; заметны и мотивы дерридеанской «белой мифологии» как стратегии расколдовывания метафизических метафор. Сам Подорога, комментируя Ницше, неоднократно ссылается на Делеза и Деррида, на их интерпретации речи Ницше – таким образом, сам Подорога выступает некоторым проводником в опыте чтения. Однако кроме изобретения понятий, не меньшую роль у Ницше играет пустое, «незнаковое» пространство, зазоры и разрывы между афоризмами, патетическая декламация, давящая над текстом и подчиняющая его эстетической форме. Таким образом, коммуникативная стратегия Ницше,

<sup>1</sup> Подорога В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков... С. 143.

<sup>2</sup> Метафора марионетки действительно часто используется Подорогой в конструировании литературных/философских героев. У него есть также специальное эссе, в котором проводится специальное различие между куклой и марионеткой как двумя разными миметическими объектами, репрезентирующими собой два разных принципа уподобления — принцип вещи-тела и принцип ментальной фикции, или действия бестелесной души (*deus ex machina*). См. подробнее: Подорога В. Кукла и марионетка. Материалы к феноменологии театральной репрезентации // Подорога В. *Nature Morte*. Строй произведения и литература Н. Гоголя. М.: Рипол-Классик, 2018. С. 303–319.

<sup>3</sup> Подорога В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков... С. 210.

<sup>4</sup> Имеется в виду, данное Делезом и Гваттари, определение философии: «искусство формировать, изобретать, изготавливать концепты» (*Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия?* СПб.: Алетейя, 2018. С. 10).

выявленная Подорогой – подчинение замысла не классической форме, а некоторому ультимативному Произведению.

В интерпретации позднего Хайдеггера также неоднократно будут всплывать отсылки к Делёзу: так, например, спор мира и земли из «Источка художественного творения» будет схематизироваться через «складку»<sup>1</sup>. Впрочем, более любопытны наблюдения самого Подороги за языком философии Хайдеггера: «Слово следует проходить как "проходят" пространство, населяя его "местами". Но проходить – это значит быть способным овладеть иным видом артикуляции, которая связывает слова приемом *расщепления*, чтобы передать на поверхности звуковой материи все земные силы, участвующие в формировании звучания»<sup>2</sup>. Прием расщепления связан и с поиском различных смысловых оттенков, и с морфологическим и этимологическим разбором философских понятий.

Практически каждый текст Подороги, комментирующий литературные тексты, построен вокруг нескольких схем, которые, в свою очередь, объясняют тот или иной «эффект» текста. Таким образом можно заметить совмещение в одной работе нескольких задач: своеобразное «привитие вкуса к чтению», знакомство отечественной публики с наиболее яркими философскими интерпретациями искусства и теоретическая рефлексия о тех или иных герменевтических и риторических приемах чтения и письма. Если искусство и философия в целом могут быть рассмотрены в *миметической парадигме* (которой будут посвящено двухтомное исследование «Мимесис»), то техники чтения философских текстов будут относиться к эмансипаторной стратегии разрушения миметической формы. Такое чтение отказывается занимать ту позицию, которая скорее всего задумывалась и подготавливалась автором или же господствующими дискурсами, оно требует высвобождения «от национально-имперского мифа, моральных и вкусовых привычек»<sup>3</sup> посредством применения феноменологического эпохе.

Позднее разрабатываемая Подорогой техника чтения текстов будет отрефлексирована и изложена им в работе «Антропограммы», где от топологии ландшафтов мысли он переходит к составлению феноменологических номенклатур и своеобразному картированию опыта чтения. Сам Подорога определяет антропограммы как «диаграммы миметических сил, воспроизводимых в ином времени, не авторском», которые «реализуют идею Произведению как уникального Лица»<sup>4</sup>. Иными словами, это схема, в которой отражен динамический процесс смыслообразования в читательском опыте, стремящемся удерживать некоторую имманентную логику литературного текста как миметического конструкта, отражающего реальность. Аналитический антрополог

<sup>1</sup> См. Подорога В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX веков... С. 313 и далее.

<sup>2</sup> С. 337.

<sup>3</sup> Подорога В. Антропограммы. Опыт самокритики. С приложением дискуссии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 25.

<sup>4</sup> Подорога В. Ответ В. Подороги Ю. Синеокой // Подорога В. Антропограммы. Опыт самокритики. С приложением дискуссии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 245.

одновременно документирует наблюдения – и стремится исключить навязываемые литературоведением, традицией или авторитетом самого автора схемы интерпретации, обращаясь к реконструкции способов и техник эстетического воздействия и той онтологической структуры, которая воспроизводит себя в произведении.

Аналитический метод Подороги весьма субъективен, сложен, в чем-то довольно близок феноменологическому исследованию поэтических образов у Гастона Башляра, а также исследованию мысли и прозы мира у позднего Мерло-Понти. Непосредственно знакомый с В. Подорогой О. Аронсон замечательно комментирует его аналитический метод построения антропограмм как «исключенное наблюдение», напоминающее радикальную версию остранения Шкловского, и добавляет: «даже при желании вряд ли кто-то другой сможет его продолжить»<sup>1</sup>. Этот вывод разделяет и С. Королев: «это очень индивидуальная философия и очень личностный философский дискурс... поддержать традицию "Мимесиса" невероятно сложно, и я пока не вижу, где, как и кем это делается или может быть сделано»<sup>2</sup>. А.В. Гасилин, ученик В. Подороги, отмечает: «любая интерпретация текстов Подороги должна иметь в виду их принципиальную герменевтическую неконформность, невозможность вписать их строгие объяснительные схемы и дидактические конструкции»<sup>3</sup>. Подобные комментарии подтверждают довольно личностный и произвольный характер метода построения антропограмм, однако упускают из виду ту цель, которая ставилась В. Подорогой в 1990–е годы – привлечь внимание к некоторому набору малоизвестных авторов, делая своего рода «прививку» вкуса, а также адаптировать подходы деконструкции, постструктурализма, делезианской интерпретации к материалу русской литературы. В пользу этого говорит тот простой факт, что за исключением редких попыток размежевания с Бартом и Делезом, у Подороги весьма трудно встретить полемические аргументы против кого-либо. По большей части он представляет коллег по философскому цеху как достойных вслушивания и вчитывания, предлагая прививать вкус к философской литературе – и ему это вполне удается.

## Заключение

Подводя итоги, можно сказать, что несмотря на довольно разный стиль изложения и рассуждения, в работах Бибикина и Подороги мы встречаем немало общих черт.

Во-первых, каждый из них становится своего рода проводником феноменологической философии, нюансированно просвещая читателей о ее представителях и об открываемых с ее помощью перспективах (Бибикин

<sup>1</sup> Аронсон О. Антропограмма, или Выживающее мышление // НЛЮ. 2021. № 6. С. 17–26.

<sup>2</sup> Королев С. Беспощадность наблюдателя. Заметки о «Мимесисе», «Антропограммах» и двух литературах // Подорога В. Антропограммы. Опыт самокритики. С приложением дискуссии. СПб.: Издательство Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2017. С. 297.

<sup>3</sup> Гасилин А.В. Метод Подороги. Окулярная аналитика и мгновение письма // Человек. 2021. Т. 32, № 5. С. 100.

преимущественно знакомит с феноменологией раннего Хайдеггера, обращаясь к онтологии присутствия и философии события, Подорога в большей степени опирается на Гуссерля, Башляра и Мерло-Понти, предлагая свою вариацию феноменологического "эпохе" в виде дистанцирования и исключенного наблюдения, а также исследуя феноменологию телесного восприятия, хиазмы смыслопорождения и ландшафты мысли). Во-вторых, большую роль в их исследованиях играет по меньшей мере символическая попытка восстановления преемственности с отечественной феноменологией. При этом прививка феноменологического метода также сопровождается активным привлечением классических текстов русской литературы. В-третьих, их собственные интеллектуальные проекты можно охарактеризовать как различные версии такой философской герменевтики, которая гипостазирует ценность чтения и предлагает разрабатывать некоторые нетривиальные, творческие техники работы с текстами («школа внимания», разбор смысла и настроения философствования, работа с внутренней формой слова у Бибихина; топологические и феноменологические дескрипции, анализ метафор, стиля, схем Произведения и антропограмм у Подороги). Стоит добавить, что и Подорога, и Бибихин много и обстоятельно цитируют, и в каком-то смысле на их ранние тексты можно смотреть дидактически, как на опыт наставничества в работе с фрагментами. В-четвертых, заметен отход от академизма и тенденции к построению классификаций или ориентации через школьность или преемственность: ставка при выборе авторов и текстов делается скорее на риторическую силу и коммуникативную прагматику.

Наконец, оба автора подчеркивают важность и бесценность философии как опыта, прежде всего, личностного, нацеленного на самопознание, самокритику. Философ – тот, кто внимая речи другого, узнает в его голосе самого себя, свои ориентиры, постигая тем самым разнообразные возможности мышления. При этом всячески важно подчеркнуть незавершенность, открытость философской работы. Во всяком толковании или схеме важно сохранить место для чего-то в нее не вошедшего, ещё не застывшего, оставшегося неизвестным и неузнанным. Акцентирование значимости зазоров и лакун таким образом – это не высокопарный жест и не прагматическая исследовательская уловка, чтобы сохранить задел для будущих исследований. Скорее, это жест самоограничения и укрощения собственной фантазии. Свойственный Подороге и Бибихину экзистенциальный пафос движения мысли можно оценивать и воспринимать по-разному, и, как было показано, каждый из них был весьма далек от академических стандартов письма, объективности и формализации собственной методологии. Однако несомненно то, что этот экзистенциальный пафос философского чтения и перепрочтения текстов во многом выражал и дух своего времени, исполненный диалогизма, готовности учиться, осваиваться в доселе неведомых полях и воспринимать иные голоса.

*Е.В. Хан*





## ПРИЛОЖЕНИЕ

**Маурицио Лаццарато. Теория высказывания Михаила Бахтина<sup>1</sup>**

**Maurizio Lazzarato. Mikhail Bakhtin's theory of the utterance**

*Справка. Настоящий текст впервые был озвучен в форме доклада на симпозиуме «О Бахтине» в 2009-ом году в Маастрихте. Его автор, Маурицио Лаццарато – современный франко-итальянский философ и социальный теоретик. В 1970-х годах он был связан с рабочим движением *Autonomia Operaia* в Италии, а позже, как и многие активисты, был вынужден перебраться во Францию. Лаццарато является одним членом редколлегии журнала “*Multitudes*” и автором некоторых влиятельных работ и эссе, таких как «Нематериальный труд», «Сотворение должника», «Управление с помощью долга» и других. Его исследования посвящены анализу современных изменений в экономических отношениях и практиках труда, метаморфозам современного капиталистического устройства, критике различных институтов власти и доминирования. В настоящем докладе Лаццарато анализирует теорию высказывания Михаила Бахтина в русле концепций Делёза и Гваттари.*

Бахтинская теория высказывания представляет собой «карнавальную» интеграцию всех элементов, которые теория действия и речи Ханны Арендт опустошила или подчинила тотализирующей силе языка. Признание множественности в семиотике, полифонии средств выражения (вербальных и невербальных), разнородности языковых и неязыковых элементов становится, с одной стороны, основой «стратегической» теории действия между говорящими, где возможно определить значение как «воздействие на возможные действия»<sup>2</sup> (используя выражение Фуко) и, с другой стороны, основой теории творчества и производства субъективности.

В теории Бахтина нет места понятию перформатива, поскольку все «речевые акты» являются «социальными актами», а не только перформативными. Все высказывания представляют собой речевые акты, влекущие за собой социальные обязательства. Несмотря на гомологию терминов, между теориями речевых актов Остина и Бахтина существуют заметные различия. Во-первых, последняя утверждает различие между

<sup>1</sup>Перевод с английского (Maurizio Lazzarato. Mikhail Bakhtin's theory of the utterance. URL: [https://www.generation-online.org/p/fp\\_lazzarato6.htm](https://www.generation-online.org/p/fp_lazzarato6.htm)), сверенный с видеозаписью оригинала доклада. Настоящий перевод публикуется с любезного согласия автора.

<sup>2</sup> «Управлять» в этом смысле означает структурировать возможное поле действия других». См.: Фуко М. Субъект и власть. Перевод с французского Б. М. Скуратова под общей редакцией В. П. Большакова. М., 2006. // Центр гуманитарных технологий. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/7373>

природой языка и высказывания. Для того чтобы слова, предложения и грамматические правила стали полноценными высказываниями и языковыми актами, необходим «дополнительный элемент», остающийся «недоступным для всех лингвистических категорий и определений, который лингвистика не в состоянии уловить»<sup>1</sup>.

Слова, грамматические формы, предложения и выражения, отделенные от высказывания (от речевого акта), есть «технические знаки», служащие значению, которое является лишь потенциальным. Индивидуация, сингуляризация и реализация этого потенциала языка, управляемого высказыванием, позволяет нам войти в другую «сферу бытия», а именно в «диалогическую сферу». То, что заставляет нас преобразовывать слова и языковые предложения в законченные высказывания, в «тотальность», – это доиндивидуальные аффективные силы, а также социальные и этико-политические силы, которые, хоть и являются внешними по отношению к языку, на самом деле пребывают внутри высказывания. «Произносимое, – говорит Бахтин, – целиком пронизано этими внелингвистическими (диалогическими) элементами»<sup>2</sup>.

В теории речевого акта говорящие – это прежде всего не лингвистические или психологические субъекты, а «возможные миры» (сингулярности или экзистенциальные кристаллизации – на языке Гваттари). Они занимают «хронотопы» (блоки пространства-времени, «экзистенциальные территории», выражаясь языком Гваттари), и они абсолютно нередуцируемы. Диалогические отношения между возможными мирами и процессами экзистенциальной сингуляризации конституируются аффективными, этическими и политическими силами. Путем высказывания они выражают дружбу и вражду, согласие и несогласие, симпатии и антипатии. Они организуют отношения кооперации, открывающие возможности для созидания, или, наоборот, устанавливают отношения доминирования, пресекающие такого рода возможности. Происхождение всех этих сил не языковое, хотя они и выражаются через язык и знаки. Они, скорее, являются внутренними переменными, связанными с созданием и изменением высказывания.

Аффективные и этико-политические силы выражаются в первую очередь голосом. В важной статье Гваттари отмечает, что в высказывании обнаруживается как «доиндивидуальный голос», выражающий волю, основанную на эмоциональных оценках (по его словам, чувственных аффектах), так и «общественные голоса», этико-политические голоса,

<sup>1</sup> Здесь и в некоторых фрагментах далее Лаццарато цитирует Бахтина близко к тексту, что обусловлено спецификой устного доклада. «Отношения высказываний к реальной действительности, к реальному говорящему субъекту и к реальным другим высказываниям, отношения, впервые делающие высказывания истинными или ложными, прекрасными и т. п., никогда не могут стать предметом лингвистики». *Бахтин М. М. Проблема текста в филологии, лингвистике и других гуманитарных науках // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 1986. С. 320.*

<sup>2</sup> У Бахтина: «Внелингвистические (диалогические) моменты пронизывают высказывание изнутри».

*Бахтин М. М. Проблема текста в филологии, лингвистике и других гуманитарных науках // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 1986. С. 303.*

выражающие «универсумы отсылок и ценностей» (красоты, справедливости и истины), которые, по словам Гваттари, являются проблематичными аффектами. Везде, где лингвистика желает структурных и дифференцированных отношений между знаками, Бахтин, подобно просветленным, идиотам или сумасшедшим, расширяет голоса, их диалогическое отношение и поддерживающие их экзистенциальные территории.

Этот голос развернут по эту сторону членораздельной речи. По Бахтину, голос или интонация, еще не охваченные «фонетической абстракцией» языка, всегда возникают «на пороге словесного и невербального, сказанного и невысказанного», и именно через них они обращаются к другому. Это обращение скорее аффективное и этико-политическое, чем лингвистическое. Оно «присваивает, продвигает, использует лингвистические и семиотические элементы, подтверждает и отклоняет, критикует и легитимирует значения и устоявшиеся интонации».

Голоса управляют сингуляризацией языка, которую мы могли бы назвать стратегической, поскольку они распределяют и «дают имена» говорящим в соответствии с протополитической моделью, структурирующей пространство слова в соответствии с отношениями власти между говорящими. Голос уже включает в себя особый способ дискурсивного действия, который вместе с Фуко мы можем назвать «действием на возможные действия», поскольку именно он выражает оценки, различия и ценности. «Интонация звучит так, как будто мир вокруг говорящего еще полон одушевленных сил: она грозит, негодует или любит и ласкает неодушевленные предметы и явления»<sup>1</sup>. В голосе мы снова обнаруживаем «анимизм», проповедуемый Гваттари, то есть принятие чьей-либо стороны по отношению к другим и миру в этико-политическом плане.

Голос выражает себя, вибрирует в диалогическом пространстве, которое является своего рода «публичным пространством». Голос может воспроизводиться на основе «различных фундаментальных тонов», которые зависят от соотношений власти в «публичном пространстве», где он развивается. Это отношения власти (доминирования или сотрудничества), которые моделируют и воздействуют на способы его выражения. Голос может быть задействован и разграничить «атмосферу сочувствия», «соучастия» или «вызова» и «смущения».

В каждом голосе двойное обращение. Голос обращается не только к адресату, но и к «объекту высказывания», поскольку объект призывается к существованию и как «судья и свидетель», и, следовательно, как его «союзник или враг». По мнению Бахтина, необходимо радикально различать «оценочное выражение», которое может быть аффективным и ценностным, и «смысловое выражение», поскольку – вопреки утверждениям Витгенштейна – последнее никогда не может заменить или заменить первое. Всегда будет

<sup>1</sup> Волошинов В. Слово в жизни и слово в поэзии. К вопросам социологической поэтики // Звезда. 1926. № 6. С. 256.

существовать *hiatus*<sup>1</sup>, непреодолимое расхождение между желанием и аффективными выражениями, с одной стороны, и языком (словами и высказываниями) – с другой. Лингвистические восклицания, которые мы изучаем, никогда не смогут заменить или подменить крик боли тела.

В этом заключается отличие лингвистики от философии языка: телесная семиотика, предшествующая значению (жесты, позы, движения, установки), "вселенная ценностей" и экзистенциальные территории являются неотъемлемыми компонентами высказывания. Они являются, особенно у Гваттари, автономной силой производства речи. Интонация и жест связаны тесной взаимосвязью, которая берет свое начало в телах – «первичной и древней материи оценочного выражения». В каждом жесте, как и в каждой интонации, всегда присутствует и дремлет в ожидании зародыш нападения и защиты, угрозы и ласки. По этой причине каждое высказывание всегда ставит говорящего в положение «союзника или наблюдателя», друга или врага.

Даже поэт, говорит Бахтин, «всегда работает с симпатией или антипатией, согласием или несогласием» слушателя. Только когда проникает голос проникает внутрь и апроприирует соответствующие слова и утверждения, последние реализуют свой лингвистический потенциал и превращаются в актуализированное выражение. Исключительно в этот момент словам и утверждениям отводится уникальная и невозпроизводимая роль в вербальном обмене.

Активное и творческое измерение диалогических отношений, их характер как неких стратегических игр «возможных миров», а также экзистенциальные сингулярности и пространства, которые их поддерживают, становятся очевидными, если сопоставить их с лингвистическими элементами высказывания. В то время как последние являются «воспроизводимыми» компонентами, диалогические отношения оказываются «невозпроизводимыми», постоянно обновляемыми элементами высказывания, при этом сингулярность возникает из событийной природы высказывания. Эти два аспекта (воспроизводимый и невозпроизводимый) четко различимы как в обращении, так и в ответе, к которому призывает высказывание.

Все речевые акты адресуют к кому-то или к чему-то, отвечают кому-то или чему-то, и посредством этого обращения или этого ответа они выражают ценности, точки зрения, эмоции, аффекты, симпатию и антипатию, согласие и несогласие по отношению к ситуации, по отношению к другому и к своему собственному высказыванию, по отношению к прочим высказываниям, а также по отношению к высказываниям, циркулирующим в публичном пространстве (особенно к тем, которые относятся к «истинному, справедливому и прекрасному»<sup>2</sup>, как замечает Бахтин). Все эти речевые акты

<sup>1</sup> *Hiatus* (лат. «щель, расселина») – разрыв, зияние, термин в философии Делёза и Гваттари.

<sup>2</sup> «Всякое высказывание претендует на справедливость, истинность, красоту и правдивость (образное высказывание) и т. п. И эти ценности высказываний определяются не их отношением к языку (как чисто лингвистической системе), а разными формами отношения к действительности, к говорящему субъекту и к

направлены на достижение согласия или несогласия, отсылают к врагу или другу.

Все речевые акты – это вопросы, которые задают другим, себе и миру. Бахтинская теория высказывания подразумевает мир как проблему, как событие и как нечто принципиально незавершенное, в отличие от теории Остина, описывающей мир как конвенцию, институт и нечто воспроизводимое.

В последние годы своей жизни Гваттари обращается к тексту Бахтина 1924 года<sup>1</sup>, в котором говорится о поэтическом творчестве, из которого он извлекает уроки для теории высказывания и производства субъективности в целом. Даже в случае с поэзией она работает не только с означающим, но всегда обращается к экзистенциальной точке зрения. Бахтин подчеркивает, что, если бы кто-то захотел объяснить обращение, было бы недостаточно оставаться на уровне простого языкового материала. Нужно обращаться к материальным языкам, которые не являются дискурсивными. В речевых актах (в данном случае – поэтических речевых актах) именно аффект, экзистенциальная функция, задействует и осваивает различные семиотические элементы, чтобы их скомпоновать и удержать вместе с целью их реализации и воплощения.

Экзистенциальная функция, которую Гваттари называет рефреном, опирается на определенные «дискурсивные цепочки», на определенные лингвистические элементы, и отрывает их от их собственного смысла, обычной сигнификации и денотации, чтобы придать им собственное движение, и в конечном счете другой смысл. Таким образом, она [экзистенциальная функция] играет роль онтологического экзистенциального утверждения.

Бахтин выделяет пять элементов высказывания:

- 1) звуковая сторона слова, собственно музыкальный момент его;
- 2) вещественное значение слова, со всеми его нюансами и разновидностями;
- 3) момент словесных связей и взаимоотношений;
- 4) интонативный аспект, который выражает его эмоциональную и волевою направленность в психологическом плане, а так же его направленность в отношении этико-политических и, более конкретно, социальных ценностей (доиндивидуальные и социальные голоса);
- 5) чувство словесной активности, активного порождения его смысла (чувство или аффект, куда нужно включить все двигательные моменты артикуляции, жеста, мимики и проч., всю внутреннюю устремленность личности) – Аффект, выражающий экзистенциальное восприятие мира и самого себя,

---

другим (чужим) высказываниям (в частности, к тем, которые их оценивают как истинные, прекрасные и т. п.)». *Бахтин М. М.* Проблема текста в филологии, лингвистике и других гуманитарных науках // *Эстетика словесного творчества*. М.: Искусство, 1986. С. 303.

<sup>1</sup> Речь идет о бахтинской статье «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве», к которой Гваттари апеллирует в своей последней работе (*Guattari F.* *Chaosmosis: an ethico-aesthetic paradigm*. Indiana University Press, 1995. P. 1-17.)

который руководит расположением элементов высказывания, их выбором и способами совмещения<sup>1</sup>.

Первые три компонента высказывания, составляющие лингвистические и семиотические элементы высказывания, представляют собой их «воспроизводимые» части, которые могут быть повторены, тогда как два последних элемента не могут быть воспроизведены, они абсолютно единичны и создаются однажды в речевом акте. Четвертый элемент является специфически диалогическим и выражает как аффективные (эмоционально-волевые) оценки, так и социальные (ценностные). Последний элемент, представляющий собой чувство активности в создании слова, выражает экзистенциальную и онтологическую силу аффекта. Он представляет собой недискурсивный элемент, который порождает не только психическую реальность слова, но также «значение и восприятие». Посредством высказывания говорящий занимает «активную позицию» (она действует в экзистенциальном самополагании, как говорит Гваттари) по отношению к миру и другим: «чувство порождения и смысла и оценки, то есть чувство движения и занимания позиции цельным человеком, движения, в которое вовлечен и организм, и смысловая активность, ибо порождается и плоть и дух слова в их конкретном единстве»<sup>2</sup>.

Гваттари делает общие выводы. Вместе с Бахтиным, говорит он, мы можем научиться считывать высказывание, его многоголосие и его множественные центры. Высказывание и процесс производства субъективности представляют собой композицию гетерогенных способов семиотизации (производства значения). Всегда – частичная (не исчерпывающая) композиция множества элементов (как лингвистических, так и нелингвистических) и разнородность семиотики (означающей и телесной, иконической, до-означающей и машинной). Но именно этот аффект, рефрен, который управляет «кристаллизацией высказывания», создает в то же время «относительное чувство единства» и уникальности [singularity], специфическое каждый раз для несопоставимого множества этих языковых элементов, телесных и ценностных, которые пронизывают говорящего. Аффект – это процесс экзистенциального присвоения, который, с одной стороны, отбирает семиотические компоненты, отделяя их от их значений и обычных денотатов, а с другой стороны, действует как «катализатор», как «аттрактор», удерживающий их вместе, как в музыкальном «мотиве», как в рефрене, придавая согласованность этим гетерогенным элементам посредством повторения.

Именно аффект всегда обладает способностью «трансверсализировать» эту разнородность элементов, придать им цвет, тон, заставляющий их со

<sup>1</sup> Близко к тексту цитируется отрывок из «Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве». Бахтин М.М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература. 1975. С. 62.

<sup>2</sup> Бахтин М.М. Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М.: Художественная литература, 1975. С. 62.

временем сходиться к сингулярности высказывания. Аффект представляет собой открытие недискурсивности, которое лежит в основе дискурсивности, кристаллизуя ее и воздействуя на нее, организуя ее и придавая ей ценность. Как и у Бахтина, так и у Гваттари аффекты, придающие высказыванию характер экзистенциальной сингулярности, являются как «аффектами чувственности» (доиндивидуальными, волевыми и эмоциональными), так и «аффектами проблематики», активирующими отсылки «сентиментальные, мифические, исторические и социальные», вселенные ценностей и ссылок.

Эта активная сила аффекта несмотря на то, что она недискурсивна, не менее сложна, и Гваттари определяет ее как «гиперсложную, желая отметить, что она является примером зарождения сложности, процессуальности в состоянии возникновения, местом распространения становлений»<sup>1</sup>. Гуманитарные науки и, в частности, психоанализ слишком давно привыкли думать об аффекте как об элементарной сущности влечения и инстинкта. Но, согласно Гваттари, существуют также «сложные аффекты», высокодифференцированные, которые приводят к необратимым диахроническим разрывам и могут быть названы «христианскими», «дебюссианскими», «ленинскими» (и, когда это случится, «саркозистскими»). Таким образом, на протяжении десятилетий целое созвездие экзистенциальных рефренов, разрывов в высказываниях открывало доступ к «Ленинскому языку», который задействует специфические процедуры, относящиеся к разряду риторики и лексиконы, относящиеся к разряду фонологии, прозы и образов.

Следует более обстоятельно вернуться к новшеству, привнесенному теорией Гваттари и Делеза, то есть к роли, которую играет экзистенциальная функция аффектов в речи и производстве субъективности. На данный момент я просто хочу подчеркнуть творческие элементы, силы утверждения и трансформации отношения к себе, другим и миру, которые являются лингвистическими силами, потому что они аффективны, социальны и политичны. Они находятся вне языка, но внутри высказывания. Те же принципиальные различия мы находим и в акте ответа на обращение («понимание»). Все речевые акты есть «вопрос», требующий ответа, но ответ, которого ожидает высказывание, – это «активно-ответная позиция», «активно-ответное понимание» другого, в отличие от перформатива, где другой не является ни автономным, ни свободным. Для высказывания «нет ничего страшнее, чем отсутствие ответа». Но «ответный акт», который действует в слове, не является прежде всего лингвистическим.

Если, как предполагает Бахтин, вместо «полифонии» и гетерогенности семиотических языковых и неязыковых элементов обращения мы рассмотрим элементы «понимания», мы обнаружим ту же множественность лингвистических (воспроизводимых) и нелингвистических

<sup>1</sup> Близко к тексту цитируется фрагмент из статьи Гваттари «Ритурнели и экзистенциальные аффекты». См.: *Guattari F. Ritornellos and Existential Affects // Discourse. 1990. Vol. 12. No. 2. P. 68.*

(невоспроизводимых) элементов. В понимании присутствует активный отклик-реакция, которую мы можем различить.

«1. Психофизиологическое восприятие физического знака (слова, цвета, пространственной формы). 2. Узнавание его (как знакомого или незнакомого). Понимание его повторимого (общего) значения в языке. 3. Понимание его значения в данном контексте (ближайшем и более далеком). 4. Активно-диалогическое понимание (спор-согласие). Включение в диалогический контекст. Оценочный момент в понимании истепень его глубины и универсальности».<sup>1</sup>

Этот последний элемент, собственно диалогический элемент, является наиболее важным, потому что именно он сингуляризует и придает экзистенциальную согласованность ответу-реакции. Это то, что отбирает, упорядочивает и реализует множественность различных способов выражения. Лингвистическое понимание – это не то же самое, что диалогическое понимание. Первое состоит из воспроизводимых элементов (первые два элемента из цитаты Бахтина), второе – из невоспроизводимых компонентов, сингулярных и созданных одним актом понимания. Понимание есть всегда занятие позиции, суждение, ответ – действие внутри диалогических отношений. Ответы-реакции выражают «симпатию», «антипатию», «согласие, несогласие, сочувствие, возражение, исполнение, стимул к действию и т. д.». Все ответы-реакции «опровергает, подтверждает, дополняет, опирается на них, предполагает их известными, как-то считается с ними»<sup>2</sup>.

В отличие от реципиента высказывания у Вирно, который только созерцает, является свидетелем и судьей высказывания («Я говорю»), который, как и в классическом перформативе, подвергается лишь институциональному воздействию, у Бахтина собеседник полноправно участвует в осуществлении действия. Как и в более поздней теории властных отношений Фуко, собеседник активен и «свободен». В случае высказывания он задает динамику и ориентирует актуализацию. Высказывание – это со-производство полемической или кооперативной со-актуализации лингвистических виртуальностей и миров ценностей или экзистенциальных территорий, их поддерживающих. Подобно фукианским отношениям власти, отношения власти-речи открывают активное пространство понимания, ответов-реакций, а также пространство возможностей, которые не могут быть очерчены или актуализированы за пределами «создания» высказывания.

Если мы проследим за «созданием» высказывания, то легко увидим, что природа высказывания не перформативная, а скорее диалогическая, стратегическая и даже событийная. Речевой акт – это действие на возможное действие других, которое начинается с этико-политического измерения и аффективного измерения отношения с другим. У Бахтина имеется

<sup>1</sup> Бахтин М.М. К методологии гуманитарных наук // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 1986. С. 281.

<sup>2</sup> Бахтин М.М. Проблема речевых жанров // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 1986. С. 286.



«агонистическое» представление о высказывании, функционирующем как борьба между говорящими, или, скорее, как о форме управления другими, выраженное через целый ряд приемов и тактик, неотъемлемой частью которых является лингвистические и семиотические приемы и тактики.

«Строя свое высказывание, я стараюсь его активно определить; с другой же стороны, я стараюсь его предвосхитить, и этот предвосхищаемый ответ в свою очередь оказывает активное воздействие на мое высказывание (я парирую возражения, которые предвижу, прибегаю ко всякого рода оговоркам и т. п.). Говоря, я всегда учитываю апперцептивный фон восприятия моей речи адресатом: насколько он осведомлен в ситуации, обладает ли он специальными знаниями данной культурной области общения, его взгляды и убеждения, его предубеждения (с нашей точки зрения), его симпатии и антипатии – ведь все это будет определять активное ответное понимание им моего высказывания».<sup>1</sup>

Выбор характера высказывания, выбор композиционных приемов и языковых средств будет исходить из властного отношения к другому, поскольку от сосюрровской лингвистики, высказывание не является лишь индивидуальным процессом. Этот выбор может быть совершен только внутри высказывания, в процессе его совершения, куда другой интегрирован как живой, динамичный и свободный элемент.

*Перевод  
Тинус Н.Н.*

---

<sup>1</sup> Бахтин М. М. Проблема речевых жанров // Эстетика словесного творчества. М.: Искусство. 1986. С. 291.

