



ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ
ЯЗЫК
ЭПОХИ

Annotation

Исторический контекст любой эпохи включает в себя ее культурный словарь, реконструкцией которого общими усилиями занимаются филологи, искусствоведы, историки философии и историки идей. Попытка рассмотреть проблемы этой реконструкции была предпринята в ходе конференции «Интеллектуальный язык эпохи: История идей, история слов», устроенной Институтом высших гуманитарных исследований Российского государственного университета и издательством «Новое литературное обозрение» и состоявшейся в РГГУ 16–17 февраля 2009 года. Организаторы конференции — С. Н. Зенкин и И. Ю. Светликова. В настоящем сборнике публикуются статьи ее участников.

- [ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЯЗЫК ЭПОХИ:](#)
 - [Предисловие](#)
 - [Ложное сознание:](#)
 - [Философия апотропея:](#)
 - [Аристократия как означающее](#)
 - [Сообщество: идея без истории](#)
 - [Смутное: Контекст «образного»](#)
 - [К истории понятия субъект в русской мысли](#)
 - [Московские пифагорейцы](#)
 - [О языке кино с точки зрения литературы](#)
 - [Металингвистика как новая риторика](#)
 - [Словарь «прописных истин» Шарля Бодлера\[378\]](#)
- [notes](#)
 - [1](#)
 - [2](#)
 - [3](#)
 - [4](#)
 - [5](#)
 - [6](#)
 - [7](#)
 - [8](#)
 - [9](#)
 - [10](#)
 - [11](#)

- [12](#)
- [13](#)
- [14](#)
- [15](#)
- [16](#)
- [17](#)
- [18](#)
- [19](#)
- [20](#)
- [21](#)
- [22](#)
- [23](#)
- [24](#)
- [25](#)
- [26](#)
- [27](#)
- [28](#)
- [29](#)
- [30](#)
- [31](#)
- [32](#)
- [33](#)
- [34](#)
- [35](#)
- [36](#)
- [37](#)
- [38](#)
- [39](#)
- [40](#)
- [41](#)
- [42](#)
- [43](#)
- [44](#)
- [45](#)
- [46](#)
- [47](#)
- [48](#)
- [49](#)
- [50](#)

- [51](#)
- [52](#)
- [53](#)
- [54](#)
- [55](#)
- [56](#)
- [57](#)
- [58](#)
- [59](#)
- [60](#)
- [61](#)
- [62](#)
- [63](#)
- [64](#)
- [65](#)
- [66](#)
- [67](#)
- [68](#)
- [69](#)
- [70](#)
- [71](#)
- [72](#)
- [73](#)
- [74](#)
- [75](#)
- [76](#)
- [77](#)
- [78](#)
- [79](#)
- [80](#)
- [81](#)
- [82](#)
- [83](#)
- [84](#)
- [85](#)
- [86](#)
- [87](#)
- [88](#)
- [89](#)

- [90](#)
- [91](#)
- [92](#)
- [93](#)
- [94](#)
- [95](#)
- [96](#)
- [97](#)
- [98](#)
- [99](#)
- [100](#)
- [101](#)
- [102](#)
- [103](#)
- [104](#)
- [105](#)
- [106](#)
- [107](#)
- [108](#)
- [109](#)
- [110](#)
- [111](#)
- [112](#)
- [113](#)
- [114](#)
- [115](#)
- [116](#)
- [117](#)
- [118](#)
- [119](#)
- [120](#)
- [121](#)
- [122](#)
- [123](#)
- [124](#)
- [125](#)
- [126](#)
- [127](#)
- [128](#)

- [129](#)
- [130](#)
- [131](#)
- [132](#)
- [133](#)
- [134](#)
- [135](#)
- [136](#)
- [137](#)
- [138](#)
- [139](#)
- [140](#)
- [141](#)
- [142](#)
- [143](#)
- [144](#)
- [145](#)
- [146](#)
- [147](#)
- [148](#)
- [149](#)
- [150](#)
- [151](#)
- [152](#)
- [153](#)
- [154](#)
- [155](#)
- [156](#)
- [157](#)
- [158](#)
- [159](#)
- [160](#)
- [161](#)
- [162](#)
- [163](#)
- [164](#)
- [165](#)
- [166](#)
- [167](#)

- [168](#)
- [169](#)
- [170](#)
- [171](#)
- [172](#)
- [173](#)
- [174](#)
- [175](#)
- [176](#)
- [177](#)
- [178](#)
- [179](#)
- [180](#)
- [181](#)
- [182](#)
- [183](#)
- [184](#)
- [185](#)
- [186](#)
- [187](#)
- [188](#)
- [189](#)
- [190](#)
- [191](#)
- [192](#)
- [193](#)
- [194](#)
- [195](#)
- [196](#)
- [197](#)
- [198](#)
- [199](#)
- [200](#)
- [201](#)
- [202](#)
- [203](#)
- [204](#)
- [205](#)
- [206](#)

- [207](#)
- [208](#)
- [209](#)
- [210](#)
- [211](#)
- [212](#)
- [213](#)
- [214](#)
- [215](#)
- [216](#)
- [217](#)
- [218](#)
- [219](#)
- [220](#)
- [221](#)
- [222](#)
- [223](#)
- [224](#)
- [225](#)
- [226](#)
- [227](#)
- [228](#)
- [229](#)
- [230](#)
- [231](#)
- [232](#)
- [233](#)
- [234](#)
- [235](#)
- [236](#)
- [237](#)
- [238](#)
- [239](#)
- [240](#)
- [241](#)
- [242](#)
- [243](#)
- [244](#)
- [245](#)

- [246](#)
- [247](#)
- [248](#)
- [249](#)
- [250](#)
- [251](#)
- [252](#)
- [253](#)
- [254](#)
- [255](#)
- [256](#)
- [257](#)
- [258](#)
- [259](#)
- [260](#)
- [261](#)
- [262](#)
- [263](#)
- [264](#)
- [265](#)
- [266](#)
- [267](#)
- [268](#)
- [269](#)
- [270](#)
- [271](#)
- [272](#)
- [273](#)
- [274](#)
- [275](#)
- [276](#)
- [277](#)
- [278](#)
- [279](#)
- [280](#)
- [281](#)
- [282](#)
- [283](#)
- [284](#)

- [285](#)
- [286](#)
- [287](#)
- [288](#)
- [289](#)
- [290](#)
- [291](#)
- [292](#)
- [293](#)
- [294](#)
- [295](#)
- [296](#)
- [297](#)
- [298](#)
- [299](#)
- [300](#)
- [301](#)
- [302](#)
- [303](#)
- [304](#)
- [305](#)
- [306](#)
- [307](#)
- [308](#)
- [309](#)
- [310](#)
- [311](#)
- [312](#)
- [313](#)
- [314](#)
- [315](#)
- [316](#)
- [317](#)
- [318](#)
- [319](#)
- [320](#)
- [321](#)
- [322](#)
- [323](#)

- [324](#)
- [325](#)
- [326](#)
- [327](#)
- [328](#)
- [329](#)
- [330](#)
- [331](#)
- [332](#)
- [333](#)
- [334](#)
- [335](#)
- [336](#)
- [337](#)
- [338](#)
- [339](#)
- [340](#)
- [341](#)
- [342](#)
- [343](#)
- [344](#)
- [345](#)
- [346](#)
- [347](#)
- [348](#)
- [349](#)
- [350](#)
- [351](#)
- [352](#)
- [353](#)
- [354](#)
- [355](#)
- [356](#)
- [357](#)
- [358](#)
- [359](#)
- [360](#)
- [361](#)
- [362](#)

- [363](#)
- [364](#)
- [365](#)
- [366](#)
- [367](#)
- [368](#)
- [369](#)
- [370](#)
- [371](#)
- [372](#)
- [373](#)
- [374](#)
- [375](#)
- [376](#)
- [377](#)
- [378](#)
- [379](#)
- [380](#)
- [381](#)
- [382](#)
- [383](#)
- [384](#)
- [385](#)
- [386](#)
- [387](#)
- [388](#)
- [389](#)
- [390](#)
- [391](#)
- [392](#)
- [393](#)
- [394](#)
- [395](#)
- [396](#)
- [397](#)
- [398](#)
- [399](#)
- [400](#)
- [401](#)

- [402](#)
 - [403](#)
 - [404](#)
 - [405](#)
 - [406](#)
 - [407](#)
 - [408](#)
 - [409](#)
 - [410](#)
 - [411](#)
 - [412](#)
 - [413](#)
 - [414](#)
 - [415](#)
 - [416](#)
 - [417](#)
 - [418](#)
 - [419](#)
 - [420](#)
-

**ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ЯЗЫК ЭПОХИ:
История идей, история слов**

Предисловие

Исторический контекст любой эпохи включает в себя ее культурный словарь, реконструкцией которого общими усилиями занимаются филологи, искусствоведы, историки философии и историки идей. Едва ли не главная проблема, с которой сталкиваются при этом исследователи, возникает в силу простой причины: слова (включая эквивалентные термины разных языков) обычно устойчивее и долговечнее идей, вследствие чего не всегда легко заметить разницу в значениях одних и тех же слов в различные исторические периоды и в различных культурных дискурсах.

Продолжая языковую метафору, можно заметить, что культурный контекст эпохи знает также свою грамматику, которую образуют предпочитавшиеся в тот или иной период методы и подходы — к художественному изображению, научному исследованию или философской спекуляции. Они составляют эпистемологическую рамку, в которую вписываются все компоненты интеллектуальной жизни эпохи и которая, собственно, определяет единство «эпохи», отличной от других.

Как складываются культурный словарь и грамматика эпохи? Под влиянием каких факторов? Как они трансформируются? Как с ними взаимодействуют «индивидуальные словари и грамматики» — писателей, художников, критиков, философов? Каковы операциональные единицы, из которых они строятся (понятия, аксиомы, смысловые структуры), — иными словами, как должна мыслиться *идея*, рассматриваемая в процессе своего конкретно-исторического становления? В какой мере такие идеи привязаны к вербальному носителю или могут воплощаться в ином, несловесном материале? Все ли они равно способны к развитию и к переходам из одной области культуры в другую — из философского дискурса в литературный, из эстетики в художественную практику или наоборот? Какое осложняющее воздействие оказывают на все эти процессы стереотипы социально-политической идеологии? Наконец, получают ли такие трансформации идей некое новое качество в «современную» эпоху, как бы ни проводить ее хронологические границы?

С этими проблемами постоянно имеют дело история понятий и история идей, но их едва ли возможно миновать при любом историческом изучении гуманитарной культуры — истории философии, литературы, искусства. Попытка рассмотреть некоторые из этих проблем, как правило

на конкретных исторических примерах, была предпринята в ходе конференции «Интеллектуальный язык эпохи», устроенной Институтом высших гуманитарных исследований Российского государственного гуманитарного университета и журналом «Новое литературное обозрение» и состоявшейся в РГГУ 16–17 февраля 2009 года.

Ниже публикуются статьи, написанные участниками конференции на основе своих докладов. Поскольку состав статей не совпадает с составом докладов (некоторые докладчики не прислали статей и т. д.), то их порядок в книге также несколько изменен по сравнению с программой конференции.

Сергей Зенкин, Илона Светликова

Ложное сознание: Теория, история, эстетика

Проблема ложного сознания методологически важна для интеллектуальной истории. Дональд Келли отмечал в качестве «важнейшего принципа» этой дисциплины ее готовность «трактовать не только о мудрости, но и о заблуждении»^[1]. Предмет интеллектуальной истории образуют как истинные, так и ложные идеи, равно включенные в ее «интригу». Филиация и взаимодействие ошибок не менее интересны, чем становление истины. Иными словами, интеллектуальная история обращается с идеями примерно так же, как филология с художественными текстами, — отвлекаясь от их референциальной связи с реальностью. Эта наука может быть охарактеризована как методологическая проекция «литературной истории» на историческую науку, как кондоминиум или компромисс филологии и истории.

Возникновение такой дисциплины было обусловлено эпистемологическим сдвигом, который произошел в европейской культуре Нового времени и проявился, в частности, в изменившемся значении слова *идея*. Словари основных европейских языков (*Trésor de la langue française*, *The Oxford Dictionary*) датируют XVII–XVIII веками появление у этого слова нового значения — «мысль», «понятие»; до этого господствовало значение, идущее из греческого языка, — «образ», «форма»^[2]. Понимаемые в платоновском смысле, «идеи» безусловно истинны, зато и внеисторичны; историей, временным развитием могут обладать только их подобия, ложные идеи^[3]. Когда же в Новое время «идею» стали трактовать не как существующий сам по себе прообраз вещей, а как субъективную «мысль», у которой, вообще говоря, есть автор и обстоятельства возникновения^[4], то на этой основе стало возможно возникновение *истории идей*. Идея рождается (вернее, кем-то создается, высказывается), передается от одного субъекта другому — в некоторых случаях даже с соблюдением имущественно-правовых процедур^[5], — преобразуется в другие по случайностной логике исторических событий. Как только идея спустилась на землю и оторвалась от вечных сущностей, идеи истинные и ложные очутились рядом — иными словами, все идеи оказались в какой-то мере ложными, неабсолютными; все в целом такое состояние секуляризованных, присвоенных людьми, исторически подвижных и относительных продуктов

мысли может быть названо *культурой*^[6]. История идей — едва ли не самая чистая «наука о культуре», поскольку она может заниматься только культурой, только идеями в их «культурном» (историческом) состоянии.

Научная история идей возникла лишь в XX веке; но уже с XVIII века европейская культура начала вырабатывать общие понятия для анализа исторических, одновременно и истинных и ложных, идей. Пользуясь поэтическим оксюмороном Б. Окуджавы, такие идеи можно было бы назвать «ненадежными истинами», а в современной, особенно постмарксистской философии их часто обозначают термином «ложное сознание». Теория такого ложного сознания (имеется в виду именно *теория* ложного сознания как факт истории идей, а не само ложное сознание как социологический факт, у которого могла быть своя историческая эволюция) чаще всего создавалась не с чисто научными, а с социально-критическими целями. Ее эпистемологический статус также двойствен: с одной стороны, она может служить метатеорией по отношению к истории идей, с другой — сама имеет свою историю, а значит, оказывается одним из предметов этой дисциплины. Соответственно, сегодня ее можно исследовать и историческими, и герменевтическими методами — как мертвый объект и как живую интуицию. Кроме того, по своим функциям она отчасти сближается с художественной практикой, формы которой также меняются в зависимости от форм ложного сознания.

В нижеследующем изложении я попытаюсь различить и очень кратко проиллюстрировать три такие исторические формы, концептуализированные теорией, выделяя в каждой из них 1) двойственность, даже амбивалентность «ложного сознания», 2) его темпоральную структуру и 3) возможности его художественной переработки. Поскольку в ходе своей эволюции идея «ложного сознания» выражалась и выражается разнообразными и порой близкими по значению словами, то выбор терминов для обозначения трех видов «ненадежных истин» неизбежно оказывается произвольным: это *предрассудки*, *идеология* и *симулякры*.

«Предрассудок» — одно из ключевых понятий (вернее, антипонятий) Просвещения. Ему посвящена статья в «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера^[7], автор которой — Луи-Шевалье де Жокур (1704–1779) — опирается, в свою очередь, на Фрэнсиса Бэкона, «больше всех на свете размышлявшего на эту тему», и определяет предрассудки как «ложные суждения, которые душа выносит о природе вещей, в результате

недостаточного применения своих умственных способностей». Это «словно призраки и фантомы, которые некий злой гений наслал на землю, дабы мучить людей» и которые «подобно эпидемической болезни заражают всех и вся»^[8]. Фактически они берут начало в ошибках человеческого суждения, происходящих «иногда от темноты идей, иногда от многообразия впечатлений, основанного на предрасположенности органов чувств, а иногда от влияния вечно подвижных и переменчивых страстей». Соответственно, разбираемое Жокуром понятие помечено в начале статьи как относящееся к «логике»; генетически оно восходит к логическим моделям ошибочных или ущербных суждений, таким как энтимема (хотя сам Жокур этого термина не упоминает)^[9]. Предрассудки трактуются здесь как однозначно ложные, ошибочные мнения, которые наука должна разоблачать.

Более сложную позицию формулирует Вольтер. Статью «Предрассудки» из своего «Философского словаря» (1764) он начинает дефиницией понятия, основанной на буквальном значении слова *pré-jugé*, «предрассудок»: «Предрассудок есть мнение без суждения. Так, люди всюду на земле внушают детям всякие желаемые мнения, прежде чем те смогут судить сами». Предрассудки, по Вольтеру, — не ложные, а *непроверенные* мнения, которые, вообще говоря, могут оказаться и ложными, и истинными: «Бывают, стало быть, и очень хорошие предрассудки — это те из них, которые мы подтверждаем, рассуждая умом»^[10]. Вместо атемпоральной логики Жокура перед нами прагматика временного развития, предвещающая гегелевскую диалектику «снятия» (*Aufhebung*): ребенок, которому внушили «предрассудки», *позднее* может критически рассмотреть их и сохранить лишь те мнения, которые выдержат эту проверку. Пока же он к этому не способен, для него нормально будет следовать «предрассудкам»: признавать Бога, любить родителей, осуждать кражу и ложь. На место индивидуального ребенка легко подставить народ или даже человечество в целом, которым еще предстоит «дорости» до самостоятельного суждения, — и намечается схема исторического развития духа, где «предрассудок» может оказаться необходимым и полезным этапом в постижении истины. Не случайно важнейшим примером «хорошего предрассудка» Вольтер называет религиозную веру: подобно богу, такие предрассудки «следовало бы выдумать, если бы их не было»^[11]. Предшественниками подобного представления можно считать многочисленные теории символа, иносказания и аллегории (ср. русскую фольклорную формулу «сказка ложь, да в ней намек»). Во французской

культурной традиции их развивал, например, Паскаль, который в своих «Мыслях» постоянно возвращается к проблеме библейских «иносказаний» (figures): в них, говорит он, бог открывал недостойно-плотскому иудейскому народу свои духовные истины в ложных образах пророчеств: «Когда истинное слово Господне ложно по букве, оно верно по духу»^[12]. Вольтер, с одной стороны, десакрализует «предрассудки»-«иносказания», перемещает их из божественного всеведения в субъективное сознание людей, а с другой стороны (что, конечно, связано с первым), подчеркивает хронологический момент становления: *сначала* люди питаются предрассудками, а *потом* возвышаются до разумных суждений, до проверенной истины.

Темпоральность, в которую включено просветительское представление о «предрассудках», определяется *падением* ложных «призраков и фантомов»: их длительное господство в какой-то момент рушится, и на этом строится сюжет о *разоблачении*, изживании предрассудков, характерный для литературы Просвещения. Романы этой эпохи нередко представляют собой «историю заблуждений» — будь то «Кандид» (1759) самого Вольтера или роман Кребийона-сына с характерным заглавием «Заблуждения сердца и ума» (1736–1738); правда, в последнем случае «заблуждения» вызваны влиянием не предрассудков, а страстей. Образцовым примером может служить книга Д.-А.Ф. де Сада «Философия в будуаре» (1795), часто рассматриваемая как утрированное, доведенное до логического предела/абсурда изложение просветительских идей. По ходу этого философического диалога в распутной компании последовательно развенчиваются моральные и религиозные «предрассудки», причем завершением каждого этапа дискуссии становятся все более изощренные сексуальные оргии. Повторяется одна и та же темпоральная синтагма: дискурсивная критика очередного «предрассудка», сменяющаяся провалом в недискурсивный, некультурный эротический экстаз. Сходную модель Сад применяет и к историко-политическому развитию своей страны: написанная в годы Французской революции, «Философия в будуаре» включает в себя радикальный социально-реформаторский проект (читаемый одним из персонажей) под названием «Французы, еще одно усилие, если вы хотите быть республиканцами». Последнее «усилие», которым предлагается низвергнуть «предрассудки» морали и религии, в контексте садовского эротического повествования уподобляется сексуальному усилию, которое предшествует оргазму.

Прошло, однако, немного исторического времени, и уже в новом культурном климате та же темпоральная схема, включающая момент

катастрофического падения «предрассудков», была перевернута наоборот — не в просветительской перспекции, а в романтической ретроспекции; в обоих случаях ложное сознание составляет исторический этап в становлении истины. Именно такую схему намечает Евгений Баратынский, чья метафора предрассудков как «руин», обломков былой истины так и просится быть интерпретированной через концепцию руины-аллегии по Вальтеру Беньямину:

Предрассудок! он обломок
Давней правды. Храм упал;
А руин его потомок
зыка не разгадал.

Гонит в нем наш век надменной,
Не узнав его лица,
Нашей правды современной
Дряхллетнего отца^[13].

Судьба предрассудка всегда связана с катастрофой; разница лишь в том, что на это событие смотрят либо как на окончательное исчезновение предрассудка в будущем (с радостным предвкушением: «Французы, еще одно усилие...»), либо как на причину его возникновения в прошлом (с ностальгическим сожалением о павшей «давней правде», остатки которой еще проступают в нем и которую нам должно сберегать, как «нашей правды современной дряхллетнего отца»). У Баратынского три сменяющие друг друга стадии познания — «давняя правда», «предрассудок» и «наша правда современная» — образуют безупречную диалектическую триаду. Оценочная двойственность взгляда на предрассудки, уже отмеченная выше, — то это «призраки и фантомы», насылаемые «неким злым гением» (Жокур), то «очень хорошие предрассудки [...] которые мы подтверждаем, рассуждая умом» (Вольтер), — спроецирована здесь на хронологическую ось и определяет промежуточное, переходное положение ложного сознания, в соответствии с двумя временными точками зрения на его становление/падение.

Амбивалентность предрассудка нашла себе продолжение во втором понятии, обозначающем одну из форм ложного (исторически относительного) сознания, — в понятии идеологии. Хорошо известно, как нейтральный и даже позитивный термин «идеология», введенный в конце

XVIII века Дестютом де Траси и означавший «общую науку об идеях», уже в наполеоновскую эпоху приобрел уничижительное значение «пустого, оторванного от реальности умствования»^[14], далее с такой пейоративной окраской был теоретически осмыслен Марксом в «Немецкой идеологии», а затем вновь подвергся ревизии и «обелению» в советской пропаганде, заговорившей о «научной идеологии» марксизма-ленинизма. В современном узусе термин «идеология» чаще всего имеет негативные коннотации, обозначая либо оспариваемую, не-истинную, чужую идею (Раймон Арон: «Идеология — это идея моего противника»)^[15], либо столь же далекую от истины догматику, насаждаемую тоталитарными режимами. На более глубоком уровне, менее связанном с политической конъюнктурой, понятие идеологии тяготеет к двум концептуальным полюсам — идеологии-системе и идеологии-действию^[16].

Идеология-система — это, согласно Марксу, более или менее упорядоченное мировоззрение, присущее той или иной социальной группе. Оно не может быть истинным, поскольку ограничено кругозором и интересами данной группы, например класса. Вместе с тем оно относительно устойчиво, и в его существовании не сказывается непосредственно фактор времени. Напротив того, идеология-действие — это идеи, соотнесенные не с коллективным, а с индивидуальным субъектом. Это активная операция, осуществляемая индивидом или в отношении индивида и служащая для его идентификации. Такая операция, естественно, осуществляется во времени. Если идеология-система сопоставима с «языком» по Соссюру (точнее, с более конкретным «социолектом» по Ролану Барту)^[17], то идеология-действие — даже не с соссюрской «речью» как безличным и неопределенным по контексту процессом актуализации языка, а с *высказыванием* как конкретным речевым актом, совершаемым кем-то и с какой-то целью.

Дрейф от «системного» к «действенному» пониманию идеологии можно проследить на примере двух книг В. Н. Волошинова «Фрейдизм» (1927) и «Марксизм и философия языка» (1929).

Автор «Марксизма и философии языка» пытается обосновать марксистскую семиотику — подчеркивает материальную выраженность знаков и социальную (то есть тоже материальную) обусловленность их идеологического содержания. Понятие идеологии определяется здесь как равномогущее знаковой деятельности в целом:

Область идеологии совпадает с областью знаков. Между

ними можно поставить знак равенства. Где знак — там и идеология. **Всему идеологическому принадлежит знаковое значение**^[18].

«Идеология» служит для Волошинова материалистической альтернативой «культуры» — последнюю он не раз упоминает с негативной оценкой, в связи с «идеалистической философией культуры и психологистическим культуроведением»^[19]. Поскольку же культура имплицитно систематична, то ее антитеза тяготеет к антисистемному началу «стихии», которое противопоставлялось ей в русской общественной мысли начала XX века (ср. А. Блок, «Стихия и культура», 1908). Критикуя неполноценный, чисто интеллектуальный характер «сложившихся идеологических систем», автор книги вместо них формулирует свое собственное понятие «жизненной идеологии»:

Всю совокупность жизненных переживаний и непосредственно связанных с ними внешних выражений мы назовем, в отличие от сложившихся идеологических систем — искусства, морали, права, — **жизненной идеологией**. Жизненная идеология — стихия неупорядоченной и незафиксированной внутренней и внешней речи, осмысливающей каждый наш поступок, действие и каждое наше «сознательное» состояние^[20].

Таким образом, жизненная идеология — не «система», но «стихия», она образуется не из абстрактных категорий или ценностей, а из конкретных «переживаний» и «выражений», из индивидуальных высказываний и соответствующих им актов «внутренней речи».

В более раннем «Фрейдизме» идеология как конкретно-социальное содержание дискурса привязана не к личным, а к социально-групповым интеллектуальным жестам, к интересам и представлениям определенных классов. В ней есть «доминанта» (термин, по-видимому заимствованный у литературоведов-формалистов и восходящий к А. А. Ухтомскому):

Во всяком идеологическом течении, которое не остается достоянием узкого круга специалистов, а захватывает широкие и разнообразные читательские массы, не могущие, конечно, разобраться в специальных деталях и нюансах учения, — всегда может быть выделен один **основной мотив, идеологическая доминанта** всего построения, определяющая его успех и

влияние. Этот основной мотив, убедительный и много говорящий сам по себе, относительно независим от сложного аппарата своего научного обоснования, недоступного широкой публике^[21].

Для «фрейдизма» таким основным мотивом является, по Волошинову, биологизация социальной жизни, в свою очередь объясняемая упадочным мироощущением буржуазии XX века. Здесь тоже в качестве общей рамочной модели взято расхожее понятие общественной мысли рубежа веков — понятие декаданса:

Кажется, словно люди этих [упадочных. — С.З.] эпох хотят уйти из ставшей для них неудобной и холодной атмосферы истории и укрыться в органическую теплоту животной стороны жизни^[22].

Психоаналитик не колеблясь опознал бы в этом «органически тепло» укрытии от внешнего холода метафору материнской утробы — то есть Волошинов, по-видимому бессознательно (!), сам психоанализирует психоанализ, для интерпретации его основного «идеологического мотива» пользуется его же объяснительной схемой. Во всяком случае, идеология здесь безусловно отождествляется прежде всего с желанием, влечением, то есть с силой, которая действует на социальных индивидов и социальные группы и которая важнее, чем «специальные детали и нюансы» той или иной идеологической системы («учения»).

Если у Волошинова различие в определениях идеологии остается имплицитным и выражается скорее оттенками употребления этого слова, то у двух французских теоретиков послевоенного периода — Ролана Барта и Луи Альтюссера — эти различия проступают более отчетливо.

Барт в «Мифологиях» (1957) критикует идеологию, понимая ее, подобно Волошинову, главным образом через «жизненный», повседневно-семиотический опыт людей. Однако такая идеология не вырабатывается человеком в индивидуальных актах высказывания; она лишь *воспринимается* им, а «автором» идеологии является Общество, гипостазируемое в традиции Дюркгейма и французской социологической школы; фактически речь идет о дюркгеймовских «коллективных представлениях», имеющих социально-системный характер. В позднейших работах «Риторика образа» (1964) и «Основы семиологии» (1965) Барт дает и строго семиотическое определение идеологии-системы — это весь план содержания коннотативных знаков, функционирующих в обществе:

Область, общая для коннотативных означаемых, есть область **идеологии**, и эта область всегда едина для определенного общества на определенном этапе его исторического развития независимо от того, к каким коннотативным означаемым оно прибегает^[23].

Из безличного, социально внушаемого характера идеологии вытекает ее *безответственность*: зараженный ею человек принимает ее не по сознательному выбору, а неосознанно, как нечто «естественное», слепо следуя общепринятому мнению («доксе»), транслируемому через коннотативные механизмы культуры^[24]; соответственно, он и в жизни следует ей слепо и некритически. Его субъективность сведена к смутной, пассивной субъективности реципиента.

Иную, во многом противоположную концепцию строит Альтюссер в статье «Идеология и идеологические аппараты государства» (1969). Самая оригинальная ее мысль — в том, что через идеологию осуществляется (само)идентификация субъекта, его становление-субъектом и одновременно «подданным» (sujet). Посредством идеологического «оклика» общество делает своих членов субъектами, заставляет осознавать себя членами общества в целом и той или иной социальной группы:

Идеология бывает только благодаря субъекту и для субъектов. Любая **идеология окликает** [interpelle] **конкретных индивидов, делая их конкретными субъектами** [...] посредством той самой операции, которую мы называем **задержанием** [interpellation] и которую можно представить себе по образцу банально-повседневного полицейского (или нет) задержания: «эй, вы там!» [...] Существование идеологии и оклик индивидов, превращаемых в субъектов, — одно и то же^[25].

В такой интерпретации идеология трактуется как действие, приложение социальной силы^[26]. При всей своей грубой принудительности — словно окрик полицейского — это действие имеет социализирующий результат, «конкретных индивидов» оно делает «конкретными субъектами», признающими за собой определенное социальное место («эй, вы там!»), включенными в субъектно-объектные и интересубъективные отношения.

Эти последние отношения, возникающие благодаря идеологии, делают возможной специфическую форму ее эстетической переработки — драматизацию. Ее теорию создал предполагаемый соавтор (или, как

считают некоторые, просто автор) книг В. Н. Волошинова М. М. Бахтин, в своей собственной книге о Достоевском. Персонажей романа или сократического диалога он называет «героями-идеологами», которые обладают самосознанием и превращают свою «идею» в программу жизни:

Герой идеолог, ищущий **правду**, последнюю позицию в мире, но не для того, чтобы написать статью и философскую поэму (хотя они это и делают), а **для того, чтобы жить**^[27]...

Такая «жизненная» идея^[28], наполненная личной ответственностью осуществляющего ее сознательного субъекта, противоположна безлично-социологической «системной» трактовке идеологии и скорее предвосхищает ее «действенное» и «силовое» определение у Альтюссера; соответственно, Бахтин регулярно пользуется понятием «идея-сила»^[29]. Оно сохраняет связь с понятием ложного сознания, поскольку речь идет о «жизненных идеях» отдельного человека, состоятельность которых проблематична, их проверка, а часто и опровержение как раз и образуют сюжет идеологических романов Достоевского. Темпоральность такой проверки — диалектика, перемена позиций, перебивка точек зрения, резкие перевероты ситуации, и в принципе этот процесс может продолжаться сколь угодно долго.

Третья форма ложного сознания — симулякры — обычно связывается с именем Жана Бодрийяра, который ввел этот термин в общественную мысль 1970-х годов. Он сам отграничил эту форму от предыдущей — идеологии:

Идеология соответствует лишь извращению реальности знаками, а симуляция — короткому замыканию реальности и ее удвоению знаками. Задачей идеологического анализа всегда является восстановить объективный процесс, а доискиваться до истины, скрывающейся под симулякром, — всегда ложная задача^[30].

Симулякр — факт не просто ложного, а неререференциального или авторереференциального сознания; за ним уже бессмысленно искать истину, он не «ложно отражает» реальность, а сам производит ее с помощью семиотических механизмов кода и серии. Нереальность симулякров тем более парадоксальна, что они функционируют не в сфере абстрактных идей, по природе своей отделенных от вещей, а в области социальных

институтов и даже природного мира, чья реальность, казалось бы, не вызывает сомнений. В современном информационном обществе призрачный статус симулякров приобретают такие традиционно «реальные» факты, как Природа (в экологических имитациях), История (в музейных реконструкциях), Политика (в безлично-статистических механизмах голосования и рейтинга) и т. д.: ныне, согласно Бодрийяру, они существуют уже не как реальности, а как условные модели, по которым серийным способом производятся псевдореальные факты:

У фактов больше нет своей собственной траектории, они рождаются на пересечении моделей, один факт может быть порожден всеми моделями сразу^[31].

Интересно сравнить бодрийяровские симулякры с «мифами», которые описывал в «Мифологиях» Ролан Барт. Бартовская семиотика ложного сознания послужила основой, на которой десятилетием позднее начал строить свои социологические теории Бодрийяр. Однако «мифы» по Барту — это очень смутные и (намеренно) дурно определенные понятия, так что аналитик даже вынужден обозначать их условными и неуклюжими терминами-неологизмами, чтобы отличить от понятий референциально адекватных: скажем, не «правительство» (термин социологически точный, описывающий реальную инстанцию власти), а «правительственность» (термин «мифический», вбирающий в себя все смутные, даже противоречивые коннотации, которые связываются с государственной властью в массовом сознании). Мифы — это факт идеологии, *искажения* реально существующих вещей и точных понятий о них; симулякры же, во-первых, существуют не рядом с реальностью, а вместо нее, а во-вторых, не страдают смутностью — напротив, они носят строго системный характер, упорядочены законами серийной игры, просто эта система и эта игра не «отражают», а *действительно* регулируют процессы современного общества.

У симулякров (мне уже приходилось писать об этом подробно)^[32] имеется и своя специфическая темпоральность. Она сопоставима с темпоральностью предрассудка — только не в просветительской, а в романтической трактовке, когда предрассудок воспринимается как *пережиток* «давней правды». Симулякры представляют собой *пережиточное*, посмертное существование (*survie*) былых реальностей; просто люди, имеющие с ними дело, об этом не догадываются, они по-прежнему верят, что природа в заповеднике — это и есть девственная

природа, что музейные экспонаты — подлинные факты прошлого, а парламентские выборы или социологический опрос — действительное народное волеизъявление. В симулякрах реальность *длится* в состоянии знаковой видимости, принимаемой за реальность; оставшаяся в прошлом реальность *отстает* от видимости, подобно тому как модные вещи всегда непоправимо отстают от своих идеальных моделей; отсюда мысль Бодрийера о «прецессии симулякров», о видимости, предшествующей реальности^[33].

Избавленные от опоры на реальность, функционирующие как чистая комбинаторика условных знаков, симулякры обладают квазихудожественной природой — хотя, конечно, это злокачественная художественность, недобросовестно экстраполированная из условной области искусства в безусловную, «по идее», сферу истории, политики и т. д. Соответственно, приемы эстетической работы с ними оказываются изоморфны их собственным процессам и механизмам: на долю искусства остается *симулировать их симуляцию*. Уже Барт в коротком, но симптоматичном пассаже из теоретического послесловия к «Мифологиям» размышлял о возможности создать «искусственный миф», надстраивающийся над мифом уже данным и тем самым разоблачающий его: «Если миф — похититель языка, то почему бы не похитить сам миф?»^[34] В качестве одного из примеров такой стратегии он называл «Буvara и Пекюше» Флобера — квазинаучную энциклопедию «ненадежных истин» науки или «прописных истин» (*idées reçues*), которые тот же писатель каталогизировал в своем знаменитом «Словаре». Бодрийер в книге «Символический обмен и смерть» тоже задается вопросом, нельзя ли в противовес существующим «изобретать симулякры [...] высшего порядка, более высокого, чем нынешний», — однако дает уклончивый, скорее скептический ответ: «...но будут ли это еще симулякры? На более высоком уровне, чем код, пожалуй, оказывается одна лишь смерть»^[35] — смерть как самоуничтожение культурного субъекта, который лишь такой ценой может разорвать опутавшую его сеть генерализированного ложного сознания.

* * *

Три формы ложного сознания, о которых шла речь выше, не следует представлять себе как три сменяющие друг друга *исторические фазы*. Хотя

понятие «предрассудков» возникает раньше, чем понятия «идеологии» и «симулякров» (в современном смысле термина), в дальнейшем эти три концептуализации развиваются параллельно, а соответствующая им художественная практика может значительно опережать теорию: так, романы Достоевского или флюберовский «Словарь прописных истин» создавались во второй половине XIX века, а объясняющие их теории «жизненной идеологии» и симулякров — лишь в веке двадцатом. Скорее перед нами не стадильный, а кумулятивный процесс: сознание европейской культуры обогащает и усложняет свой концептуальный инструментарий, и старые понятия вроде «предрассудков» продолжают жить и работать наряду с новомодными «симулякрами». Мы можем датировать их возникновение, но не их исчезновение.

Рассмотренные три концепции включаются в более общее движение новоевропейской мысли — в рефлексию о факторах мнимости, негативности, небытийности, которая развивается в различных направлениях современной философии. Среди перекликающихся с ними концепций можно назвать (отнюдь не претендуя на исчерпывающий перечень):

— понятие необходимых для человеческого сознания «фикций», разрабатываемое в книгах Ницше «Человеческое, слишком человеческое» и «По ту сторону добра и зла» (см. в особенности параграф 34 последней книги). Эта своеобразная форма «идеологии», порождаемая индивидуальным сознанием независимо от социальных причин, интересовала, между прочим, Ролана Барта^[36], который ощущал ее родство со своим собственным понятием «мифа»;

— «Философию „как бы“», сформулированную в 1870-е годы в одноименной книге Х. Файхингера;

— теорию «возможных миров», разрабатываемую в современной логике и эпистемологии (у таких авторов, как С. Крипке, Я. Хинтика) и прилагаемую к теории литературы (у Т. Павела); само понятие восходит еще к Лейбницу.

В этом общем движении современной мысли рассмотренные выше три формы ложного сознания выделяются своей социально- исторической спецификой: их концепции создавались в определенных социальных обстоятельствах для решения конкретных социально-критических задач, и их объектом была не столько всеобщая природа человеческого сознания, сколько историческая действительность культуры, подлежащая не только познанию, но и изменению^[37]. Их можно соотнести с методами и задачами

трех разных гуманитарных дисциплин, с характерными для каждой из них вопросами: для предрассудков это логика («как они возникают?», «какими изъянами и ошибками ума обусловлены?»); для идеологем — социология («кому они выгодны?», «какие социальные группы или субъекты конституируются с их помощью?»); для симулякров же это современная семиотика и эстетика («в какие смысловые системы они включаются?», «как они переживаются?»). Вместе с тем все три формы, безусловно, подлежат ведению интеллектуальной истории, являя собой разные аспекты *исторических идей*, разные модусы их формирования и существования в общественном сознании.

Наконец, всем трем формам соответствуют определенные формы художественного творчества, подвергающего их критической проверке или даже оспаривающего их господство. При этом, возвращаясь из рефлексии в художественную и/или текстуальную практику, «идея» отчасти восстанавливает изначальную, платоновскую семантику своего названия: из абстрактной мысли она превращается в переживаемую *форму* произведения.

Сергей Зенкин

Философия апотропея: Западноевропейская антропология 1940 — 1950-х годов и ее истоки

В 1906 г. Вячеслав Иванов записывает в дневнике: «Неожиданное письмо от Сологуба, полное какой-то двоящейся любви-ненависти, с красивыми стихами на имя „Вячеслава“. Какая-нибудь новая попытка колдовства. Игра в загадки, за которой таится нечто глубоко им переживаемое» [Иванов 1974 (2): 745]. В ответ на «колдовство» Иванов сам пишет стихотворение, которое определяет как «поэтический „апотропей“ против чар Сологуба»^[38]. В этой истории можно выделить два этапа магических действий: Сологуб посылает Иванову ворожбу, Иванов реагирует на нее магической защитой — апотропеем^[39]. Нечто подобное фиксирует Жак Деррида в книге «Диссеминация» (1972). Анализируя значение слова «фармакон» у Платона, Деррида отождествляет его с «отравленным подарком» письма. Нейтрализовать фармакон может противоядие: эйдос, истина, закон, диалектика, философия, логос — таковы имена «антидота», который нацелен на противодействие алогичной и разрушительной «экономике» фармакона.

Если вернуться к случаю Вячеслава Иванова, то станет понятно, что в качестве «фармакона» здесь выступает стихотворение Сологуба, тогда как Иванов реагирует на фармакон — апотропеем, то есть «диалектическим обращением фармакона», как сказал

бы Деррида. Эта ситуация, разыгравшаяся в культурном пространстве русского символизма, может быть спроецирована на философско-антропологический дискурс 1940—1950-х годов. Мой тезис состоит в том, что философская антропология 1940—1950-х годов приняла на себя как бы функцию апотропея, призванного защитить человека от «фармакона» негативной антропологии второй половины 1920-х — 1930-х годов. Диалектика этого апотропея состояла в том, что послевоенная антропология, борясь с негативностью, оставалась при этом негативной, то есть апотропей был тоже фармаконом.

Хотя антропология второй половины 1920-х — 1950-х годов в целом представляла свой объект как некую негативную величину, отношение к отрицающему себя человеку менялось с течением времени. Если в 1920—

1930-е годы негативность мыслилась конструктивно и «Ничто» рассматривалось как ресурс для трансформации мира, то после Второй мировой войны возникает осторожность в обращении с негативным образом человека. Как замечает Мартин Бубер в «Проблеме человека», «нарождается новый антропологический страх; вопрос о сущности человека встает перед нами во весь рост — и уже не в философском одеянии, но в экзистенциальной наготе. Никакие диалектические гарантии не удержат человека от падения; лишь от него самого зависит, сделает ли он последний шаг к краю бездны» [Бубер 1995: 182]. Начиная с середины 1940-х годов, цель, преследуемая радикальными философами, — удержать человека на краю бездны, куда они сами его привели в своих текстах 1930-х годов.

Моя задача состоит в том, чтобы проследить изменения в отношении к человеку на примере четырех философских стратегий: Мартина Хайдеггера, Арнольда Гелена, Роже Кайуа и Жоржа Батая. Предполагается показать, что антропология 1940—1950-х годов оборачивается апотропеической магией, нацеленной на то, чтобы предотвратить некую угрозу и победить то, что Бубер назвал «антропологическим страхом».

«Философия апотропея» в моем понимании — это философский текст, выполняющий роль оберега. Подобные тексты начинают функционировать как магическая защита от опасности, подстерегающей человека. Именно этой дефензивной функции радикальной философской антропологии и будет посвящено дальнейшее изложение.

В принципе философия апотропея проявлялась не только как философский текст с охранительной функцией, но и как философствование о магическом обереге. Оказавшись в кризисе, антропология возвращается к истокам человека — к архаике, — прощупывая историю человека с самого начала. Это отражается в выборе объекта исследования: антропологи обращаются к изучению архаического человека. Особенно сильно эта тенденция проявляется начиная со второй половины 1940-х годов, когда «радикальные» философы, занимавшиеся в 1930-е годы антропологическими изысканиями, усиливают внимание к архаической культуре. Арнольд Гелен выпускает книгу «Первобытный человек и поздняя культура»; Жорж Батай пишет целый ряд работ об архаических элементах в человеческом обществе («Теория религии», «Проклятая часть», «Эротизм», «Слезы эроса» и др.); Мартин Хайдеггер публикует доклады о технике, подчеркивающие ее иррациональную, магическую функцию; Роже Кайуа продолжает свое изучение архаического «праздника», углубленно анализируя его проявления в современном мире.

Особенность философской антропологии второй половины 1940-х — 1950-х годов в том, что она выстраивает нарратив^[40], который предназначен защищать человека не столько от внешнего мира с его космическими катастрофами, сколько от неких разрушительных сил, корнящихся в нем самом^[41]. Подобные тексты не следует отождествлять с религиозной проповедью или с моральным увещанием: радикальная антропология эпохи 1940— 1950-х годов менее всего склонна к тому, чтобы оценивать вещи однозначно^[42] — ее понятия напоминают архаическую *ману*, или «*неустойчивое означающее*», как сказал бы Леви-Стросс [Леви-Стросс 2000: 433].

ХАЙДЕГГЕР, ИЛИ ФАРМАКОН ТЕХНИКИ

Одним из ярких примеров философии апотропея, направленной на защиту от некоего вредоносного фармакона, служит доклад Мартина Хайдеггера «Вопрос о технике». Последствия войны, а также преследования, которым подвергался в послевоенные годы Хайдеггер, обвинявшийся в сотрудничестве с нацизмом (как принявший ректорство во Фрейбургском университете в 1933 году), способствовали тому, что во второй половине 1940-х годов философ приостанавливает работу над крупными вещами^[43] и пишет ряд небольших эссе, в которых «опасность», грозящая человеку, играет центральную композиционную роль («Письмо о гуманизме», «Проселочная дорога», цикл докладов о технике конца 1940-х — начала 1950-х годов). Как остроумно замечает Рюдигер Сафрански, под давлением обстоятельств человек у Хайдеггера развивается «от „заместителя Ничто“ к „пастуху бытия“» [Сафрански 2005: 465].

Однако «пастух бытия» Хайдеггера лишен идиллических черт. Его двойственность проявляется в самых разных формах — например, в языке. В первых редакциях «Письма о гуманизме» Хайдеггер рассуждает о языке не только как о «доме бытия», но и как об «опаснейшем из даров». Тем самым он имплицитно поднимает проблему фармакона, утверждая, что «целительное» сопровождается злом^[44]. Та же двойственность прослеживается и в докладах о технике, посвященных угрозе, которую она с собой несет^[45], и методам спасения с ее же помощью.

Вообще говоря, двойственность технических аппаратов играла

важную роль уже в книге «Рабочий» (1932) Эрнста Юнгера, где подчеркивался «священный» статус техники. При этом у Юнгера опасность техники придавала современной действительности героический характер, негативность трактовалась у него позитивно: «...Опасность всегда налицо; подобно стихии, она вечно пытается прорвать плотины, которыми окружает себя порядок, и по законам скрытой, но неподкупной математики становится более грозной и смертоносной в той мере, в какой порядку удаётся исключить ее из себя. Ибо опасность не только хочет быть причастной к любому порядку, но и является матерью той высшей безопасности, которая никогда не будет уделом бюргера» [Юнгер 2000: 108].

Как видно, опасность у Юнгера порождает свою противоположность — безопасность; негативное явление служило «матерью» «высшей» позитивности. Юнгер производит диалектический поворот, переходя от констатации отрицательных последствий технического прогресса к неожиданному утверждению его высшей ценности. Кажется, что в своем «Вопросе о технике»^[46] Хайдеггер откликается на этот ход мысли Юнгера и описывает «опасную» технику, спасение от которой следует искать в ней самой^[47]. Недаром в переписке с Юнгером Хайдеггер назвал важнейшим источником своего «Вопроса о технике» книгу «Рабочий». Однако у Хайдеггера «опасность» техники не героична. Если у Юнгера 1930-х годов опасность выступает «позитивным» ресурсом трансформации мира, то поздний Хайдеггер старается найти выход из опасности техники. В книге Юнгера можно обнаружить мышление воина: хотя он уже в 1932 году предвосхитил апотропейный текст, но у него техника спасает только того, кто вместе с ней наступает. По отношению к «бюргеру» техника выполняет не дефензивную, а офензивную функцию, и то, что служило апотропеем для рабочего, становится фармаконом для обывателя.

В докладе «Вопрос о технике» Хайдеггер критикует «антропологическое определение» техники, согласно которому техника есть орудие человеческой деятельности, служащее для достижения поставленной человеком цели. Однако альтернативное определение, данное Хайдеггером, не менее «антропологично». Различие двух дефиниций в том, что у Хайдеггера техника становится категорией «негативной антропологии» — она предаёт человека ради истины бытия. В своей философии техники Хайдеггер представляет машинный мир как, с одной стороны, опасность, грозящую бытию, а с другой стороны — как инструмент раскрытия «потаенного» — самой сути бытия. Важным для

Хайдеггера является то, что техника обслуживает «произведение» (Her-vor-bringen) истины:

Итак, техника не простое средство. Техника — вид раскрытия потаенности. Если мы будем иметь это в виду, то в существе техники нам откроется совсем другая область. Это — область выведения из потаенности, осуществления истины.

[Хайдеггер 1993: 224]

Техника оказывается амбивалентным явлением, которое в своем прогрессе конкурирует с развитием человека и в этом смысле представляет для него опасность. Субституируя человека, техника выступает как «остов»^[48], способный развертываться в наличном бытии:

Постав [таков перевод В. Бибихина. — Н.Г.] — это сосредоточенное на себе устанавливание действительности, которое отставляет истину своего собственного существа в забвение и заставляет это отставление тем, что развертывается в поставлении всего существующего как состоящего-в-наличии, конституируется в таком поставлении и в качестве его правит.

[Там же: 253]^[49]

У Юнгера техника политизируется и историзируется, знаменуя появление нового человека — рабочего. Юнгер различает технику для бюргера и для трудящегося. Между тем Хайдеггер вообще не дифференцирует технику и человека — техника вытесняет человека, но рождения нового не происходит:

Миссия раскрытия тайны сама по себе есть не какая-то, а главная опасность. Но когда эта миссия правит в образе по-става, она — крайняя опасность. [...] Распространяется видимость, будто все предстоящее человеку стоит лишь постольку, поскольку так или иначе поставлено им. [...] Начинает казаться, что человеку предстает теперь повсюду уже только он сам. [...] Между тем на самом деле с самим собой, то есть со своим существом, человек сегодня как раз нигде уже не встречается.

[Там же: 233]^[50]

Это обстоятельство непреодолимо, поскольку сам человек оказывается втянут в извлечение потаенного: человек является техникой с самого начала. Будучи всего лишь придатком техники, человек теряет свою индивидуальность:

Это поставляющее раскрытие всего может осуществляться только в той мере, в какой человек со своей стороны заранее сам уже вовлечен в извлечение природных энергий. Если человек вовлечен в это, поставлен на это, то не принадлежит ли и человек — еще первоначальнее, чем природа — к существующему-в-наличии? Привычность таких выражений, как «человеческий материал», как «личный состав» корабля или медицинского учреждения, говорит об этом.

[Там же: 228]

То, что техника как будто дает человеку возможность управлять всеми процессами, представляется Хайдеггеру опасной иллюзией. Он концентрирует внимание на угрозе, таящейся в подобном управлении:

Человек [...] ходит по крайней кромке пропасти, а именно того падения, когда он сам себя будет воспринимать уже просто как нечто существующее в наличности. А между тем как раз под этой нависшей над ним угрозой человек раскорячился до фигуры господина земли.

[Там же: 233]

Однако техника у Хайдеггера, парадоксальным образом, не просто угрожает, но и служит в то же время спасением. Она и есть тот фармакон, о котором будет впоследствии писать Деррида, — средство, порождающее угрозу и в то же самое время нейтрализующее ее. Хайдеггеровский текст нацелен на ликвидацию грозных призраков, созданных техникой. Но в то же время его диалектика такова, что техника и сама ликвидирует угрозу, содержит в себе функцию апотропея. В отличие от постмодерниста Деррида, «забывающего» в своих рассуждениях человека, Хайдеггер антропологичен (пусть его антропология и негативна). Рассуждая о

фармаконе техники, философ подчеркивает, что главная опасность подстерегает человека в нем самом:

Угроза человеку идет даже не от возможного губительного действия машин и технических аппаратов. Подлинная угроза уже подступила к человеку в самом его существе. Господство по-става грозит той опасностью, что человек окажется уже не в состоянии вернуться к более исходному раскрытию потаенного и услышать голос более ранней истины.

[Там же: 234]

Рассуждение о фармаконе-технике сочетается у Хайдеггера с охранительной функцией его текста. Его речь подчас не столько аргументативна, сколько магична. Вообще дискурсу Хайдеггера свойственна магия слова: выявление этимонов соответствует поиску сущности мира. Но в «Вопросе о технике» магичность текста резко возрастает. Философ как бы ритмически заклинает двусмысленное^[51] (то есть архаическое) существо техники, цитируя Гёльдерлина:

Так с господством постава приходит крайняя опасность.
«Но где опасность, там вырастает
И спасительное»^[52].

И далее:

Так поднимаются ростки спасительного.

[Там же: 234]

«Ростки спасительного» («der Aufgang des Rettenden») [Heidegger 1962: 33], о которых пишет Хайдеггер, знаменуют собой переключение философского нарратива в «магический»: повторение функционирует как заклинание. Симптоматично, что сам прием нахождения спасения в опасности Хайдеггер укореняет в стихотворении Гёльдерлина («но где опасность, там вырастает и спасительное») — то есть в произведении не только философском, но и прежде всего поэтическом.

Таким образом, Хайдеггер выстраивает своего рода «апотропеический нарратив», пытаясь предотвратить приближение катастрофы. Согласно

Хайдеггеру, техника — это фармакон: средство спасения, в котором таится вред. Технике Хайдеггер (со)противопоставляет искусство как раскрытие истины, не опасности, — ведь греческое слово τέχνη означает в том числе и искусство, раскрывающее (entbergen) истину [Ibid.: 12]. В конце своего эссе философ задается вопросом, можно ли использовать искусство в качестве апотропея против фармакона современной техники, и не находит ответа:

Дано ли искусству осуществить эту высшую возможность своего существа среди крайней опасности, никто не в силах знать. Но мы вправе ужасаться. Чему? Возможности другого: того, что повсюду утвердится неистовая техническая гонка, пока однажды, пронизав собою все техническое, существо техники не укоренится на месте события истины.

[Хайдеггер 1993: 238]^[53]

ГЕЛЕН, ИЛИ ИНСТИТУТ ПРОТИВ СУБЪЕКТА

Другое показательное обращение философской антропологии к поиску опасности в самом человеке находим в трудах современника Хайдеггера Арнольда Гелена. Как и Хайдеггер, Гелен после Второй мировой войны оказался обвинен в сотрудничестве с нацистами. С 1945 по 1947 год он не имел профессорского места, в 1947 году вошел в число лиц, подлежащих «денацификации» (Entnazifizierung). Возможно, не без влияний этих внешних воздействий во второй половине 1940-х годов радикальная антропологическая теория Гелена меняет свои акценты.

Формулируя исходные положения философской антропологии в своей книге «Человек» (1940), Гелен подразумевал, что это учение должно синтезировать выводы философии, психологии, социологии, истории и биологии. Принципиальная методологическая установка философской антропологии, согласно Гелену, состоит в трансдисциплинарном подходе к человеку^[54], основанном на последних достижениях гуманитарных и естественных наук [Gehlen 1986: 332]. Однако синтетическая научная объективность антропологии Гелена существовала в рамках эпохальной парадигмы, аккумулируя ее ведущие идеи. Так, в книге «Человек» Гелен

развивал характерную для эпохи негативную антропологию, в которой человек понимался как недостаточное существо — «Mangelwesen» [Gehlen 1986: 122], строящее свое бытие на нехватке. Комплекс понятий, который Гелен использует для характеристики человека, основан на идее дефицита: «хроническая нужда» (chronische Bedürftigkeit) [Ibid.: 58], отсутствие «специализированных» органов (Organmangel) [Ibid.: 86], «примитивизм» органов (Organprimitivismus), «зародышевый» (fötal) характер форм [Ibid.: 102], замедленное физическое развитие [Ibid.: 103–104], торможение (Hemmung), преимущество желаний над возможностями [Ibid.: 147], редукция инстинктов [Ibid.: 164] и т. д. и т. п.

Подобная теория человека была однозначно отрицательна, однако понятый таким образом человек еще не угрожал существованию окружающего мира и себе самому. Только с конца 1940-х годов негативный образ человека у Гелена оказывается представлен как опасность, от которой нужно защищаться. В 1950-е годы Гелен создает учение о позитивном факторе в развитии общества: об институциях, долженствующих преодолеть «отрицательное» содержание субъекта. На этом этапе эволюции своего антропологического метода Гелен обращается уже не к биологическому образу человека, а к его так называемому внутреннему миру. Так, в книге «Первобытный человек и поздняя культура» (1956) Гелен отыскивает несовершенство человека не столько в «нехватке» биологических инстинктов, сколько в «избытке» субъективности, в «раздувании» таких понятий, как «душа».

В своей следующей книге «Душа в техническую эпоху» (1957)^[55] Гелен говорит вовсе не о нехватке «души» в эпоху технического прогресса, как это может показаться из названия. Напротив, Гелен описывает ситуацию небывалого расцвета так называемой «новой субъективности». Эта субъективность расценивается как ложная, основанная на симулякрах — опыте, полученном «из вторых рук» [Gehlen 1957: 49]. В каком-то смысле порицание гипертрофированной субъективности можно обнаружить и в эссе Хайдеггера, указавшего, что с помощью техники человек «раскорячился до фигуры господина земли». Но в отличие от Хайдеггера, Гелен оценивает технику исключительно позитивно: в частности, как способ преодоления биологической недостаточности, осуществляемый в разного рода эрзац-органах.

Концепт техники коррелирует у Гелена с понятием институций, которые, так же как и она, нацелены на то, чтобы защищать от негативных сил, таящихся в человеке. Таким образом, в негативной антропологии Гелена конца 1940-х—1950-х годов существенно меняются акценты:

вместо описания человека как недостаточного существа философ предлагает решение проблемы человека, обсуждая приемы борьбы с его отрицательными биологическими и «духовными» характеристиками.

Начиная с книги «Первобытный человек и поздняя культура» Гелен выстраивает теорию стабилизации человека в мире, основанную на подавлении негативного «избытка» — так называемой «субъективности» — при помощи социальных институтов. Согласно Гелену, человек устроен таким образом, что составляющие его «категории» носят чересчур подвижный характер^[56]. Лишенному инстинктов, чересчур пластичному и «переменчивому» человеку требуется защита от него самого, и Гелен предлагает определенные приемы по так называемой стабилизации человеческого существования. Прежде всего, философ ограничивает способы подобной стабилизации, признавая малоэффективными, в частности, все техники воздействия на сознание, включая обучение и пропаганду [Gehlen 1964: 42].

Воздействию на индивидуальное сознание Гелен противопоставляет регуляцию общества в целом: настоящая стабилизация достигается только путем учреждения институций. При этом первичные действия по стабилизации внешнего мира, по Гелену, совершались уже в архаике и были магическими [Ibid.: 58] — они и составляли зачатки элементарных институций. Современный человек живет на перекрестке многочисленных институций, к которым Гелен причисляет семью, профессиональные союзы, предприятия, партии, содружества и т. д. Каждая из институций определяет свои собственные нормы поведения, и готовность современного человека изменять себя всякий раз при переходе из одной нормативной системы в другую довольно высока. Пластичность человека допускается институциями, но становится контролируемой. Единственным препятствием на пути перехода от одной учрежденческой системы к другой служит «субъективность», которая является, по Гелену, как бы негативной изнанкой человека [Ibid.: 61].

Преобладание индивидуально-психологического у Гелена угрожает тем, что может принимать характер хронического я-сознания (*chronische Ichbewußtheit*) [Ibid.: 111] — негативного зеркала гегелевского самосознания. Подобное я-сознание закрыто не только для общества: «субъективному Я», согласно Гелену, блокирован доступ к абсолюту.

Субъективное Я не имеет доступа к абсолюту, эмоциональность и яркость переживаний субъекта не позволяют ему выйти за пределы наличной действительности.

[Ibid.: 110]

В субъективности Гелен видит главную опасность не только для функционирования общества, но и для развития искусства и философии. С этой точки зрения деструктивной потенцией обладают культивировавшие субъективное начало «экспрессионисты и экзистенциалисты» [Ibid.: 65]. Именно в этих стилях мышления развивалась «субъективация» (Subjektivierung): субъективность (Subjektivität) заполняла духовную пустоту современного человека, образовавшуюся в результате плохой (институциональной) организации и перепроизводства.

Чтобы объяснить, каким образом может быть скомпенсирован негативный избыток индивидуально-психологического, Гелен вводит понятие «стабилизированного напряжения» (die stabilisierte Spannung) [Ibid.: 78]. Стабилизация напряжения производится уже с архаических времен путем определенных действий («ритуалов»), носящих автореференциальный характер и определяемых Геленом как «стилизация» [Ibid.: 80]^[57]. В отличие от стилизованных архаических ритуалов, общественные институты позднейшей культуры ориентированы не вовнутрь (авторефлексивно), а вовне (если так можно выразиться, экстрарефлексивно) [Ibid.: 89].

В конце первой части своей книги Гелен определяет главную задачу культуры как защиту человека от себя самого, но добавляет, что как раз эта защитная «плотина» оказалась взорванной в современном мире [Ibid.: 116]. Взрыв защитной функции философ характеризует как самоубийственный порыв культуры (Selbstmorddrang einer Kultur). Таким образом, задачу книги «Первобытный человек и поздняя культура» можно охарактеризовать как восстановление «взорванной плотины» между опасным внутренним содержанием человека и обстающей его действительностью.

Чтобы продемонстрировать зазор между внешним и внутренним существованием человека, Гелен обращается во второй части своей книги к первобытной культуре. Несмотря на «авторефлексивность» архаического ритуала, первобытные люди, не в пример современным, ощущали опасную пустоту, таящуюся в них самих, и пытались косвенным образом «осознать» себя через внешний мир [Ibid.: 118]. Одной из форм подобного «самосознания» был тотемизм — идентификация человека с животным, то есть с нечеловеческим Другим. Гелен противопоставляет негативный способ идентификации архаического человека через его Другое субъективной самотождественности современного человека, которого он определяет как «человека малых масштабов» (Der Mensch der verkleinerten

Maßstäbe) [Ibid.: 121]. С точки зрения Гелена, первобытный человек одухотворяет универсум и имеет дело с «природой из первых рук». Стратегия архаичного общества является «морально продуктивной» [ibid.: 118]:

Конечно, идентификация с Не-Я внешнего мира как форма самосознания неосуществима для современного сознания, нацеленного на подчеркивание Я среднестатистического человека. В архаически-наивной, жесткой форме это было возможно, потому что сама природа переживалась одушевленной, представала как alter ego. Она была именно «природой из первых рук» [...]. И такое восприятие природы как царства духов [...] было решающим образом морально продуктивным, поскольку подобное понимание себя через внешний мир непосредственно переходило в ответственное поведение.

[Gehlen 1964: 118]

Как и в 1930-х — начале 1940-х годов, в 1950-е годы Гелен стремится создать тотальный дискурс о человеке, включающий в себя самые разные дисциплины. Более того, он не воспроизводит достигнутое, но продолжает расширять терминологию философской антропологии. Однако это расширение происходит уже не столько за счет «естественных» наук (биологии, медицины, генетики), сколько благодаря подключению (мета)фикциональных дискурсов: литературы и элементов теории повествования^[58]. Проблема искусства в антропологии выходит на первый план: философия оберега по принуждению фикциональна. Так, в книгу «Первобытный человек и поздняя культура» входят, наравне с антропологическими и философскими категориями, такие понятия, как «стилизация», «фикция», «сюжет», «виртуальное значение» (отсутствовавшие в книге «Человек»).

Понятие институции у Гелена влечет за собой категорию «стилизации»^[59], о которой уже говорилось выше: ухоженные сады, одомашненные животные, искусственно выведенная путем запретов и экзогамии человеческая особь — все это следствия институционализации человеком своего окружения и себя самого, создание «nature artificielle» [Ibid.: 206]. Гелен приравнивает институциональность к фикции, творящей искусственное на основе естественного. Представляется, что Гелен перерабатывает здесь определение человека, данное Плеснером в книге

1928 года «Ступени органического и человек»: человек от природы искусственен [Плеснер 2004: 269]. Однако Гелен достраивает идею Плеснера по-своему: «искусственность» человека обуславливают институты [Gehlen 1964: 212]. Именно они ответственны за «фикционализацию» человека.

Институциональные фикции связаны с понятием «статуса»: в архаических культурах человек достигает «статуса» при помощи фиктивных манипуляций. Скажем, шаман переодевается в женскую одежду, чтобы войти в статус, позволяющий ему общение с трансцендентным [Ibid.: 210–211]^[60]. Подобные фикции могут терять по ходу истории свое субъективное значение и выказывать вполне продуктивный «объективный» характер: так, «фиктивное», по словам Гелена, представление о «равенстве» во Французской революции переросло в XX веке в объективную категорию, определяющую социальную действительность. Можно предположить, что Гелен различает между объективными и субъективными фикциями: если первые он оценивает позитивно, то вторые — негативно.

Саму субъективность Гелен оценивает как фикцию, приводя в качестве примера выражение мадам де Сталь по отношению к «душе» — «sujet de fiction» [Ibid.: 113]. Причем, по Гелену, субъективность является не просто вымышленной, но комической темой. Субъективность предстает неким «эрзацем жизни» (Lebensersatz) [Ibid.: 114], и даже в качестве «фикции» она неполноценна: в литературе «фикция» субъективности противостоит «фикции» объективной действительности [Ibid.: 113].

БАТАЙ, ИЛИ СУВЕРЕН ПРОТИВ ИНСТИТУТА

Концепция суверенности Жоржа Батая зеркально симметрична по отношению к теории институций Гелена. Батай, как и Гелен, обращается после Второй мировой войны к углубленному изучению архаической культуры. Как и Гелен, он анализирует наскальную живопись («Ласко, или Происхождение искусства», «Слезы Эроса»), исследует общественные отношения и экономику в древнейшей культуре («Теория религии», «Проклятая часть», «Эротизм») и — главное — ищет в архаике следы идеальной модели общества. Однако сотериология Батая зиждется на противоположных предпосылках, нежели у Гелена. Некоторая общность в

терминологии этих двух современников (которые, возможно, даже не читали друг друга)^[61] объясняется принадлежностью к общеевропейской парадигме 1930—1950-х годов, тогда как разноречия можно возвести к целому ряду причин^[62]. Один из важнейших контрастов между двумя философами основан на их отношении к субъекту.

Чтобы прояснить особенность антропологического дискурса 1950-х годов у Батая, я возьму в качестве материала его незаконченную работу «Суверенность», которую он писал в период с 1953 по 1956 год. На примере этого текста хорошо видно, как Батай анализирует то же понятие, что и Гелен, но делает на основе этого анализа противоположные выводы. В центре работы Батая, как и у Гелена, — идея субъективности. Но если Гелен пытается противопоставить «негативной» субъективности человека «позитивную» объективность институций, то Батай, напротив, описывает, как «негативная» объективность институций может быть преодолена с помощью «субъективной суверенности».

С точки зрения Батая, антропологически ценной является категория суверенности. При этом в самом начале своей книги философ подчеркивает, что суверенность — это явление, которое не поддается концептуализации и сопротивляется любой ограничивающей системе знаний. Последовательно придерживаясь этого апофатического подхода, в конце работы Батай заключает, что суверенность — это НИЧТО^[63].

Важным представляется факт, что понятие суверенности философ рассматривает в исторической перспективе. Хотя по сути суверенность, по его мнению, никогда не бывает объективной [Батай 2006: 342], все же она в разные эпохи испытывала разную степень объективации и с течением времени эволюционировала от объективной проявленности в институциях к субъективному внутреннему опыту: «Суверенные институты прошлого существовали *объективно* [...]. Отныне познание единства суверенных моментов дано нам посредством субъективного опыта» [Там же: 340]. Таким образом, в наши дни «суверенные моменты» — это «поэзия, экстаз, смех» [Там же: 339].

Можно сказать, что в «Суверенности» возникает *другая* трата. Чем менее «сберегает» человек, тем более он суверенен — именно на этом тезисе, как считает Батай, базировалось феодальное общество, в котором «отдавалось предпочтение *суверенному*, непродуктивному использованию богатства» [Там же: 372]. Буржуазный мир, напротив, отдал приоритет *накоплению*. Символом апотропея суверена служит у Батая Версаль:

...тот, кто откажется понимать, что означало его великолепие, никогда не увидит человечество в солнечно-ясном и неопровержимом облике суверенности. Версаль — это символ порядка, который хотели уничтожить революции, как буржуазные, так и пролетарские.

[Там же: 373]

Таким образом, в «Суверенности» Батай совершает своего рода диалектический переход от разрушительной траты к апотропею, от проклятой части к суверенности.

Характерной особенностью суверенности, по Батаю, является неопределенность этого понятия: оно имеет множество взаимоисключающих значений. Как пишет Батай:

Извечное свойство суверенности состоит в ее странности и неуловимости, что делает ее одновременно неизбежной и невозможной. В настоящее время [...] из неуловимости всего собственно суверенного вытекает его упадок или даже исчезновение. Однако и в прошлом его никогда не удавалось по-настоящему утвердить.

[Там же: 401]

Неопределимость суверенности Батай связывает с ее божественными истоками («изначально, исторически Бог есть олицетворение суверенности» [Там же: 401]) — философ моделирует суверенность по образцу неопределимого Бога негативной теологии. Апофатическому подходу к суверенности препятствует, по мнению Батая, язык, который превращает суверенность в средство для достижения цели и тем самым наделяет ее позитивным значением. В этом смысле характерно название одной из главок — «Необходимость решительным отрицанием остановить процесс, в котором язык всегда делает из суверенной цели средство для чего-то другого». Как подчеркивает Батай,

употребление слова «Бог» [...] приводит к искажению своего объекта, суверенного Существа [...]. Иными словами, если назвать Бога целью, то он именно по этой причине становится вещью, располагаясь в плане всех остальных вещей.

[Там же: 451]

Батай делает попытку рассмотреть апофатический дискурс с точки зрения понятия траты. В подобной перспективе Бог негативной теологии возводится к священному утраченному объекту:

Вершинная потеря приводит говорящего в бесконечное замешательство, и, возможно, только жест «негативной теологии» может рассматривать ее как объект, поскольку при таком жесте этот объект сам себя отрицает как объект, становится отсутствием объекта.

[Там же: 401]

Неоднозначность понятия суверенности у Батая словно предвосхищает дерридианский фармакон. При этом сходство идет гораздо глубже, чем можно предположить на первый взгляд. Главное действие фармакона, по Деррида, состоит в том, что он внушает человеку страх перед смертью. Чтобы избавиться от этого страха, необходим «антидот» (*alexipharmakon*) — противоядие, в качестве которого Деррида предлагает, в частности, философию, якобы защищающую от грозных призраков небытия [Derrida 1972: 139]. Однако противоядие и само является, согласно Деррида, «обратным фармаконом» (*pharmakon inversé*). Когда Деррида определил фармакон как средство, внушающее страх смерти, он словно имел в виду рассуждения Батая в «Суверенности»^[64]: в главке «Переход от негативного чуда смерти к позитивному чуду божественного» Батай пишет, что «суверенность всегда связана с отрицанием чувств, которые внушает смерть» [Батай 2006: 332]. Примером такой суверенности выступает у Батая фигура египетского фараона, отрицающего своим присутствием смерть:

В глазах египтян пирамида изображала солнечный луч. В лице умершего царя смерть заменялась сиянием, бесконечным бытием. Пирамида — не только самый долговечный памятник, но также и точное равенство памятника и отсутствия памятника, перехода и стирания следов, бытия и **отсутствия** бытия.

[Там же: 333]

Пирамида символизирует важнейшее для Батая понятие трансгрессии, связанное с преодолением страха перед смертью:

Ужас образует границу индивида. [...] Но у подножия пирамиды [...] граница больше не чувствуется.

[Там же]

Поднимая проблему суверенности, Батай не мог не иметь в виду Карла Шмитта. Однако Батай прочитывает его политическую теологию контрадикторно, противопоставляя то, что Шмитт сводил воедино: суверенность и власть^[65]. Для Шмитта суверенность определяется властью принимать решения о чрезвычайном положении; для Батая суверенна непроизводительная трата, характеризующая растрачивающего себя индивида. Батай переворачивает формулу Шмитта, рассматривавшего суверена как властелина, способного объявить чрезвычайное положение, основанное на чуде, — для Батая чудо лежит в основе суверенности, рассмотренной как достояние субъекта. У Батая субъект интериоризует суверенность, превращая ее в своего рода внутренний опыт чуда, тогда как у Шмитта суверен транслирует суверенность (чудесное) вовне.

Первое же определение суверенности у Батая вступает в противоречие с ее общепринятым пониманием как элитарного господства: «суверенностью обладают *все люди*» [Батай 2006: 313]. Однако из этого утверждения Батай не делает заключения, что суверенность достигается, к примеру, в коммунизме — ведь «коммунистическое движение [...] является машиной для уничтожения различий между людьми» [Там же: 427]. Если и можно говорить о какой-то суверенности в отношении к коммунизму, то только о негативной:

...фундаментальная задача коммунизма [...] в том, чтобы уничтожить суверенность, вырвать ее с корнем из человечества, которое наконец-то станет недифференцированным. Конечно, как я это показал, при подобном искоренении сохраняется изначальная суверенность, равно присущая каждому человеку, но только при условии отказа от нее, заранее осуществляемого революционером.

[Там же: 427]

Как раз в коммунистическом обществе (Батай имел перед глазами пример сталинизма) место суверенной субъективности занимает тотальная объективность:

Суверенность отвергается; ее место занимает объективность власти.

[Там же]

Как уже говорилось, Хайдеггер (со)противопоставлял технике искусство, способное раскрыть истину, без претензии стать на ее место. В 1940—1950-х годах подобное различие техники и искусства было общим местом. Техника оценивалась как «опасность», искусство противостояло ей как спасение. Мамфорд в своей работе «Искусство и техника» (1952) утверждает, что искусство и техника, двигаясь по направлению к созданию системы искусственных органов человека, расходятся в целях этого производства. Если техника уничтожает человека, субституируя живое тело и стремясь сместить его в небытие, то цель искусства — «расширить владения личности»:

Искусство, в том единственном смысле, в котором можно отделить искусство от техники, — это преимущественно территория личности; и цель искусства, если отвлечься от разнообразных технических функций, с которыми оно может ассоциироваться, — расширить владения личности.

[Mumford 1952: 16]

Искусство как орудие спасения трактует и Батай. Спасение от объективной власти и, как следствие, обретение субъективной суверенности в современном обществе возможно лишь посредством искусства^[66], ибо «суверенное искусство в точности означает *доступ к суверенной субъективности независимо от положения в обществе*» [Батай 2006: 482]^[67]. Рассуждая о «человеке суверенного искусства», Батай переходит от Ницше к Кафке.

КАЙУА, ИЛИ КОНТРОЛЬ НАД СУВЕРЕНОМ

Работы Роже Кайуа 1950-х годов представляют собой как бы среднее звено между развернутой антропологической системой запретов Гелена и «свободно» разворачивающейся апотропеической магией философии Батая. Как и Гелен, Кайуа обращается в этот период к понятию институций, которые должны осуществлять контроль над человеком и тем самым предохранять его от нависшей над ним угрозы, имплицитруемой его свободной (то есть суверенной) игровой натурой. С другой стороны, вслед за Батаем Кайуа признает ценность траты, которая, как и в 1930-е годы, продолжает оставаться в центре его (Кайуа) антропологии.

Годы Второй мировой войны Кайуа проводит в Южной Америке, откуда возвращается во Францию в 1945 году. В 1948 году Кайуа начинает работать в ЮНЕСКО, где, в частности, занят в программе переводов южноамериканской литературы на европейские языки. Под его редакцией выходят первые в Европе переводы рассказов Х. Л. Борхеса. В 1950—1960-е Кайуа работает в программах международного культурного сотрудничества, а в 1967-м получает пост руководителя отдела культурного развития ЮНЕСКО.

Общественная активность радикального философа сказалась и на его творчестве. Во второй половине 1950-х годов Кайуа, отрицая былой экстремизм, пишет книгу «Игры и люди» (1958), в которой подробно анализирует понятие игры уже вне неременной связи с разрушительной силой сакрального. В этой книге Кайуа выделяет четыре типа игры — *agôn*, *alea*, *micisgus* и *ilinx*, указывая при этом на экономическое (противостоящее послевоенному потребительскому ажиотажу) своеобразие этих практик: в ходе игры собственность подлежит обмену, но никаких товаров не производится. Так игра обособляется от творческого процесса, на «выходе» которого появляется некое художественное произведение. Игра, как замечает Кайуа, является чистой «тратой»: расходом времени, энергии или денег. Однако, как и Батай в «Суверенности», послевоенный Кайуа исследует другую трату.

Если в 1930-е годы Кайуа исследовал понятие праздника, основанного на «экстремальной» трате, то в поздней книге «Игры и люди» он модифицирует понятие траты, лишая его былой экстремальности. «Праздник» 1930-х годов как авангардистская стихия обновления, сжигающая дотла следы истории, присутствует в книге конца 1950-х как мирная рекреационная активность: то есть как именно то, против чего так яростно выступал довоенный Кайуа. На первой же странице работы «Игры и люди» автор пишет: «...игра непременно несет с собой атмосферу отдыха

или развлечения» [Кайуа 2007: 33]. На смену священным оргиям 1930—1940-х грядет «фундаментальная „пустота“ игры» [Там же] 1950—1960-х. Вместо безоглядной и самоубийственной «траты» праздника в центре внимания оказывается «бесполезность» игры, которая тратит, не уничтожая. Более того, «незначительность игры» [Там же: 34] в итоге не только не растрчивает человеческое достояние, но приносит результаты «огромной важности», позволяющие «рассматривать дух игры как одну из важнейших движущих сил, воздействующих на развитие высших проявлений культуры общества, на моральное воспитание и интеллектуальный рост индивида» [Там же].

Как уже говорилось, Кайуа, почти по Гелену, рассматривает институционализацию лудизма: «по природе и назначению игра легко поддается всевозможному развитию и обогащению, которые порой почти превращают ее в социальный институт» [Там же: 74]. Эта институционализация, как и у Гелена, служит подавлению субъективности, таящей в себе опасность.

Следы прежнего Кайуа можно усмотреть в том, что он интерпретирует игру как тотальность: «Ифа — это тотальный феномен. Она затрагивает весь комплекс человеческих дел и устремлений» [Там же: 185]. Однако тотальность здесь совершенно иная, нежели в празднике или войне. Согласно Кайуа, институционализованная игра канализует некий опасный инстинкт, свойственный человеку:

Предоставленные самим себе, эти стихийные побуждения, неистово-разрушительные, как и любые инстинкты, могут привести лишь к пагубным последствиям. Игры дисциплинируют инстинкты, вводя их в рамки институционального существования.

[Там же: 86]

Говоря о тотальности, Кайуа имеет в виду не в последнюю очередь тотальность контроля^[68] — над субъектом, которым владеет дух, или «инстинкт», игры.

Инстинкт, описываемый Кайуа, состоит в преобразовании действительности. Опасная склонность к «игре» с реальностью постоянно пытается выскользнуть из предустановленных границ^[69]:

Когда власть инстинкта вновь становится безраздельной, то

склонность, которую удавалось обмануть обособленной, введенной в рамки и как бы нейтрализованной игровой деятельностью, выплескивается в обычную жизнь и пытается по мере сил подчинить ее своим собственным требованиям. [...] Принцип игры оказывается искажен. [...] Подобный случай — отнюдь не исключение. Он возникает всегда, когда данный инстинкт больше не фиксируется дисциплиной и рамками соответствующей категории игр.

[Там же: 77]

Подобное «искажение» лудизма происходит, по сути, из-за столкновения со своеволием субъекта, который постоянно стремится нарушить институциональные ограничения игры. Это нарушение является на самом деле трансгрессией, которую описывал Батай и следом за ним сам Кайуа (например, в работе середины 1930-х годов «Мимикрия и легендарная психастения»). Однако послевоенный Кайуа относится к такой трансгрессии критически и уделяет почти треть книги разбору негативных последствий трансгрессивного поведения в различных лудических практиках:

Чаще всех игр искажается агôn, и настоящее его извращение начинается вне арены, после финального гонга. Оно проявляется во всех конфликтах, которые не смягчаются строгостью игрового духа. Ведь безраздельная конкуренция — это просто закон природы. В обществе она обретает свою изначальную жестокость, как только находит себе лазейку сквозь сеть моральных, общественных и юридических ограничений, которые, подобно игровым ограничениям, представляют собой пределы и конвенции.

[Там же: 78]

Сходным образом Кайуа критикует и феномен войны, утверждая, что война представляет собой искажение игры-состязания. Тем самым Кайуа отрицает то, что писал в конце 1930-х годов, прославляя тотальную войну как праздник регенерации. В «Играх и людях» Кайуа выступает как убежденный пацифист — его текст напоминает рассуждения Ханны Арендт о позитивном значении политической агоры, замещающей

разрушительную «физическую» войну. Кроме того, Арендт противопоставляла «парциальные» военные действия «тотальной» войне на уничтожение [Arendt 1993: 93]. То же умозаключение повторяет Кайуа, предостерегая от последствий тотальной войны, которая вышла далеко за рамки игрового турнира:

Военные действия затрагивают уже не только пограничные области, крепости и войска. Они больше не следуют той стратегии, благодаря которой сама война порой походила на игру. Война далеко отходит от турнира, дуэли, вообще от боя по правилам в замкнутом пространстве, и обретает форму тотальной войны, с массовыми разрушениями и истреблением населения.

[Кайуа 2007: 85]

Другие типы игр, описываемые Кайуа, имеют дело с патологиями человеческой субъективности. Функция определенного типа игры заключается здесь в том, чтобы локализовать опасный инстинкт и предотвратить безумие. Скажем,

искажение *mimicry* [...] происходит тогда, когда [...] ряженный сам верит в реальность своей роли, костюма и маски. Он больше не **играет** того **другого**, которого изображает. Уверившись, что он и есть этот **другой**, он ведет себя соответствующим образом и забывает, кто он есть на самом деле. Утрата своей глубинной личности — таково наказание тех, кто не умеет ограничить одной лишь игрой свою склонность приписывать себе чужую личность. Это самое настоящее **отчуждение**, то есть **сумасшествие** [aliénation].

Здесь опять-таки игра служит защитой от опасности. Роль актера строго ограничена пространством сцены и продолжительностью спектакля.

[Там же: 81]

Та же патология подстерегает субъекта и в случае тяготения к *ilinx*:

...хуже всего то, что симуляция сама по себе есть генератор головокружения, а раздвоение личности — источник паники. Притворяться другим — это занятие, от которого легко обезуметь

и выйти из себя. Ношение личины опьяняет и снимает ограничения. Оттого в этой опасной области, где рушится ясность восприятия, сочетание маски и транса грозит особенно серьезными последствиями. Оно вызывает такие припадки, достигает таких пароксизмов, что в галлюцинирующем сознании одержимого временно уничтожается весь реальный мир.

[Там же: 99]

Кайуа утверждает, что именно овладение пагубной склонностью к маске и экстазу сделало возможным возникновение цивилизации: «Сила такого волшебства представляется непобедимой, и ничего удивительного, что на избавление от ее миража человеку потребовались тысячелетия. При этом он достиг того, что обычно называют цивилизацией» [Там же: 100]. *Mimicry* и *ilinx*, взятые под контроль, более не препятствовали перевороту в условиях человеческого существования: мир маски и экстаза был заменен миром заслуг и удачи. Самоубийственные склонности были локализованы и трансформированы таким образом, что сами стали служить институту контроля. Так же как и тексты Хайдеггера, Гелена и Батая, морализаторский дискурс Кайуа оперирует «обращенными фармаконами». Явления, угрожающее значение которых подчеркивалось в довоенных текстах Кайуа, оказываются способны к этическому перевороту и осмысляются теперь как несущие благо: «На место маски из обществ, практиковавших головокружение, в цивилизованном обществе приходит униформа» [Там же: 149].

Однако смена игровых приоритетов не может долго сохраняться без деятельного участия самого человека. Кайуа подчеркивает возможность соскальзывания человечества в пропасть губительных инстинктов, предупреждая о вечно актуальной опасности таких движущих сил игры, как экстаз и мимикрия:

...их захватывающая сила остается достаточно мощной, чтобы они могли в любой момент увлечь толпу в какое-нибудь чудовищное неистовство. История дает тому достаточно поразительных и страшных примеров, начиная с крестовых походов детей в средние века и вплоть до искусно оркестрированного головокружения Нюрнбергских съездов во времена «третьего рейха».

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Понятие апотропея использовалось здесь как метафора. Тем не менее идейный поворот, к которому эта метафора отсылает, существовал в действительности. В «Играх и людях» Кайуа утверждает, что определенные типы игр — *mimicry* и *ilinx* («маска и одержимость») — несут в себе столь сильную угрозу для человеческого существования, что их необходимо держать под контролем. В работах Гелена 1950-х годов социальные институты выполняют функцию «оберега», предохраняющего от опасности, которую несет в себе субъективность, и служащего для стабилизации субъекта во «внешнем мире». Напротив того, Жорж Батай рассуждает об опасности, которая исходит от объективной власти, угрожающей отменить субъективную суверенность, причем роль апотропея играет в данном случае искусство: современная суверенность оказывается достижимой почти исключительно в художественном творчестве. Часто философский апотропей обладает амбивалентностью фармакона: его предохраняющее действие сочетается со смертельным риском. В послевоенной философии Хайдеггера человек, раскрывающий «потаенное» при помощи техники, подвергается крайней опасности; при этом чем сильнее он рискует, тем ярче высвечивается возможность спасения, которую следует искать в самой же технике.

Следует подчеркнуть в заключение, что люди тридцатых годов, пережившие Вторую мировую войну, творили «апотропеический нарратив», создававший вокруг человека своего рода «пузырь» защитного пространства, как выразился бы Слотердаик. Однако если для постмодерниста Слотердайка опасность подстерегает человека, как правило, извне, то иммунная подушка антропологии 1950-х годов защищает человека от него самого.

Надежда Григорьева

Литература

[Батай 2000]. — *Батай Ж.* Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. Минск: Современный литератор.

[Батай 2006]. — *Батай Ж.* Суверенность / Пер. с фр. Т. А. Левиной, О. Е. Ивановой // *Батай Ж.* Проклятая часть: Сакральная социология / Пер. с фр. / Сост. С. Н. Зенкин. М.: Ладомир. С. 313–490.

[Бубер 1995]. — *Бубер М.* Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М.: Республика. — С. 157–231.

[Зенкин 2006]. — *Зенкин С. Н.* Сакральная социология Жоржа Батая // Батай Ж. Проклятая часть: Сакральная социология / Пер. с фр. М.: Ладомир. С. 7–48.

[Иванов 1974]. — *Иванов В. И.* Собр. соч. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chrétien.

[Кайуа 2007]. — *Кайуа Р.* Игры и люди. Статьи и эссе по социологии культуры / Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С. Н. Зенкина. М.: ОГИ.

[Леви-Стросс 2000]. — *Леви-Стросс К.* Предисловие к трудам Марселя Мосса // Мосс М. Социальные функции священного / Пер. с фр. СПб.: Евразия. С. 409–434.

[Плеснер 2004]. — *Плеснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. А. Гаджикурбанова. М.: РОССПЭН.

[Пропп 1946]. — *Пропп В. Я.* Исторические корни волшебной сказки. Ленинград: Изд-во Ленинградского гос. ун-та.

[Сафрански 2005]. — *Сафрански Р.* Хайдеггер: германский мастер и его время / Пер. с нем. Т. А. Баскаковой при участии В. А. Брун-Цехового. М.: Молодая гвардия.

[Смирнов 2004]. — *Смирнов И. П.* Социософия революции. СПб.: Алетейя.

[Чечулин 1999]. — *Чечулин А. В.* Негативная антропология. СПб: Изд-во РГПУ им. А. И. Герцена.

[Хайдеггер 1993]. — *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления / Пер. В. Бибихина. М.: Республика.

[Шишкин 1996]. — *Шишкин А.* Велимир Хлебников на «Башне» Вяч. Иванова // Новое литературное обозрение. № 17. С. 141–167.

[Юнгер 2000]. — *Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт / Пер. с нем. А. В. Михайловского под ред. Д. В. Скляднева. СПб.: Наука.

[Anders 1963]. — *Anders G.* Kafka pro und contra: die Prozess-Unterlagen. München: Beck.

[Arendt 1993]. — *Arendt H.* Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlaß.

München [u.a]: Piper.

[Derrida 1972]. — *Derrida J.* La dissémination. Paris: Seuil.

[Eibl-Eibesfeldt / Sütterlin 1992]. — *Eibl-Eibesfeldt I., Sütterlin Chr.* Im Banne der Angst: zur Natur- und Kunstgeschichte menschlicher Abwehrsymbolik. München [u.a]: Piper.

[Gehlen 1957]. — *Gehlen A.* Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg: Rowohlt.

[Gehlen 1964]. — *Gehlen A.* Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Frankfurt a.M., Bonn: Athenäum Verlag.

[Gehlen 1986]. — *Gehlen A.* Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Wiesbaden: AULA-Verlag.

[Heidegger 1962]. — *Heidegger M.* Die Technik und die Kehre. Tübingen: Neske.

[Huber 2005]. — *Huber I.* Rituale der Seuchen— und Schadensabwehr im Vorderen Orient und Griechenland. Stuttgart: Steiner.

[Mumford 1952]. — *Mumford L.* Art and Technics. New York: Columbia University Press.

[Surya 2002]. — *Surya M.* George Bataille: An Intellectual Biography / Transl. from French by K. Fijalkowski and M. Richardson. London: Verso.

Аристократия как означающее (анализ лекционного курса М. Фуко «Нужно защитить общество»)

*Генеалогия есть искусство различия или отличия,
искусство знати.*

Жиль Делёз, «Ницше и философия»

Публикацию лекционного курса Мишеля Фуко «Нужно защищать общество» можно сравнить с чудесным обретением какого-нибудь древнего политического трактата, с чем-то вроде «Афинской политики» Аристотеля, которая одним своим выходом в свет в 1891 году сделала безнадежно устаревшим все, что писалось ранее о происхождении античной демократии. Возможно, теперь в истории щедрых герменевтических усилий, которые затрачиваются на реконструкцию политических идей Фуко в разные периоды его творчества (идей столь же безумно увлекательных, сколь и откровенно противоречивых), такое же ключевое значение будут иметь 1997 и 2003 годы — даты публикации «Нужно защищать общество» на французском и английском языках^[70].

Здесь я хотел бы поделиться своим опытом прочтения этой работы^[71]. Не будучи историком творчества Фуко, я не ставлю себе задачу определить ту роль, которую сыграл этот курс лекций в эволюции его взглядов на власть между выходом в свет двух важнейших работ «генеалогического» периода — «Надзирать и наказывать» (1975) и «Волей к знанию» (1976). Скорее даже напротив, я постараюсь выделить в нем проблему, которая явно сопротивляется тому, чтобы целиком располагать этот курс на заданной его издателями траектории, чтобы видеть в нем только «паузу» (пусть сколь угодно значимую), за время которой, по словам тех же издателей, Фуко уточняет свое понимание дисциплинарной власти и создает концепцию биовласти, «оценивает пройденный путь и намечает перспективы будущих исследований»^[72]. Проблема, о которой я собираюсь говорить, создает внутри курса своеобразный клинамен, самопроизвольное вихревое движение, исполненное собственного качества и явно избыточное по отношению к предпосланным ему целям и задачам. Она напрямую

связана с главным «генеалогическим» экспериментом, который проделывает Фуко в этой работе, пытаясь за фасадом либерально-буржуазной и марксистской политической теории разглядеть руины дискурса, вызвавшего в свое время их к существованию, но затем подавленного и усмиренного ими. Этому дискурсу Фуко дает несколько разных названий — «дискурс войны рас», «первый на Западе историко-политический дискурс», «дискурс контр-истории», «библейский и антиримский дискурс». Но в любом случае существо этого дискурса можно определить через следующие его особенности: 1) он создает доселе небывалого *субъекта истории*, каковой представляет собой не что иное, как *общество* — «общество, понятое как ассоциация, группа, совокупность индивидов с общим статусом, общими нравами, обычаями и даже особым законом»^[73]; 2) имея отчетливую антимонархическую и, даже шире, антиэтатистскую направленность, «он может рассматривать государя только как иллюзию, инструмент или, еще лучше, как врага. По сути, этот дискурс отрубает голову королю, во всех случаях освобождается от суверена и разоблачает его»^[74]; 3) это необычайно пристрастный дискурс — «дискурс горечи и самых безумных надежд»^[75]; его субъект — «тот, кто говорит „я“ или „мы“, — не может и даже не стремится стать на позицию юриста или философа, то есть универсального субъекта, схватывающего общество в целом или нейтрального [...]. Он борется, у него есть противники, он действует ради определенной победы [...]. В таком дискурсе истина проявляется тем лучше, чем четче она выражает позицию в борьбе»^[76]. Проблема, которая будет меня здесь интересовать, сводится к следующему. Почему этому мощному воинствующему дискурсу, возникшему, по словам Фуко, «в ситуации двойной, народной и аристократической, борьбы с королевской властью»^[77], была уготована столь краткая и печальная судьба? Почему уже к началу Французской революции мы застаем его практически полностью обессиленным и присвоенным враждебной ему «философско-юридической» системой мысли и новой теорией государства? И наконец, насколько в строгом смысле политическим может считаться этот некогда влиятельный дискурс, произведший на свет новую форму истории?

«ГИПОТЕЗА НИЦШЕ»

Но вначале попробуем разобраться в том, почему Фуко вообще заинтересовал этот дискурс. Кажется, что ответить на этот вопрос достаточно легко, стоит только внимательно перечитать три первые лекции, содержащие экспозицию всего курса в целом. Из текста следует, что настоящий курс замыслился автором как продолжение его программы генеалогических исследований, «направленных на освобождение исторических знаний и придание им независимости, в результате чего они оказались бы способны выстоять в борьбе против угнетения со стороны унитарного, формального и научного теоретического дискурса»^[78]. Под историческими знаниями здесь, конечно, нужно понимать не историографию в узком смысле, не знания о прошлом, но скорее знания, погребенные в прошлом, вытесненные на обочину господствующей наукой, дисквалифицированные, наивные, локальные знания — «знания людей». Называя свое исследовательское предприятие «антинаукой», Фуко недвусмысленно дает понять, что он не собирается добиваться «какого-то особого права для невежества и незнания», требовать «отказа от знания или выпячивания, демонстрации престижа непосредственного опыта, еще не включенного в знание»^[79]. Речь идет о критике господствующих научных систем (равно как и тех систем мысли, которые претендуют на то, чтобы считаться наукой), поэтому ценность вышеупомянутых видов исторического знания заключается прежде всего в том, что они сообщают нам «о формах существовавшей в прошлом борьбы»^[80] с организованным и централизованным научным дискурсом.

Таким образом, в качестве инструмента критики историческое знание оправдывает свое предназначение, когда помогает оспорить властные полномочия какой-либо утвердившейся научной системы. Историческое знание у Фуко по сути оказывается политическим знанием, знанием о власти, которая скрывает свое собственное историческое происхождение под видом науки. И коль скоро вопрос о законности притязаний на власть, о праве и способах распоряжаться ею также является предметом определенных социально-политических учений, претендующих на научную универсальность, можно ожидать, что генеалогическая критика продемонстрирует свою наибольшую эффективность, когда обнаружит их зависимость от какого-нибудь дисквалифицированного, наивного и т. п. знания, которое те в свое время сумели себе подчинить. Здесь нужно сделать важную оговорку. Фуко не устраивают либеральные (то есть основанные на теории общественного договора) и марксистские концепции

власти. Но не устраивают не столько по причине своих универсалистских притязаний и даже не из-за тенденции стирать следы своего исторического происхождения. Они не устраивают его прежде всего методологически, поскольку их аналитический инструментарий позволяет иметь дело только с овеществленной, натурализованной властью — которой можно обладать, которую можно передавать или отчуждать и которая предполагает наличие уже готового субъекта, способного распорядиться ею тем или иным образом. Иначе говоря, эти концепции слишком дедуктивны, они озабочены логикой распределения власти и недостаточно внимательны к практическим формам ее воплощения. «Изучать власть, — настаивает Фуко, — нужно с ее внешней стороны»^[81], то есть со стороны тех конкретных технологий господства и подчинения, которые конституируют субъектов воли, желания, мысли. Эти технологии составляют действенный механизм власти, который располагается на самой ее поверхности, на том ее краю, куда юридический и экономический дискурс, отягченный заботой о непрерывности своих легитимирующих процедур, просто не может подняться. Но именно здесь, на этой поверхности, власть открывает в себе то, чем она является в чистом виде, — «олицетворением силовых отношений»^[82].

Очевидно, что на этом уровне рассмотрения никакая власть не может считаться ни законной, ни даже справедливой. Для анализа власти в ее функциональном аспекте в нашем распоряжении, по мнению Фуко, есть только две гипотезы: первая гипотеза — «гипотеза Райха» — сводит механизм власти к режиму подавления, или репрессии, вторая — «гипотеза Ницше» — требует производить аналитику в терминах борьбы, столкновения или войны. В итоге Фуко (поскольку ничто не мешает рассматривать репрессию как политическое следствие военного столкновения) останавливает свой выбор на второй гипотезе. Свою окончательную формулировку она получает благодаря известному тезису Карла фон Клаузевица («война — это продолжение политики другими средствами»), который Фуко переворачивает, меняя его смысл на противоположный: политика — это продолжение войны другими средствами.

Следует подчеркнуть, что такая постановка проблемы имеет исключительно экспериментальный характер. Задавая вопрос «может ли война реально иметь значение для анализа властных отношений и служить матрицей техники господства?»^[83], Фуко не скрывает, что не готов ответить на него утвердительно. И такая неуверенность вполне объяснима. В своей

предыдущей книге «Надзирать и наказывать», где исследуется феномен «дисциплинарной власти» — принудительные и нормализующие механизмы которой также не поддаются анализу в правовых и экономических категориях, — он вполне обходится без военной гипотезы^[84]. Да и в целом — как это следует из методологической преамбулы к основной части курса — в этой своей работе Фуко намерен оставаться в рамках развитого им ранее «дисциплинарного» подхода и не собирается предлагать ничего существенно нового с эвристической точки зрения. Ничего, кроме той самой гипотезы. Причина обращения к ней для некоторых исследователей творчества Фуко уже представляет большую загадку, что заставляет искать ей объяснение в специфическом периоде его политической активности, совпадающем со временем чтения этого курса лекций в Коллеж де Франс^[85]. Но сколь бы определяющими ни были внешние обстоятельства, мне важно обратить внимание на следующее. Принимая эту гипотезу, Фуко (во многом вопреки своей обычной практике) ставит себя в положение философа, предлагающего свою теорию происхождения политической власти как таковой и поэтому вынужденного пользоваться дистинкцией, которой прежде стремился всячески избегать, — дистинкцией между *государством* и *обществом*^[86].

Можно сказать, что это различие, без которого не обходится ни либеральная, ни марксистская политическая теория, в рассматриваемой работе и в «Надзирать и наказывать» присутствует в превращенном виде как различие между суверенной и дисциплинарной моделями власти. Но если в марксизме и в либеральных теориях это различие носит универсальный характер, для Фуко оно имеет главным образом историческое значение. Суверенная власть возникает в эпоху феодализма, ее предназначение состоит в регулировании отношений, связанных с присвоением и перемещением земельных богатств, ее центральной инстанцией является король, а выражает она себя на юридическом языке права. Дисциплинарная власть возникает позднее, примерно с XVII века, предметом ее заботы являются труд и время человека, она «дисперсна», не имеет центральной инстанции и выражает себя с помощью дискурса нормы, естественного порядка, который разрабатывался в начавших развиваться с того времени гуманитарных и медицинских науках. Эти гетерогенные модели власти нередко вступают в конфликт друг с другом, поскольку каждая решает свои собственные задачи и опирается на свою собственную технологию господства. Однако конфликт между ними не является чем-то перманентным. Фуко даже отмечает исторический факт их

сотрудничества в конце XVIII — начале XIX века, когда развитие дисциплинарных техник помогло утвердить государственное право, основанное на коллективной суверенности, а то, в свою очередь, помогло «сгладить в дисциплине черты господства [...] и, наконец, гарантировать каждому через суверенитет государства его собственные суверенные права»^[87]. Но когда Фуко предлагает рассматривать войну как «матрицу техники господства», как *«постоянное социальное отношение, как неустранимую основу всех отношений и всех институтов власти»*^[88] (курсив мой. — А.О.), он, казалось бы, должен неизбежно отступить со своей прежней позиции историка-генеалого и вести разговор на языке, в котором различию между обществом и государством, социальными и политическими институтами, придается универсальное значение. Парадокс состоит в том, что Фуко действительно начинает говорить на этом языке, не отказываясь при этом от исследовательской позиции, которую до сих пор занимал. Однако говорит он на нем не от своего лица, а от лица некоторого полузабытого исторического дискурса, который он сумел своевременно обнаружить и воскресить.

«ДИСКУРС ГОРЕЧИ И САМЫХ БЕЗУМНЫХ НАДЕЖД»

Дело теперь выглядит так, будто не сам Фуко, перевернув тезис Клаузевица, выдвинул предположение, что политика есть война, продолженная другими средствами. Еще задолго до него к этой идее пришли некоторые мыслители XVII–XVIII веков. Именно они создали оригинальный дискурс о некогда свободном и воинственном обществе, которое вступило в непримиримую схватку с государством, стремящимся с помощью Закона навязать ему свою волю, установить свои правила и привести его к полной покорности. Клаузевиц — будучи, в некотором смысле, продолжателем того же дискурса — принимает его в той исторической ситуации, когда государство одержало окончательную победу над обществом, когда произошла «этатизация войны» и когда то, что ранее выступало в качестве движущей силы политики, превратилось в один из инструментов ее ведения. Таким образом, Фуко, поменяв местами субъект и предикат в высказывании Клаузевица, восстанавливает для нас главную идею «первого западного историко-политического дискурса» в ее

подлинном звучании.

Но все же кем были настоящие авторы этой идеи? Кто первым осознал, что «войну нельзя заклясть», что «закон — не способ примирения, ибо в присутствии закона война продолжает свирепствовать внутри всех, даже самых упорядоченных институтов власти», и что «война — сам шифр мира»?^[89] По мнению Фуко, впервые этот дискурс возник в Англии, где вплоть до начала XVI века суверенная власть королей помимо божественной санкции обосновывалась фактом нормандского завоевания. Интерпретация этого события становится важным инструментом в борьбе с абсолютизмом, которую в правление первых Стюартов ведут английские парламентарии. Они сознательно ассоциируют себя с древними саксами, совершенные и справедливые законы которых были попорчены в свое время нормандской знатью и продолжают попирацца ее нынешними потомками — королем и его коррумпированным окружением. Вместе с тем, отдавая должное исторической ситуации, сложившейся в Англии в первой половине XVII века, Фуко отмечает одну важную особенность английского «историко-политического» дискурса, которая позволяет ему охарактеризовать его в целом как недостаточно воинственный и не вполне историчный. Как это ни парадоксально, но, борясь с королевским произволом, парламентарии стремились представить Вильгельма Нормандского не как завоевателя, а как законного наследника английского престола, завещанного ему бездетным королем Эдуардом Исповедником задолго до его смерти, случившейся в 1066 году. Одержав победу при Гастингсе, Вильгельм дал клятву соблюдать древние законы саксов, чем совершенно легитимировал свое право считаться английским королем. Нормандское же завоевание в собственном смысле началось с тех злоупотреблений древним законом, которыми сопровождалось утверждение у власти пришедшей вместе с Вильгельмом чужой, иноязычной знати. И, таким образом, врагом английских парламентариев оказывался не институт королевской власти как таковой, а досадная практика преступлений против закона, практика нарушения неких фундаментальных, естественных прав и свобод, которыми имели счастье пользоваться древние саксы. Поэтому возникший на английской почве «историко-политический» дискурс едва ли не сразу превращается в утопию естественного права. Его развитие блокируется дискурсом противоположного типа, наиболее ярким носителем которого Фуко объявляет Гоббса.

Гоббс и его теория государства занимают в курсе Фуко особое место. Именно Гоббс впервые начинает говорить о войне как о постоянном

факторе общественных отношений, который предшествует рождению государства и непрерывно угрожает его существованию. Однако, как показывает Фуко, Гоббс нигде не принимает войну настолько всерьез, чтобы задаться вопросом об историческом генезисе политической власти. По сути, в «Левиафане» речь идет не о настоящей войне, где происходят сражения и победители навязывают свою волю побежденным, не о военных действиях как таковых, а о том, что сам Гоббс называет «состоянием войны», то есть о «промежутке времени, в течение которого явно сказывается воля к борьбе путем сражения»^[90]. И вот эту волю Гоббс отказывается считать сколько-нибудь конструктивной и совершенно исключает ее из своего рассмотрения, когда рассуждает о двух разных путях образования государства — об установленном и приобретенном суверенитете. По-видимому, нет ничего удивительного в том, что она не принимается в расчет в первом случае, поскольку здесь суверенная власть конституируется на основе идеального гражданского согласия. Гораздо любопытнее случай приобретенного суверенитета, когда в результате войны происходит приращение суверенной власти победившего государства за счет государства побежденного. Но и в этом случае воля к борьбе и сопротивлению никак не осложняет условий, которые оказываются достаточными для учреждения суверенитета. Если побежденные в страхе за свои жизни повинуются новой власти, они тем самым соглашаются видеть в победителях своих представителей и утверждают нового суверена вместо того, которого уничтожила война. Таким образом, по Гоббсу, верховная власть никогда не формируется сверху, в результате решения более сильного. «Суверенная власть, — подытоживает свой анализ Фуко, — всегда формируется снизу, волей тех, кто боится»^[91].

Написанная в годы гражданской войны, книга Гоббса была направлена против зарождающегося в Англии «историко-политического» дискурса, который в своей наиболее зрелой форме был представлен в памфлетах левеллеров и диггеров. Именно эти радикальные группы, а не оппозиционные парламентарии, старались довести до конца мысль о завоевании, лежащем в основании существующих законов. «Законы сделаны для завоевателей», — цитирует Фуко Джона Лилберна^[92]. Нормандцы, как рассуждали вожди диггеров, все еще сохраняют свое господство, используя для этого все имеющиеся правовые институты, включая сюда даже те, которые были призваны ограничивать их власть, — парламент и Великую хартию вольностей. Поэтому, чтобы освободиться от

ярма их законов, нужно вести против нормандцев непрерывную гражданскую войну. Однако дискурс, развиваемый левеллерами и диггерами, так и остался маргинальным. Он разбился о мощную стену противоположного — «философско-юридического» дискурса, выстроенную против него автором «Левиафана». И хотя уже здесь Фуко обнаруживает то необходимое соединение политической программы и метода исторического исследования, которое позволяет вести анализ власти в терминах военного столкновения между обществом и государством, в полной мере этот дискурс проявит себя в совершенно других исторических обстоятельствах, отличавшихся, как это ни странно, значительно меньшей политической напряженностью.

Эти обстоятельства Фуко называет «арьергардными боями», которые вела французская аристократия против абсолютной монархии и ее администрации. Само это определение — «арьергардные бои» — наводит на мысль, что генеральное сражение к этому времени было уже проиграно. И действительно, речь здесь идет не о религиозных войнах XVI века, не о конфликтах Фронды, речь идет о некоторых событиях конца царствования Людовика XIV, не оказавших заметного влияния на ход политической истории. Их значение в этом курсе лекций сводится главным образом к тому, что они создали благоприятные условия для творчества одного писателя, который не получил большого признания при жизни и чьи сочинения в большинстве своем остались незавершенными и неопубликованными. Слава к нему пришла только после смерти. Но прежде чем говорить о творчестве этого автора — графа Анри де Буленвилье (1658–1722), следует прояснить общие причины, в силу которых, по мысли Фуко, именно французское дворянство в гораздо большей степени, нежели английские оппозиционеры XVII века, смогло стать носителем воинствующего дискурса, который «отрубает голову королю» и утверждает историю как знание об обществе и «знание, по существу, антиэтатистское»^[93].

В отличие от английской оппозиции, которая, как говорит Фуко, решала «относительно простую проблему» — стремилась противопоставить «саксонское» право естественных свобод праву пришедшей, нормандской знати, — проблема французского дворянства была гораздо более сложной. Ему пришлось вести борьбу сразу на два фронта: «с одной стороны, против монархии и совершенной ею узурпации власти, с другой — против третьего сословия, которое на деле использовало абсолютную монархию, чтобы ради своей выгоды вести наступление на

права дворянства»^[94]. Та ситуация, в которой оказалось французское дворянство на рубеже XVII–XVIII веков, невольно заставляет предположить, что ее видение у Фуко во многом определяется марксистской теорией классовой борьбы. Но не стоит забывать о том, что реконструируемый в этой работе «историко-политический» дискурс мыслится им как более древний, более воинственный и, в некотором смысле, более революционный. Иначе говоря, как тот, которому теория классовой борьбы обязана своим происхождением. Свои претензии к марксизму Фуко предъявляет не слишком развернуто и, кажется, порой даже скрывает их. Однако несложно заметить, что они есть и что без них сама идея «историко-политического» дискурса вряд ли могла бы быть сформулирована. Марксизм не устраивает Фуко главным образом по двум причинам. Во-первых, он представляет собой экономическую теорию власти, то есть заставляет видеть в экономике «историческую основу и принцип»^[95] политики. И именно несогласие с таким способом анализа власти приводит Фуко к рассмотрению «гипотезы Ницше», позволяющей изучать власть «с внешней стороны», то есть со стороны действующих в ней отношений господства и подчинения. Во-вторых, марксизм покоится на диалектике, которую, вопреки возможному ожиданию, отнюдь не следует считать философской формой выражения «историко-политического» дискурса, но напротив — формой его укрощения и нейтрализации: «Гегелевская диалектика и, я думаю, все последующие за ней должны быть поняты [...] как колонизация и авторитарное усмирение с помощью философии и права историко-политического дискурса, который был одновременно констатацией, провозглашением и практикой социальной войны»^[96]. Отсюда должно быть понятно, почему борьбу французского дворянства и третьего сословия — ту борьбу, которая развернулась в условиях абсолютистского государства и в условиях более выгодных для третьего сословия, чем для дворянства, — Фуко представляет как гораздо более острый и непримиримый конфликт, чем сама классовая борьба, и называет его «войной рас»^[97]. Именно реакционное дворянство, или аристократия (к прояснению этой важнейшей для целей настоящей статьи эквивокации у меня еще будет возможность обратиться), а не прогрессивный класс, не буржуазия, смогло стать наилучшим выразителем идеи непрерывной социальной войны, в которой политические притязания формулируются исключительно на языке исторического права и обходятся без какого бы то ни было «философско-юридического» оправдания.

Этот парадокс не может не озадачивать. Почему все-таки обреченное

на поражение в социальной войне дворянство/аристократия создает «историко-политический» дискурс в его наиболее решительной и последовательной версии? Объяснение этому парадоксу в первую очередь следует искать не в исторических обстоятельствах рубежа XVII–XVIII веков, а в том, как Фуко формулирует структуру этого дискурса. Она определяется двумя важнейшими чертами: 1) антиэтатизмом, то есть враждебностью по отношению к власти, которая сосредоточена в институтах государства и выражается на языке суверенного права, — для носителей этого дискурса эта власть по определению «не наша»; 2) бинарной концепцией социального устройства, предполагающей разделение общества на два враждебных лагеря, две борющихся между собой «расы», или «нации». По мысли Фуко, в сочинениях Буленвилье и других представителей аристократической реакции дворянство предстает как тот тип *общества*, который как раз и характеризуется достаточной дистанцированностью от государства и который в качестве «нации», происходящей от свободнорожденных франков, на протяжении всей своей истории противостоит третьему сословию — «нации» покоренных ими галло-римлян, стремящейся с помощью институтов государственной власти взять политический реванш за понесенное некогда военное поражение. Несмотря на то что буржуазия, по этой логике, находилась в точно такой же ситуации, что и дворянство, поскольку так же не могла считать абсолютизм вполне «своей властью», она не могла самостоятельно выработать дискурс «войны рас», о котором говорит Фуко. Она не имела той исторической памяти, которая позволяла аристократам возводить свое происхождение к вторжению варварских германских племен или ко временам Меровингов и Каролингов: «Буржуазия, в противоположность тому, что обычно говорят, была на деле самой невосприимчивой к истории, даже самой сопротивляющейся ей силой. Именно аристократия была в высшей степени историчной»^[98]. Тем не менее, как показывает Фуко, буржуазия смогла воспользоваться изобретением аристократов и успешно обратила его против них. Весь рассказ о судьбе «историко-политического» дискурса после Буленвилье — это рассказ о его «обуржуазивании» и «внутренней диалектизации»^[99].

В этом рассказе можно выделить два ключевых эпизода: первый — это новая концепция нации, предложенная аббатом Сьейесом в его знаменитом памфлете «Что такое Третье сословие?», и второй — обретение буржуазией своего собственного «благородного» происхождения в истории позднеантичных муниципий и средневековых городских коммун,

произошедшее благодаря исследованиям, начатым еще до Революции 1789 года^[100] и продолженным в эпоху Реставрации Огюстеном Тьерри. Роль, отведенная Сьейесу в этом повествовании, особенно примечательна, поскольку его концепция нации выглядит как самое жесткое опровержение тех положений, на которых держался «историко-политический» дискурс аристократии. Последняя настаивала на исключительности своего положения только на основании древнего происхождения и одержанных ею в прошлом побед. Но с точки зрения Сьейеса, существо нации определяется не ее отношением к прошлому, а ее настоящей способностью выполнять необходимые для государства «работы» и «функции» — заниматься агрикультурой, промышленностью, торговлей, свободными профессиями, администрацией и т. п. Нация — это не сформировавшийся в прошлом некий коллективный субъект, противостоящий другим коллективным субъектам, это *совокупность индивидов*, умеющих управлять собой и способных создать государство. Или, как уточняет Фуко, «нация представляет собой государство в наметках»^[101]. После Сьейеса стала возможна другая — не военная, а гражданская история нации. И она же оказывается историей государства, понятого теперь уже не как орудие чужого господства, а как система универсализации образа жизни, морали, способов самоорганизации городского общества. Третье сословие, буржуазия говорит теперь от лица всей нации, поскольку считает, что государство давно уже живет по его правилам. Между государством и обществом исчезает тот конфликт, который вызвал к жизни «историко-политический» дискурс. Настает момент, когда война перестает восприниматься как условие существования общества и конечная основа политических отношений, она становится условием *выживания* общества в системе политических отношений. «В этот момент, — говорит Фуко, — появится идея внутренней войны как защиты общества от опасностей, возникающих в его собственном организме; это, если хотите, большое преобразование исторического в биологическое, исторически образующего фактора в медицинский феномен при толковании социальной войны»^[102].

В итоге на смену «историко-политическому» дискурсу «войны рас» приходит дискурс «государственного расизма». Предметом его заботы является уже не столько общество, сколько *население*. Он учреждает практику нормализации, очищения социального организма. Однако формы и методы проведения такого рода «биополитики», о которых Фуко рассказывает в заключительной лекции этого курса, остаются вне поля моего настоящего интереса. Мне здесь достаточно указать на то, что в

своих последующих публикациях и лекционных курсах Фуко никогда больше не обращается к теме войны и не сталкивает между собой понятия «общество» и «государство», предпочитая заниматься тем, что он называет «искусством управления» (*gouvernementalité*)^[103]. Анализируя техники управления, существующие в современных либеральных обществах, он будет исходить из идеи, что сопротивление власти должно рассматриваться как элемент, уже включенный в состав властных отношений. «Свойственный власти режим отношений, — напишет он в работе „Субъект и власть“, — необходимо искать не рядом с *насилием или борьбой*, не в сфере договоров или добровольных связей [...], но в области того *не военного* и не юридического режима действий, каким является управление, правительство»^[104] (курсив мой. — А.О.). Как нетрудно заметить, в курсе «Нужно защищать общество» Фуко руководствовался диаметрально противоположной интуицией. В нем мы, пусть даже в рамках очень небольшого исторического периода, встречаем общество, которое борется с государством и не признает его своим^[105]. «Историко-политический» дискурс французской аристократии, по сути, оказывается единственным последовательным антиэтатистским дискурсом, способным разомкнуть круг, связывающий субъект и власть внутри теории суверенитета, и высвободить отношения господства, которые он блокирует^[106]. Почему же Фуко, словно признав исторически справедливой произошедшую с началом Французской революции этатизацию и диалектизацию «историко-политического» дискурса, в дальнейшем отказывается видеть в войне матрицу властных отношений? Отвечая на этот вопрос, я предлагаю усомниться в достаточности исторических и философских предпосылок, позволивших Фуко реконструировать тот режим взаимодействия между Историей, Войной и Политикой, который он называет «историко-политическим» дискурсом. Ниже я постараюсь показать, что отношения между обществом и государством представлены у него слишком антагонистическими, чтобы соотноситься с контекстом политической культуры и социальной истории XVII–XVIII веков, и одновременно — слишком компромиссными при взгляде на них с другой, близкой к Фуко, но более последовательной в своем антидиалектизме философской теории.

Свой «историко-политический» дискурс Фуко располагает сразу в двух смысловых контекстах. Первый из них — исторический: это контекст так называемой аристократической реакции рубежа XVII–XVIII веков, а также посленаполеоновской Реставрации первой четверти XIX века — период, нижняя и верхняя границы которого заданы временем творчества двух выдающихся дворянских публицистов, Анри де Буленвилье и Франсуа-Доминика де Монлозье. Второй контекст, уже не столько исторический, сколько философско-политический, находится по отношению к предыдущему в своеобразной метапозиции. В терминах этого контекста Фуко описывает судьбу «историко-политического дискурса» и имеющийся у него механизм образования знания (его «эпистемическую схему»), благодаря которому этот дискурс выходит за рамки аристократической реакции, становясь «общим инструментом всех форм политической борьбы конца XVIII века, с какой бы точки зрения эта борьба ни велась»^[107]. Иначе говоря, дворянство создает новую форму истории в качестве инструмента своей политической борьбы, а потом эта форма присваивается враждебными дворянству политическими силами — сначала монархией^[108], а потом и буржуазией — и превращается в универсальное средство политической борьбы. Важно заметить, что процесс универсализации этой новой формы истории описывается у Фуко как процесс ее «обуржуазивания» и «этатизации». И он же представляет собой процесс отмирания «историко-политического» дискурса как дискурса постоянной социальной войны — «войны рас». Таким образом, само существо этого дискурса оказывается чрезвычайно противоречивым. Его идентичность, равнозначность вменяемой ему формы исторического знания и способов его политического применения, мы можем себе помыслить только при сохранении разрыва между теми двумя контекстами, о которых шла речь выше. Это означает, что Фуко с самого начала мыслит этот дискурс в перспективе его неизбежного снятия. И делает это, разумеется, не только в силу своей исторической осведомленности, но прежде всего в силу того, что универсальная политическая модальность этого дискурса осмысливается им исключительно в терминах второго контекста, первый же служит только для демонстрации некоторой первоначальной идеальной неразличимости исторической формы и ее политической функции — демонстрации того, что он называет «историко-политическим континуумом». Однако дискурс непрерывной социальной конфронтации, который он находит у Буленвилье, в действительности

лежит вне области политики^[109]. Политическое содержание аристократического дискурса у Фуко сводится в основном к тому, чтобы разводить во времени две различные доктрины суверенной власти — суверенитет абсолютистского типа и национальный суверенитет. Жизнь «общества» в качестве нового исторического субъекта целиком проходит в зазоре между этими двумя типами государственнической идеологии. Но не было ли у аристократии Старого порядка своего собственного политического послания, которое Фуко мог бы просто оставить без внимания? Возможно, если мы сумеем обнаружить это послание, нам удастся увидеть «историко-политический» дискурс в его *длительности* (если можно здесь воспользоваться известным понятием Бергсона), то есть в более устойчивой, более консистентной форме. Так в чем же состояла политика аристократии?

Ответ на этот вопрос всегда зависит от выбора приемлемой для целей конкретного исторического исследования концепции Французской революции. В работах Фуко мы нигде не встретим ее в эксплицитном виде. Его критика традиционной историографии и избранный им метод изучения механизмов власти требовали отвлечения от этого События. Но в любом случае важно иметь в виду, что Фуко достаточно далек от марксистского взгляда на природу этой революции. Хотя он и говорит о борьбе аристократии и буржуазии как об условии, способствовавшем формированию «историко-политического» дискурса во Франции, сама эта борьба не наделяется им той объяснительной силой, какую она имеет в рамках марксистской теории. Анализ текста Сьейеса, а также вполне синонимичное употребление терминов «обуржуазивание» и «этатизация» при описании трансформаций, произошедших с дискурсом аристократии, скорее позволяют предположить, что Фуко находится ближе к так называемому *ревизионистскому* направлению в историографии Французской революции. Это направление сложилось во многом благодаря новому осмыслению идей Алексиса де Токвиля, предложенному Франсуа Фюре в его известной книге «Постижение Французской революции»^[110]. И хотя сам Фуко в этой своей работе нигде не ссылается на Токвиля, думается, что он мог бы вполне разделить его подход к проблеме революции^[111], который в изложении Фюре звучит следующим образом: «Вы полагаете, что Французская революция явилась жесточайшим разрывом в нашей истории? — вопрошает он своих современников. Но в действительности она есть лишь развитие нашего прошлого. Она завершила дело монархии [...]. Иными словами, „Революция“ в своих

конструктивных для Токвиля началах (административное государство в эгалитарном обществе) была уже в очень большой степени совершена монархией. То, что называют „Французской революцией“, то есть зафиксированное, датированное и превознесенное как новая заря событие, явилось лишь ускорением в предшествующем политическом и социальном развитии, пример которого был показан кардиналом Ришелье и Людовиком XIV»^[112]. И у Фуко революция не выступает в качестве такого рода разрыва. Напротив, она скорее восстанавливает континуум суверенной власти, нарушенный внезапно возникшим «историко-политическим» дискурсом. Поэтому так важно разобраться именно в его политическом содержании.

Это содержание обычно сводится к идее «аристократической реакции» — к упрямому нежеланию хоть в чем-нибудь поступиться своими сословными привилегиями, которые всегда раздражают центральную власть, указывая на границы ее универсальности, и вообще к готовности сопротивляться любым инновациям, ставящим под сомнение исключительность однажды приобретенного социального положения. История такой реакции может охватывать значительный период, начиная с «феодальной анархии» IX–X веков и заканчивая «заговорами аристократов» во времена Великой революции. Создавать подобную историю начали уже при монархии, задолго до 1789 года^[113]. Но создавалась ли она до или после революции, она никогда не писалась от лица тех, кому вменялась роль проводников подобного рода реакции. Показательно то, что слово «аристократия» использовалось поначалу только как политическая инвектива. Как это ни странно, но во Франции эпохи Старого порядка вообще не было аристократии. Была знать, или дворянство (*noblesse*), но аристократии не было. Не как обозначения одного из нормативных видов правления, «правления лучших», о котором, конечно, французы хорошо знали благодаря переводу Аристотелевой «Политики», выполненному Николаем Оремом еще в XIV веке. Но не было «аристократии» как синонима «знати». «Аристократия» в качестве собирательного имени существительного едва ли не впервые появляется в 1788 году в тот момент, когда Парижский парламент отказался регистрировать закон о новом налогообложении, подготовленный министерством Бриенна. Тогда же в памфлетах, изданных по его наущению, впервые члены парламента был названы «амбициозными аристократами», то есть людьми, узурпирующими закон, злоупотребляющими своими полномочиями. Таким образом, вначале

«аристократами» королевская власть обзывает своих противников, несговорчивую парламентскую знать, а потом уже активисты из третьего сословия ругают так тех же парламентариев, поскольку те выступали за созыв Генеральных штатов по образцу 1614 года, исходя из принципа пословного представительства. Любопытно, что даже знать стала пользоваться этим ругательством. Один из членов Национального собрания, маркиз де Лакёй, возмущаясь решением об отмене дворянского звания, принятым 19 июня 1790 года, назвал произошедшее «опаснейшей аристократией». А вскоре после этого «аристократами» стали называть всех, кого считали противниками революции, часто независимо от их социального происхождения. Но чаще всего так называли дворянство, отправившееся в эмиграцию^[114].

История употребления этого слова говорит о многом^[115]. Появившись в момент ликвидации сословных свобод и привилегий, «аристократия» входит в политический дискурс модерна как фигура, символизирующая родовую травму нового эгалитарного общества. Отсылает ли она к прошлому, которое воспринимается как досадный пережиток, препятствие на пути к прогрессу, или, наоборот, питает ли она чувство ностальгии, вызванное неудовольствием от текущего состояния дел, в любом случае эта фигура безусловно анахронистическая, фигура отчуждения от социального времени модерна. Конечно, не случайно, что «аристократией» главным образом стали именовать благородное сословие. Но важно иметь в виду, что эта своего рода политическая стигма возникла в условиях отсутствия у этого сословия собственного политического (само)определения^[116]. К началу революции оно уже не представляло собой сколько-нибудь целостного организма. Путем продажи почетных должностей (как, например, должность «королевского секретаря»), сеньориальных владений, дававших налоговый иммунитет вместе со званием дворянина, *административная монархия* (термин Фюре) превратила дворянство в инструмент, с помощью которого она решала свои финансовые проблемы. Создавая конфликт внутри сословия, сталкивая родовую и зачастую небогатую знать с аноблированными нуворишами, монархия одновременно дискредитировала саму идею дворянской исключительности, заставляя видеть в ней продукт несправедливого и злого умысла.

Поэтому так сложно усмотреть в фукианском «историко-политическом» дискурсе на стадии его «догосударственного», «аристократического» функционирования какое-то специфическое политическое содержание. Считать его дискурсом социальной войны,

которую дворянство вело с буржуазией, мы можем только при условии, что продолжим мыслить дворянство в терминах *аристократии*. Но проблема в том, что мы не можем представить аристократию в качестве ответственного политического субъекта того дискурса, о котором говорит Фуко, то есть в качестве *общества*. Скорее, напротив, нам приходится представлять ее как опасность или тревогу, осложняющую жизнь общества, — как нечто, что не говорит само, но провоцирует других говорить за себя. Видимо, поэтому такого рода дискурс обречен на то, чтобы его немедленно присваивали: «обуржуазивали», «этатизировали», «диалектизировали». И не случайно, что со времени Реставрации он становится инструментом партийной борьбы, выражалась ли она на языке «расового» или «классового» противостояния. Присутствие этого дискурса нетрудно обнаружить в работах крупных историков и политиков этого периода — Ф.-Д. Монлозье, О. Тьерри, Ф. Гизо, О. Минье. Но, с точки зрения Фуко, он присутствует здесь уже в своей более или менее колонизированной форме. В аутентичном виде его можно найти только в трудах одного дворянского автора, писавшего задолго до революционных потрясений. Поэтому, чтобы оценить, насколько прав Фуко в этой своей интуиции, стоит еще раз вспомнить о том историко-политическом контексте, в котором проходило творчество Анри де Буленвилье^[117].

Буленвилье принадлежал к группе знати, составившей на недолгое время окружение внука Людовика XIV герцога Бургундского, который в течение полугода, до своей скоропостижной смерти от оспы в 1712 году, был наследником французского престола. В этот круг входили также Фенелон, автор «Телемаха», и герцог де Сен-Симон, известный мемуарист. Всех их объединяло недовольство затянувшимся «деспотическим»^[118] правлением «короля-солнца». Назревающий кризис престолонаследия (после смерти внука Людовик XIV был вынужден завещать трон его двухлетнему сыну, сделав тем самым неизбежной перспективу регентства) оживил в умах этой знати идею некоей древней неписаной *конституции* французского государства, которая предшествует монаршим установлениям и требует, чтобы они выражали волю *нации*. С началом регентства герцога Филиппа Орлеанского эта идея приобрела дополнительную политическую остроту, создав почву для столкновения двух дворянских группировок, каждая из которых претендовала на то, чтобы представлять нацию. Одну из них составляла высшая титулованная знать, герцоги и пэры Франции, подчеркивавшие свое традиционное первенство по отношению к остальному дворянству, другую — члены Парижского парламента, высшего

судебного органа королевства, которые настаивали на равенстве всех дворян перед монархом, поскольку только он мог возводить человека в сан дворянства или лишать его этого сана^[119]. На фоне этих дебатов, не соглашаясь с притязаниями высшей знати и отвергая легалистское определение дворянства, Буленвилье предложил считать нацией все благородное сословие в силу одного только факта, что оно происходит от франков, завоевавших Галлию в V веке. Именно благодаря этому завоеванию возникла свободная нация, которая могла избирать своих королей, принимать законы, решать административные вопросы и учреждать суды. Франки имели верховную власть и не признавали над собой никакого господина, никакого суверена. Свобода от господства была их исключительной свободой, поскольку они сами стали господами над галлами, которых покорили во время предполагаемого завоевания. Нынешнее же дворянство, по мысли Буленвилье, представляет собой лишь бледную тень своих далеких и славных предков. В своем главном сочинении, которое называется «Письма о парламентах или о Генеральных штатах», он с горечью признает, что «дворянство впало в такое состояние, что было бы трудно поверить в его действительное существование, если бы мы не видели в простолюдинах чрезмерной страсти к тому, чтобы занять его место посредством получения жалованных грамот от государя или покупки привилегированных должностей. В наши дни дворянство уже не составляет *Тела* [ne faisoit point de Corps]»^[120].

Политическое содержание творчества Буленвилье откровенно парадоксально. Воссозданная в его исторических трудах *благородная нация* не имела никакого реального референта в современной ему социальной и политической действительности. Неудивительно, что он никак не мог (да и вряд ли всерьез собирался) повлиять на ход политической дискуссии, развернувшейся во время регентства, в ходе которой возобладала легалистская концепция дворянства^[121]. Максимум, на что он мог рассчитывать в той ситуации, — это вернуть *дворянству шпаги* память о его славном прошлом, память о том, что своей свободой, своим все еще сохраняющимся особым положением в обществе оно обязано отнюдь не королю, но исключительно своим предкам-завоевателям. И Фуко справедливо акцентирует этот момент, когда говорит о том, что Буленвилье призывал «дворянство заново открыть знание: обратиться к своей памяти, сознанию, использовать знание и ученость [...]. Только обретя самосознание, заново включившись в структуру знания, дворянство сможет стать силой, стать субъектом истории»^[122]. Но, по-видимому, стать

субъектом истории совсем не то же самое, что быть субъектом политики. Сам Буленвилье не признавал за дворянством такой способности. Поэтому так трудно согласиться с утверждениями Фуко, что «исторический рассказ и политический расчет имеют в точности, по Буленвилье, один и тот же объект» и что в его сочинениях «появился, как я думаю, в первый раз историко-политический континуум»^[123]. Мыслить такой континуум мы можем только при условии, что будем считать борьбу дворянства с монархией и третьим сословием фактом политической истории XVII–XVIII веков. Не говоря о том, что этот факт был поставлен под сомнение в ряде работ влиятельных современных историков, у самого Буленвилье эта борьба проходит в глубине исторического прошлого и практически не выходит на поверхность политического настоящего. Важно также уточнить, что эта борьба ведется только против одного врага — монархии, которую Буленвилье считает деспотической формой правления и сравнительно поздним историческим образованием, возникшим не ранее XIV века. Что же касается третьего сословия, то оно скорее выступает в качестве орудия, с помощью которого монархия вела наступление на исторические права дворянства, чтобы в результате поставить его перед собой в то же положение, в каком галлы в свое время находились перед франками. Но при всем его недовольстве актуальной политикой Буленвилье невозможно принять за радикала, мечтающего о низвержении монархии и возвращении третьего сословия в прежнее рабское состояние^[124].

Видя в Буленвилье в первую очередь образцового носителя дискурса «войны рас»^[125], Фуко проходит мимо одной очень важной традиции во французской политической мысли раннего модерна, в контексте которой все чаще начинают рассматривать творчество этого мыслителя современные исследователи. Это традиция французского конституционализма^[126]. К ней относят также Шарля-Луи де Монтескье и Габриэля Бонно де Мабли — авторов, в чьих сочинениях тема франкского завоевания занимает столь же заметное место, что и у Буленвилье. Всех их объединяет поиск исторического *raison d'être* французского государства. Расходясь в оценке современного режима (Монтескье был гораздо более лоялен к системе монархической власти, чем Буленвилье и Мабли, в то время как Мабли, в отличие от Буленвилье и Монтескье, считал дворян узурпаторами, а не носителями древних франкских свобод), они искали в прошлом образец совершенного политического устройства, в возвращении к принципам которого видели спасение государства от деградации, будь то в форму восточной деспотии или корыстолюбивой «аристократии». Можно

было бы сказать вслед за Фуко, что эта традиция также демонстрирует определенный «историко-политический континуум», но такой, в котором борьба за власть умиротворяется с помощью истории. Ни один из упомянутых мыслителей не был политическим реформатором^[127]. И не случайно, что влияние этой традиции на общественную мысль прекращается с началом Французской революции.

Однако Буленвилье дорог Фуко как радикальный политический мыслитель. Замысел Фуко состоял в том, чтобы максимально радикализировать функцию политики: увидеть ее вне институтов государства, представить ее как нечто такое, что до конца не подчиняется предписываемым ей задачам, нечто предельно антиутопичное. И история выступает у него областью такой неотчуждаемой, «чистой» политики. История должна представлять принцип неравенства, гетерогенности настоящего и прошлого, принцип вражды, бесконечный ресурс недовольства существующим положением дел. Все это он находит у Буленвилье. Однако Фуко не замечает, как в лоне истории политика теряет своего субъекта и перестает опознаваться в собственном качестве. Французское дворянство/аристократия (которое, в отличие от английских парламентариев, не апеллирует ни к какому юридическому праву, но только к факту завоевания) никогда не выступало самостоятельным субъектом политики, понятой как борьба за власть (или против власти). В лучшем случае, если трактовать Буленвилье, Монтескьё и отчасти даже Мабли как выразителей дворянской идеологии, приверженцев известного *thèse nobiliaire*^[128], этому сословию можно вменить желание *ограничить* суверенную власть конституцией: идет ли речь о всесословном представительстве — Генеральных штатах (как у Буленвилье и Мабли) или о дворянстве как о своеобразной «промежуточной власти», призванной поддерживать обратную связь между монархом и его подданными (как у Монтескьё). Поразительно, что, согласно Фуко, именно у этой тщедушной, эфемерной политической фигуры буржуазный универсализм отнимает воинствующий «историко-политический» дискурс и превращает его в конечном итоге в орудие биополитики. Выходит, что в истории суверенной власти от абсолютизма до «государственного расизма» дворянский историзм был единственным и довольно странным эпизодом, когда политика перестала служить универсальным целям и обнаружила свою партикуляристскую основу — господство одних людей над другими.

Но означало ли это господство реальную политическую власть? Думается, что как раз наоборот. Именно потому, что дворянство/

аристократия не могло обладать такой властью, Фуко удается с помощью Буленвилье высвободить отношения господства, силовые отношения, которые оставались заблокированными внутри юридической модели суверенитета. Суверенная власть скрывает эти отношения, потому что это всегда действующая универсальная власть, власть Закона. Но господство — это только историческая аура власти, знак ее утраты в настоящем. Применительно к феномену дворянского историзма можно даже утверждать, что господство — это способ *уклонения* от борьбы за реальную власть, бесконечный регресс воли к политической власти в сторону некоей почти мифической варварской свободы, мерцающей во мраке прошлого. Такая инфинитизация истории скорее позволяет говорить об историко-политическом *дисконтинууме* или, во всяком случае, заставляет усомниться в однонаправленности векторов истории и политики, в терминах которой Фуко характеризует дискурс аристократии. Если принять во внимание, что это движение по линии истории должно создавать *общество* как нового «историко-политического» субъекта, то ясно одно — такое общество никогда не сольется с государством, не признает его «своим», поскольку история всегда будет служить ему матрицей, неизменно подтверждающей коренное расхождение его собственных интересов и универсалистских притязаний государства. В этом смысле подобного рода дискурс никогда не может быть полностью и без остатка присвоен государством. Думается, что Фуко, говоря о его «этатизации» и «самодialeктизации», продолжает мыслить дворянство/аристократию как класс, обреченный на поражение в своей политической войне. И, возможно, это мешает ему разглядеть в исторических сочинениях Буленвилье признаки совсем другой войны, которая ведется вопреки логике политической целесообразности.

Союз в отношениях между Историей и Политикой, который, согласно Фуко, определяет существо упомянутого дискурса, устанавливается благодаря Войне. Она является тем оператором, который должен обеспечивать параллелизм исторического исследования и политического расчета. Но это очень странный и двусмысленный оператор. Можно было бы говорить о том, что сама Война располагается в области Политики, поскольку ведется ради достижения определенной политической цели — завоевания власти. Однако это было бы поспешное и не вполне корректное утверждение. Фуко недаром переворачивает тезис Клаузевица и настаивает на том, что Политика является частью Войны, «продолженной другими средствами». Совершив эту инверсию, он необычайно расширяет область Истории, которая теперь, по его словам, «не имеет никаких краев, окончаний, границ [...] [ее] даже нельзя назвать областью относительного,

ибо она не находится в связи с чем-то абсолютным, история — это бесконечность, которая в некотором роде лишена относительности, бесконечность вечного ее растворения в механизмах и событиях, олицетворяющих силу, власть и войну»^[129]. Иначе говоря, Историю также можно мыслить в качестве продолжения Войны, в качестве особой формы ее ведения, предоставляющей сведения о раскладе противоборствующих сил, об их динамике, ведущей счет победам и поражениям и т. п. Но о каком театре военных действий здесь идет речь? Кто ведет эту кампанию? В строгом смысле у нее только два контрагента — *общество и государство*. И очевидно, что общество находится в более выгодной позиции, поскольку именно оно открывает Войну в ее «вечном» историческом измерении, в то время как государство пребывает в области Политики и, в лучшем случае, знает о ней только как об инструменте поддержания законной власти^[130].

Однако для Фуко такое соотношение сил между обществом и государством имеет отнюдь не перманентный характер. Оно сохраняется только в пределах краткой судьбы «историко-политического» дискурса. Когда государство присваивает его себе, Война с обществом превращается в заботу об оздоровлении *населения*, а История уступает свое место биологии и медицине. Но почему такое присвоение вообще могло произойти? Объективно говоря, это не тот вопрос, который нам следует задавать Фуко. Самый простой и обескураживающий ответ на него состоит в том, что «историко-политический» дискурс прекращает свое существование ровно в тот момент, когда Фуко начинают интересоваться совсем другие темы и сюжеты, связанные с проблематикой «биополитики» и «управления» (*gouvernementalité*). Тем не менее, оставаясь в пределах одного только текста «Нужно защищать общество», можно предположить, что причиной столь непродолжительной жизни этого дискурса является неудавшийся эксперимент с переворачиванием тезиса Клаузевица. Даже сведя Политику до уровня средства, с помощью которого ведется Война, Фуко не увидел в последней никакого собственного основания, которое мыслилось бы независимо от политической мотивации, от борьбы за власть. В лучшем случае Война выступает у него как принцип, помогающий обществу обнажить исторический генезис суверенной власти, вскрыть тот механизм господства, который она тщательно скрывает. Однако само общество, по сути, не представляет по отношению к государству никакой «историко-политической» альтернативы: оно также ведет Войну за власть и лишь откровеннее демонстрирует пронизывающие его отношения

господства.

Жиль Делёз, другой очень внимательный читатель Клаузевица, в «Трактате о номадологии»^[131] предлагает свою теорию взаимодействия между обществом и государством, которая основана на иных, чем у Фуко, философских предпосылках^[132], но также отводит Войне решающую роль. Общество и государство, по мысли Делёза, находятся друг с другом в состоянии Войны. Она идет непрерывно и не может прийти к концу, потому что в ее окончании заинтересована только одна из воюющих сторон — государство. И только применительно к государству справедливо говорить о Войне как об инструменте Политики. С его помощью оно старается поддерживать порядок на своей территории и урегулировать отношения с теми, кто находится за ее пределами. Общество же, в строгом смысле, не ведет Войну, не знает о ней как *средстве* удержания или закрепления территории. Оно — это сама стихия, или, точнее, «машина войны», которая эксцентрична по отношению к аппарату государства. Изобретателями этой машины Делёз объявляет племена кочевников, жизнь которых проходила в непрерывной войне. Представляя постоянную угрозу для древних государств, они вынудили их создавать собственные военные институты (приглашать на службу тех же кочевников или воспитывать свою касту воинов), в результате чего «машина войны» была частично «территориализована», подчинена государственным интересам. Но в силу своей иноприродности государству она не могла быть присвоена им полностью, и, даже оказавшись внутри его территории, она не перестала нести ему угрозу, образуя линии уклонения, «детерриториализации» в том социальном распорядке, который оно старалось утвердить и законсервировать. С этого момента берет свое начало Война общества и государства, которая со стороны общества состоит в переоткрытии новых жизненных пространств — пространств желания, страсти, мысли, — со стороны же государства — в присвоении права и регламентации порядка пользования ими.

Можно сказать, что Буленвилье открыл Историю как одно из таких пространств. Причем сделал это в двойном смысле: во-первых, он открепил Историю от государственной власти, перестав видеть в ней единственного ее субъекта; и во-вторых, напомнил «обществу» о его *варварском* происхождении. И Фуко очень точно характеризует дискурс Буленвилье, называя его «антиримским» и противопоставляя его теориям естественного права и общественного договора. Дикарю, прототипической фигуре этих теорий, «вышедшему из лесов, чтобы заключить контракт и основать

общество, а также дикарю типа homo oeconomicus, обреченному на обмен и торговлю»^[133], Буленвилье нашел вечного и непримиримого врага — варвара. «Варвар — это человек, который не может быть понят и охарактеризован сам по себе, он может быть определен только по отношению к цивилизации, то есть как нечто находящееся вне ее [...]. Варвар — это всегда человек, который топчется у государственных границ, кто уперся в городские стены. В отличие от дикаря варвар не принадлежит природе. Он появляется только на основе цивилизации, с которой столкнулся [...]. Нет варвара без предшествующей истории, истории цивилизации, которую он поджигает [...]. Варвар никогда не уступает свободы [...]. Он — человек истории, человек грабежа и пожара, человек господства»^[134]. Прделанный Фуко замечательный анализ сочинений Буленвилье, содержащих рассказ о франкском вторжении в Галлию и установившемся вслед за ним благодатном «феодальном правлении»^[135], которое затем пришло в упадок из-за коварства французских королей, вполне может быть переистолкован в духе Делёза как рассказ об апроприации номадической «машины войны», совершенной аппаратом государства. Франки Буленвилье не просто покорили Галлию, но разрушили деспотическое римское государство, прежде ее поработившее. Их победа одновременно означала поражение такого политического строя, где высшая власть, стремясь установить выгодный для себя эгалитарный режим, искоренила местное военное сословие и разорила простой народ поборами, взимаемыми на содержание своей наемной армии. В этом смысле франки не покорили, а освободили Галлию. Однако присвоение завоеванной земли стало роковым моментом в истории их могущества. Среди них начались междоусобицы, решать которые они предоставляли своему королю. Его власть, прежде ограниченная временем военного похода, необычайно расширилась и стала наследственной. Эта «узурпация» сопровождалась возвышением потомков бывшей галло-римской административной знати, нашедших себе место в королевских судах и в аппарате церкви. Произошло своего рода сращивание институтов военного и гражданского управления, в результате которого франки/дворяне утратили свою исконную свободу и превратились в подданных короля. В довершение ко всему практика аноблирования гражданских лиц и учреждение высшей титулованной знати окончательно сделали историческим преданием то время, когда все дворяне были воинами и все были равны между собой^[136].

Сколь упрощенной ни выглядела бы эта картина, ее стоит

воспринимать как яркий образец *контристории*, возможно, первый образец подобного рода в европейской мысли раннего модерна. Это был способ показать, что отношение между государством и обществом определяется не столько политическим, сколько *историческим* различием. И нельзя не согласиться с Ф. Фюре и М. Озуф, когда они говорят, что история, созданная Буленвилье, превратилась в «машину войны против централизованной системы управления»^[137]. Примечательно то, что эта «машина» была изобретена в условиях практически полной политической беспомощности ее автора и того «общества», к которому он себя относил. Но этим, по-видимому, и объясняется причина ее эффективности. Разрыв между историческими претензиями к центральной власти и способностью удовлетворить их политическими методами у Буленвилье настолько разителен, что его преодоление могло бы состояться только за счет какой-то новой *историцистской* идеологии («войны рас» или классовой борьбы), чуждой контексту философской и политической культуры, к которой принадлежал этот дворянский мыслитель^[138]. Велико искушение рассматривать его как предтечу или вдохновителя подобной идеологии, если учитывать, насколько востребованной оказалась созданная им «машина войны» в политических битвах, развернувшихся накануне и после Революции. Однако поступать так — значит продолжать мыслить изобретенную им историю диалектически, утилитарно, забывая о том непроходимом различии между обществом и государством, которое научил нас видеть Фуко, даже если сам он сумел поверить в него только на каком-то небольшом отрезке своей биографии.

Андрей Олейников

Сообщество: идея без истории

Предлагаемые заметки основаны на прочтении сообщества, восходящем к началу 1980-х годов и состоявшемся в среде французских интеллектуалов. Именно к этому времени, а еще точнее — к 1983 году относится философский диалог Жан-Люка Нанси и Мориса Бланшо: первый пишет текст под названием «Неработающее сообщество» («La communauté désœuvrée») и публикует его в четвертом номере журнала «Aléa», второй отвечает книжкой «Неописуемое сообщество» («La communauté inavouable»), реагируя прямым образом на размышления Нанси. Слово, которое использует Нанси — «désœuvré» (неработающий, непроизводящий, праздный) — и которое становится одной из главных характеристик его новой философии совместности, позаимствовано у Бланшо. В русском языке слегка теряется привкус «œuvrer», связанный с «творением», то есть с результирующим набором «сочинений» и «трудов». Но остается план «отказа от работы» — эту «непроизводительность», только понятую уже как невозможность мыслить сущность, а вместе с ней и (само)идентичность, будет тщательно исследовать Нанси. Однако, прежде чем обратиться к диалогу о сообществе, необходимо ввести различие между историческим контекстом и содержанием рассматриваемой здесь идеи, притом что само «сообщество» с трудом вписывается в разряд традиционно используемых понятий и идей.

Итак, чем же вызван к жизни разговор о сообществе? Неустрашимым фоном для этих размышлений становится «„грандиозный провал“ политической, религиозной и военной истории»^[139] и в первую очередь коммунизма. Заметим, что и сегодня, более чем двадцать пять лет спустя, идея коммунизма по-прежнему занимает умы интеллектуалов Запада и Востока — и это в условиях, когда на политической карте мира почти не осталось социалистических государств. Впрочем, понять это не так уж трудно: коммунизму как реализованной — государственной — сущности, представшей к тому же в тоталитарном обличье, противостоит коммунизм иного рода — как выражение желания найти, впервые или заново, место сообщества, обретающегося по ту сторону социальных барьеров, а следовательно, любых возможных форм приватизации общественной жизни. Это противопоставление, подсказанное внутренней логикой рассуждений Нанси, в предисловии к английскому изданию «Неработающего сообщества» принимает вид другой пары —

теоретического разделения на политику и политическое. Если первая охватывает область властных отношений, совпадая с политикой «демократического консенсуса», стремящейся лишь к дальнейшей экспансии собственной сферы за счет интересов реальных сообществ, то второе, напротив, позволяет ввести в игру собственно сообщество, то есть особый род существования, который определяется Нанси через «бытие-вместе» (*l'être-en-commun*)^[140] и предшествует любым политическим определениям. Следует сказать, что разделение на политику и политическое — один из неперенных атрибутов современной политической теории: анализ совокупности практик и институтов, действующих в конкретном обществе, зависит от того, каким образом тот или иной теоретик отвечает на вопрос о природе его символического установления. Если таковое видится как антагонистическое, например, то и реальная политика толкуется в терминах поиска компромисса между несводимо конфликтующими интересами социальных субъектов (речь идет о порядке, устанавливаемом через конфликтность)^[141].

У возникающей в 1980-е темы сообщества есть и еще один, несколько более скромный подтекст. Морис Бланшо определяет его следующим образом: «Различные группы (чьим прототипом — обожаемым или ненавидимым — стала группа сюрреалистов); многочисленные объединения *вокруг еще не существующих идей* и выдающихся личностей...» (курсив мой. — *Е.П.*)^[142]. Помимо хрестоматийных в данном отношении сюрреалистов упоминания заслуживают тайная группа «Акефал» и в какой-то мере сам Коллеж социологии, в основании которых участвовал третий по счету (хронологически первый?) мыслитель сообщества, каким открыто признается Жорж Батай. (Обсуждение трудов Батая — важный элемент размышлений Нанси и Бланшо. Нанси поясняет: «...написанное мною ранее не является ни критикой, ни оговоркой в отношении Батая, но попыткой вступить в контакт с его опытом...»^[143] Батай — знак приближения к проблеме, которая сама по себе современна и разделяема другими.) Впрочем, есть еще одна группа, призрачно реющая над новейшими формами объединений. Это йенские романтики периода работы над журналом «Атеней», то есть в течение двух коротких лет — с 1798 по 1800 год. Именно этот коллектив, основанный на принципах братского единства знаний и талантов, предполагающий возможность коллективного, а значит — анонимного писательства, без преувеличения выступает «первой „авангардной“ группой в истории»^[144]. И описывается он Фридрихом Шлегелем, его главным вдохновителем, в качестве тайного

общества, но никак не «школы».

Набросав в общем виде контекст, обратимся к тому, как современные мыслители подходят к проблематике сообщества. Коротко тезис Нанси может быть сформулирован следующим образом: сообщество не рассматривается как противостоящее обществу. Именно потому, что коммунизм не может быть «непревзойденным горизонтом нашего времени», как о нем когда-то выразился Сартр, и предстоит идти «дальше любых возможных горизонтов»^[145]. Это будет означать и измененный вектор поисков сообщества: сообщество — то, что случается с нами *начиная* (à partir) с общества, но никоим образом не предшествует ему. Что же может случаться? «Вопрос, ожидание, событие, императив»^[146]. В этом ряду отсутствует, пожалуй, только одно пояснение — опыт. Между тем значение этого термина и стоящего за ним подхода трудно переоценить. Ведь именно «внутренний *опыт*» становится условием и выражением сообщества в интерпретации Батая^[147]. Чтобы избежать двусмысленности слова «внутренний», обратим внимание на две ближайшие подсказки. Во-первых, сам Батай использует его синоним, говоря о «сокровенности» или «сокровенной жизни», которой обозначается архаизированный мир, не знающий индивидуальности и противоположный порядку, ориентированному на долгосрочность потребления^[148]. По той же логике «внутренний опыт» нельзя рассматривать как обособленный — напротив, он столь же неиндивидуален, избыточен, а главное — принципиально сообщаем. Во-вторых, высказываясь о данном опыте, Бланшо в другом месте определяет его как «опыт-предел»^[149], то есть, по сути дела, опыт, совпадающий с внешним, отрицающий границы субъективности.

Но и в самой книге Бланшо «Неописуемое сообщество» использовано слово «опыт». Опыт здесь приравнивается к знанию того, что не может быть познано и что навязывается собственно сообществом: «...это „бытие-вне-себя“ (или вовне), то есть восторг и бездна, не перестающие служить взаимосвязью»^[150]. Очевидно, что другим названием для подобных состояний становится экстаз, еще одна постоянная тема Батая. Бланшо приводит в тексте и немецкое «Erfahrung», а это уже прямая аллюзия на Бенямина и его продуктивное различие безличного опыта (сопоставимого со статусом травмы у Фрейда) и сиюминутного переживания (Erlebnis)^[151]. Итак, сообщество, которое случается, можно понимать как опыт, не принадлежащий никому по отдельности и сразу обнаруживающий общность: опыт как «бездонная основа» любой коммуникации^[152], как ускользание за пределы субъективности, как это

имеет место в дружбе, смерти другого, любви и жертвоприношении.

И все же, несмотря на то, что мы должны идти дальше любых возможных горизонтов в нашей мысли о сообществе, есть горизонт *позади* нас, и это «ретроспективное сознание»^[153] сопровождается ностальгией по утраченным формам общинной жизни. Среди прочих мыслителей Нанси выделяет Руссо, для которого общество характеризуется переживанием утраты или упадка коммунитарной близости. Пожалуй, Руссо был первым, кто думал об обществе не как об институте, но как о «беспокойстве, направленном к сообществу»^[154], как о сознании непоправимого разрыва, постигнувшего последнее. Примеров утраченного сообщества можно привести немало. Но какие бы модели ни приходили на ум — естественная семья, афинский город, Римская республика, корпорации, коммуны и проч., — всякий раз имеется в виду органическое единение сообщества с собственной сущностью: каждый из членов сообщества определяет самого себя только через дополнительную идентификацию с «живым телом сообщества»^[155]. Однако по-настоящему сознание утраты сообщества связано лишь с христианством, ведь оплакиваемая или чаемая общность, несмотря на разные ее обличья у Руссо, Шлегеля, Гегеля, Бакунина, Маркса, Вагнера и Малларме, воспринимается как общность религиозная в самой своей основе (достаточно вспомнить о приобщении — причащении — к телу Христову). Но вполне может быть так, что сообщество, этот древнейший миф Запада, есть изобретение Нового времени, а именно реакция на смерть Бога или, в более позднем варианте, на «нетость священных имен»^[156]. Словом, надо понимать, что «сообщество не имело места»^[157], во всяком случае в виде тех проекций социальных связей, которые мы не перестаем использовать, когда рассуждаем о нем. «Общество не было построено на руинах сообщества»^[158]. Подведем некий предварительный итог. Если сообщества *не было* и если это то, что случается начиная с общества, то связь сообщества и общества не является ни генетической, ни исторической. Мы имеем дело с идеей, отрицающей собственный исток. В этом смысле и утрата (имманентности и близости единства) значима лишь потому, что конституирует само «сообщество»: только имманентность для Нанси — это верный знак его уничтожения^[159]. Можно утверждать, что сообщество есть *письмо* общества, другими словами — его «différance».

Что же является столь радикальным в данной мысли о сообществе? Очевидно, что интересующий нас тип мышления предполагает отказ от категорий индивида и субъекта в качестве опорных точек философского и

социологического подходов к проблеме. Мысль о сообществе — это мысль на пределе, как сказал бы Нанси. Такое неметафизическое мышление требует решительного пересмотра аппарата старых понятий, но и само оно недооформлено в систему, поскольку отвергает любое замыкание, теоретическое или идеологическое. Разговор о сообществе и в самом деле крайне труден: если это «избыток в отношении теоретического»^[160], то для сообщества должен быть изобретен новый способ, каким о нем можно будет говорить, новая практика высказывания. Речь, впрочем, идет не столько о неологизмах, сколько — вновь — об опыте, о включении в ткань размышлений других, размышляющих порой противоречиво и даже «неудачно» на ту же самую тему («...написанное мною ранее [...] является [...] попыткой вступить в контакт с его [Батая] *опытом*, а не просто что-то почерпнуть из его знаний или положений»^[161] (курсив мой. — Е.П.)). Именно поэтому системосозиданию уместно противопоставить *дружбу* — «сообщество, созданное посредством письма»^[162] и в силу этого объединяющее лишенных друзей незнакомцев^[163]. (С этим коррелирует «литературный коммунизм» Нанси как пространство разомкнутой коммуникации, или перетекающих друг в друга «текстов».) Иными словами, дружба — не просто один из примеров сообщества, приводимых Бланшо, Нанси и Батаем, но тот способ, каким *осуществляется* мышление о нем, мышление в пределе анонимное.

Само по себе сообщество определяется скорее негативно. Однако это не род апофатики, восстанавливающий в правах сущность путем ее неназывания. Совсем наоборот. Мы видели, как намеком на сообщество становится его утрата (со всеми оговорками). Конститутивная для идеи сообщества, утрата слитности или слиянности (*communio*) в едином коммунальном теле не требует какого-либо возмещения. Другим сопоставимым указателем служит нехватка, вернее — избыток нехватки. Бланшо цитирует Батая: «Человек — неполноценное существо, обладающее избытком кругозора. [...] Избыток недостатка, недостатком и обусловленный, — это вечно неутолимое стремление к человеческой недостаточности»^[164]. Недостаточность, основа любого существа, не стремится быть чем-то восполненной, не определяется через достаточность. Она может только воспроизводиться, причем по нарастающей. Это и отличает человека. Напомним, наконец, что сообщество в интерпретации Нанси понимается как лишенное сущности, а стало быть, и идентичности. Но мыслить так — значит мыслить «конечность», исходить из того, что сообщество образовано чем-то, что из

него «уходит» или «вычитается», и это что-то, а именно реализованная бесконечная идентичность сообщества, и есть его «работа» (work)^[165]. Таким образом, мы подошли вплотную к «*désœuvrement*»^[166], объединяющему разом Бланшо и Нанси.

В порядке обобщающей формулы приведем слова Бланшо: «1) Сообщество не является редуцированной формой общества, равным образом оно не стремится к общностному слиянию. 2) В противоположность любой социальной ячейке, оно чуждается производства и не ставит перед собой никаких производственных целей»^[167]. И если сообщество — это мысль о внешнем (о внешней стороне бытия), то обозначениями для этого последнего оказываются смерть, другой и слово, понимаемое в значении письма. Внешнее и есть то, что располагает мысль на пределе и с чем она «не в силах совладать»^[168]. Вопрос, возникающий в этой связи, по видимости прост: как можно такой предельный опыт интегрировать в мышление? Батай приходит к выводу о том, что сознание сокровенного возможно только на таком уровне, когда результатом работы сознания перестает быть временность и связанная с этим ясность^[169]. Одним словом, сознание сокровенного не является более ни сознанием в традиционном смысле, ни тем более *самосознанием*. Как не является ими и сознание экстаза, если допустить такое выражение. В самом деле, разве можно мыслить экстаз как чистую экстериорность? Мало того, что «испытывающий экстаз находится вовсе не там, где он его испытывает»^[170] и что сам по себе экстаз бросает вызов знанию, — такое сознание ни при каких условиях не является *моим*: «...я располагаю им только в сообществе и через таковое»^[171]. Впрочем, экстаз можно понимать не только как предельный опыт, но и как воплощенную коммуникацию, отрицающую обособленность живых существ, его переживающих. Как бы то ни было, неотъемлемой чертой опыта как такового служит его сообщаемость: «...опыт совершается [...] лишь тогда, когда им можно поделиться...»^[172] (Уже из этих рассуждений видно, каким необычным статусом наделена коммуникация в мысли о сообществе.)

Какой же опыт разделяется сообществом? Опыт конечности, опыт смерти другого, еще точнее — других. Сообщество выверено смертью, которую невозможно «*превратить в работу* [*faire œuvrer*]»^[173]. Это следует понимать таким образом, что сообщество не переводит смерть в возвышенные формы коммунальной близости, не обеспечивает преобразование своих мертвых в некую субстанцию или субъект, будь то

родина, родная почва или кровь, нация или само человечество, освобожденное либо достигшее высшей точки возможного развития. Сообщество видит в своих членах не метафизические субъекты, но конечные существа, от которых смерть, их собственная смерть, неотчуждаема. Но если я (*je*) исчезает в своей смерти и если сообщество раскрывается в смерти других — мысль, волновавшая целый ряд мыслителей в промежутке между мировыми войнами, — то это также значит, что сообщество предъявляет своим членам «конечность и неотменяемый избыток, образующие конечное бытие»^[174]: только сообщество способно показать мне мою смерть, куда для меня не может быть перехода, равно как и мое рождение, которое заново я не могу пережить; бессмертная самость (*moi*) этого сделать не может. Именно это и имел в виду Хайдеггер под «бытием-к-смерти», хотя и недооценивал принципиальную разделяемость такого рода опыта. Сообщество — всегда сообщество смертных других; расписываясь в невозможности своей же имманентности, то есть коммунального бытия в форме, как правило, надындивидуального субъекта, оно тем самым признает и собственную невозможность.

Тот, кто рождается и умирает, не является субъектом. Каким же образом можно помыслить и выразить эти неприсваиваемые состояния? Термином, дополняющим сообщество по линии его конечности, Нанси выбирает «сингулярность»: «Что такое *чье-то* тело, *чье-то* лицо, *чей-то* голос, *чья-то* смерть, *чье-то* письмо — не неделимые, но сингулярные?»^[175] Если метафорой индивидуальности может послужить атом, атомарная структура, то есть набор опознаваемых, а то и попросту тождественных друг другу единиц, то сингулярность скорее совпадает с *clîpamen'*ом, спонтанным отклонением атомов от предзаданной траектории движения. *Clîpamen* — не только знак непредсказуемости и воплощенная возможность перемены, это сама событийность, внедренная в порядок вещей. Другим обозначением для сингулярности является экстаз (имеет смысл вспомнить этимологию этого слова). Сингулярное существо, в отличие от индивида, — существо конечное. Нанси предлагает такой образ для понимания того, как возникает сингулярность: это не есть отделение от бесформенного фона замкнутых в себе образований. Более того, ссылка на процедуру обособления, использующую категории фигуры и фона, здесь вообще неуместна. Дело в том, что сингулярность «ни из чего *не происходит*»^[176], то есть в буквальном смысле лишена истока: нет никакого процесса «сингуляризации», который приводил бы к ее

появлению, она не извлекается, не производится, не следует за чем-то. Наоборот, она сама есть мера всякого начала, при условии что под началом понимается рождение конечности. Выражаясь по-другому, сингулярность бесосновна: «Нет ничего *позади* сингулярности»^[177], но есть пространство ее распределения и деления (с) другими. Вместо основы или фона — переплетение сингулярностей, их разветвленная сеть. В свете сказанного нельзя не признать, что сингулярность является очередным проявлением «*désœuvrement*»: «Она не есть продукт [œuvre], венчающий какую-либо операцию»^[178].

Мы помним, что помимо смерти и конечности еще одним проявлением внешнего является другой, вернее — отношение к другому. Другой занимает особое место в системе взглядов Бланшо. В «Неописуемом сообществе» он определяется по линии асимметричного отношения к «я»: «...„я“ и „другой“ не могут жить в одно и то же время, неспособны быть вместе (в синхронности), являться современниками: даже составляя пару, они отъединены один от другого формулами „еще нет“ или „уже нет“»^[179]. Эта асинхронность, на первый взгляд сугубо временная, основана на этике, как ее формулирует Эмманюэль Левинас. Речь идет об ответственности, которую внушает мне другой, и этот зов, идущий от другого, заставляет меня ему открыться, опережая любое решение, какое я смог бы принять. Данная ответственность регулируется не законом, а показывает лишь одно: насколько другой несводим ко всем формам существующих законов, в своей основе трансцендентных. Иными словами, отношение к другому предполагает исходное неравенство, а также «бесконечное движение»^[180] — в этом движении ослабевает, меркнет, утрачивает свои привилегированные позиции «я».

Асимметричное отношение между «я» и другим отвечает за особый характер коммуникации, в которую они вовлечены. Мы уже намекали на необычность коммуникации, объединяющей членов сообщества. В слове «коммуникация» не следует искать ни остаточных следов интерсубъективности, ни отголоска линейной схемы передачи сообщения. Слово это Бланшо и Нанси, вслед за Батаем, наделяют специфическим значением. Если говорить предельно коротко, то отныне оно передает «разрыв и связь»^[181], то есть коммуникацию опыта, само изолированное переживание которого с необходимостью обращено к другому. Для выражения этой обращенности Бланшо пользуется формулой, ставшей хорошо известной: отношение без отношения. Другой (Autrui) понимается им одновременно и как другой человек, и как другое по сравнению с

человеком. Надо сказать, что проблематика другого тесно переплетена у Бланшо с его размышлениями над испытаниями, пережитыми узниками концентрационных лагерей. Испытываемый ими постоянный голод, съедающий тело изнутри, — это такая крайняя нужда, которая более не связана с самоудовлетворением, но лишь с поддержанием жизни. Она перестает быть нуждой конкретного человека и становится «пустой и нейтральной», то есть «буквально нуждой каждого»: на моем месте утверждается абсолютно другой в качестве голода, приходящего извне^[182]. В книге «Неописуемое сообщество» отношение без отношения рассматривается на примере любовного чувства, описанного в книге Маргерит Дюрас «Болезнь смерти». Однако, идет ли речь о братстве в нужде или о сообществе любовников, важно понимать, что только там, где коммуникация приостановлена (в обоих случаях мы сталкиваемся с опустошенным, от себя отпавшим «я»), — только там и открывается возможность для сообщества.

Не будет преувеличением сказать, что для Нанси коммуникация и есть синоним «бытия-вместе» («совместного бытия»). Конечность себя показывает, предъявляет и являет только совместно. Таков способ существования множественных, рассеянных, смертельно расколотых тел. Иными словами, конечность всегда *со-является* (*com-parait*), и в этом состоит ее неповторимая феноменальность. Понятая без отсылки к основаниям, конечность «*существует* в качестве коммуникации»^[183]. Данную онтологическую связь^[184], предшествующую всем разновидностям языкового обращения, Нанси, как и Бланшо, определяет с помощью разрыва: это связь, которая разъединяет связывая. Момент разрыва акцентируется раскрытостью сингулярного существования навстречу внешнему, которое оказывается лишь новой сингулярностью, настолько же разомкнутой вовне. Поскольку коммуникация является не формой связи, объединяющей заранее данные субъекты, она, пожалуй, лучше всего передается идеей промежутка как такового (*l'entre comme tel*) — достаточно вспомнить обыденное выражение «между нами». В самом деле, «между нами» значит «ты и я», где союз «и» не соединяет и не ставит рядом, но прочерчивает, если можно так сказать, между, вдоль которой и соприкасаются друг с другом разомкнутые внешнему, конечные существования. Если выразиться проще, «*ты разделяет я [toi partage moi]*»^[185].

Напоследок зададимся следующим вопросом: чему учит нас такой «аисторический» подход? (Слово «аисторический» приходится ставить в

кавычки, ведь по ходу изложения затрагивались проблемы, имеющие отношение к *нашему* времени, и только к нему одному. Тем не менее будем помнить о том, что мысль о сообществе в ее различных вариантах последовательно обоснована.) Наверное, имеет смысл повторить здесь то, с чего мы начинали: как уже отмечалось, коммунизм перестал быть определяющим горизонтом современности. Но именно потому, что так случилось, он сохраняется как условие мышления о политике, и в первую очередь политике демократической, реально или номинально одержавшей сегодня верх практически повсюду. Сообщество — способ критического осмысления того, что происходит в демократических обществах, путем деконструкции (в самом точном смысле слова) реально действующих процедур и институтов, а также провозглашаемых в них целей, ценностей и норм. Переоценить отрезвляющее воздействие такой операции, хотя и весьма непростой, по нашему мнению, трудно. Но сообщество также объясняет нам и привлекательность самого коммунизма, несмотря на грандиозный крах, какой он потерпел еще сравнительно недавно. Как и само сообщество, коммунизм сохраняется не в качестве идеи «о чем-то», но выражает ту первичную или онтологическую «социальность», которая позволяет сообщать и сообщаться — до того, как данная совместность будет принесена в жертву разнообразным коллективным ипостасям и иерархическим системам отношений. А вот единственная ли это форма, в какой может существовать сегодня коммунизм, — пусть этот вопрос останется открытым.

Елен Петровская

Смутное: Контекст «образного» в развитии феноменологической теории визуального

Тема образа, собственно сам этот термин едва ли были основной темой исследований именно философии. Скорее можно было бы упомянуть здесь как более склонные к его рассмотрению дисциплины психологию, или теорию литературы, или даже теологию — один из первых дискурсивных источников его использования. Профессиональным философам, рассуждающим о «больших вещах» вроде истории людей, войн, революций, наконец, идей, не нравятся эти (теологические) дебаты об образе, который неясно к чему отсылает, неясно где размещается — то ли находится в области ментального, то ли принадлежит предметам; поэтому слова типа «образ», «видимый», «тело», «идол», «воплощение» и т. д. — представляются словами людей церкви, проспавших Просвещение.

Однако при более внимательном рассмотрении оказывается, что с образом связан целый комплекс проблем разного характера, вовсе не только эстетического, и они разрабатываются в разных областях знания, от антропологии до политики. Более того, вопрос об образе ставится в терминах битвы, когда каждый хочет присвоить себе власть над производством видимого. И здесь нам хотелось бы прямо сослаться на недавно вышедший труд известного теоретика политики П. Вирно «Грамматика множеств» (английский перевод — 2004), чтобы показать, что логика поиска новых выразительных возможностей (возможностей языка прежде всего) в области политических исследований может быть сопоставлена с поисками в той сфере, с которой мы связываем проблему образа, что происходит (или продолжается) отступление от рационального, строгого, доказуемого, закрепленного — к множественному, процессуальному, трудно уловимому... — и как одновременно исследования оказываются во все большей степени привязанными почти к личному, близкому — к сфере чувственности, в ней отыскивая свой исток, свою материальную основу.

Вирно рассматривает несколько пар понятий (народ — множество, частное — общественное, индивидуальное — коллективное) — понятий, сама возможность сопоставления которых была найдена (в историческом масштабе) в результате тысячи практических и теоретических диспутов, —

и показывает, как они теряют свою релевантность:

Я полагаю, что в сегодняшних формах жизни имеется прямое ощущение того, что пары понятий публичное — частное, коллективное — индивидуальное **не могут более быть устойчивыми сами по себе**, им не хватает воздуха, они исчерпывают себя. Это напоминает современную ситуацию мирового производства, на которую оказывают влияние этос, культура, языковые взаимодействия и которая не поддается экономическому анализу, но должна скорее пониматься как широко понимаемый опыт мира. Трудно сказать, где сегодня заканчивается коллективный опыт и начинается индивидуальный. Трудно отделить публичный опыт от так называемого частного [186].

Работа, о которой идет речь, претендует на анализ современных *форм жизни* и входит в контекст, образуемый трудами как А. Негри и М. Хардта, так и Дж. Агамбена, в котором важно именно первичное, близкое описание этой жизни, приближающееся к биологическим характеристикам. Нам же важно показать, как в описание форм жизни входят элементы визуального.

Главным для Вирно оказывается понятие «множества», противопоставляемое им понятию «народа». В XVII веке по этому поводу велись ожесточенные споры, и полюса сторон могут быть обозначены именами Гоббса и Спинозы. Тогда выиграло понятие «народа» — рассуждая об общественном духе вновь организованных государств, не говорили о множестве, но только о народе. «Сейчас же следует спросить, в конце длинной фазы развития, — полагает Вирно, — а не стоит ли снова открыть старый диспут, сегодня, когда политическая теория находится в состоянии радикального кризиса, и это однажды отвергнутое понятие демонстрирует свою витальность. Мы, возможно, живем в новом XVII веке или в такую эпоху, когда *старые категории разваливаются и нам нужно выковыривать новые*. Многие понятия еще кажутся нам необычными и экстравагантными (нерепрезентативная демократия, например), но, возможно, из них уже формируется новый *common sense*» [187].

Сознательно используя страстное и не совсем научное слово, Вирно утверждает, что Гоббс *ненавидел* множество, — в этом, как ему казалось, «природном состоянии», во множественности, не объединенной в синтетическое единство, Гоббс видел угрозу империи, то есть ее монополии на принятие решений: множество избегает политического

единства, оказывает сопротивление авторитету, не вступает в долгосрочные соглашения, никогда не достигает статуса юридического лица (так как никогда не отдает своих прав суверену). Самой своей формой бытия и своим поведением множество может вызвать сбой «большой машины».

Для Спинозы «множество» (*multitudo*) означало плюральность, которая остается таковой и в коллективном действии, в проведении общественных дел, и оно не превращается в Одно, Единое. Это форма социального и политического существования многих — форма перманентная, не эпизодическая. Поэтому Единство более не обещается впереди, оно оказывается изначальной предпосылкой существования, фактически началом жизни. Объединение — это не то, к чему направлено развитие в случае с «народом», скорее это то, что воспринимается как само собой разумеющееся, как фон. Множество понимается как индивидуация универсального, общего, то есть разделенного опыта.

Множество существует, может быть описано в момент своего действия — потому что деятельность его существует сама для себя, в себе имеет свою цель. И поэтому оно «не видно»: наблюдать за множеством со стороны — значит оказаться вне множества, закрепить за ним некоторые типические черты, каковой операции оно всем своим существованием как раз и сопротивляется. При этом интересно, что Вирно, говоря о такой характеристике проявления множества, как виртуозность (аналогично исполнению произведения на публике), — характеристике с явно визуальными коннотациями, — не просто избегает говорить о визуальности множества, о его оптике, но прямо отвергает саму возможность такого разговора, мотивируя это тем, что визуальное означало бы фиксацию множества в некотором его виде — что противоречило бы тому описанию множества, которое он разрабатывает. Однако использование термина «образ» как раз и предоставляет возможность и о визуальном говорить в терминах подвижности — иначе говоря, предлагает другое описание визуального, которое в гораздо меньшей степени могло бы вызвать раздражение Вирно.

Вернемся к основному сюжету и, не ставя перед собой глобальной задачи обозреть хотя бы даже самые значительные пункты развития теории образного и установить те моменты и тех мыслителей, для которых это понятие все-таки выдвигалось во главу угла, обратимся к движению лексического словаря, который связан со взаимоотношениями образного, визуального и воображаемого: к словарю Ж.-П. Сартра — философа более традиционалистского, уже внимательного к образу, но все еще считавшего образ недостаточным, смутным и «не-до»(статочным) для общей теории, и

к словарю М.-Ж. Мондзэн, работающей с конкретными историческими примерами, в том числе много сил посвятившей исследованию спора иконоборцев и иконопочитателей, и высвечивающей те моменты в теории образа, которые не просто могут быть использованы сегодня, но более чем когда-либо призваны защищать незаданность (*indécidabilité*) визуального и в связи с этим полную суверенность наших начинаний, наших возможностей обсуждать его.

Сартром написано несколько работ о воображении, эмоциях и сознании, приблизительно в период с 1933 по 1938 год, публиковались они в 1936–1940 годах. Мы далее используем работу «Воображаемое» (1940) [188]. Исследования Мондзэн, к которым мы отсылаем, публиковались в 1996 и 2003 годах [189].

Если Сартр цель своей работы видел в описании важной «ирреализующей» функции сознания, или «воображения», и его ноэватического коррелята — воображаемого (в целом считая состояния сознания инертными, пассивными и несовместимыми с данными рефлексии), то Мондзэн подчеркивает активность видящего субъекта и полагает, что видящий субъект, то есть тот, кто пользуется своими глазами, чтобы видеть, и языком, чтобы выразить то, что он видит или не видит, вначале конституируется как воображающий субъект. Более того, она идет дальше, чтобы утверждать, что этот субъект вообще открывает поле языка, когда говорит: «я вижу». То есть для говорящего субъекта образ есть необходимое условие самого видимого.

Увлечение Сартра идеями Э. Гуссерля очевидно, в том числе в его представлении об акте воображения, построенном по модели картины. Ему казалось тогда, что только после прояснения в рефлексивном опыте эмпирическая психология получает статус научности: она получает возможность пользоваться не обыденными (следовательно, случайными и изменяющимися) понятиями «восприятие», «воображение», «эмоции» и т. д., а понятиями, твердо установленными в абсолютном опыте рефлексии. Поэтому в целом Сартр понимает образ «принижено», как «недовосприятие» и «квази-наблюдение», как иллюзию, и в конце концов оценивает негативно. Например (здесь и далее курсив наш): «...образ не приходится узнавать — он целиком представлен тем, что он есть [...] образ характеризуется *скудостью* — и из него нельзя узнать того, что мы бы уже не знали» [190]. Чуть далее: «...он представляется нам и извне, и снаружи (мы его наблюдаем, и в нем мы воспринимаем то, что он собой представляет — вот почему *ущербные образы* могут обладать для меня

глубоким смыслом»; мир образов — мир, где ничего не случается^[191]. Или: «Объект полагается как отсутствующий, зато присутствует впечатление. Тут имеет место некий *иррациональный, труднообъяснимый синтез* [...] отношение между портретом и оригиналом, полагаемое сознанием в образной установке, есть отношение магическое»^[192] (по поводу портрета Карла VIII во флорентийском музее Уффици). Обращение к языку, с помощью которого выстраивается рассуждение Сартра, дает интересный результат:

Теперь я закрываю глаза и произвожу образ стула, который только что воспринимал^[193].

Всякое сознание полагает свой объект, но каждое по-своему. Образ включает в себе некий **акт веры (сroyance)**, или позиционный акт. Этот акт может принимать четыре и только четыре формы: он может полагать объект либо как несуществующий, либо как отсутствующий, либо как существующий в другом месте, либо «нейтрализовать» себя, то есть не полагать свой объект как существующий. Из этих актов два первых суть отрицания, четвертый соответствует приостановке или нейтрализации тезиса. Главное же то, что позиционные акты не присоединяются к образу, когда он уже конституирован^[194].

Вера в образе полагает интуицию, но не полагает Пьера [...]. Сколь бы живым, сколь бы трогательным, сколь бы ярким ни был образ, свой объект он дает как **несуществующий**...^[195]

Объект не является ни представлением, ни фотографией, ни карикатурой — это мой друг Пьер [...] я не могу вызвать восприятие напрямую, я пользуюсь определенной материей, действующей как некий аналог, некий эквивалент восприятия [...]. Материя может быть, по крайней мере, воспринята сама по себе (фотография, взятая сама по себе, есть некая вещь: по цвету я могу определить время выдержки, средство для вирирования, марку закрепителя; карикатура тоже есть некая вещь: я могу довольствоваться изучением линий и красок...) ^[196].

Первая связь, полагаемая между образом и моделью, — это

проистечение (émanation) одного из другого. Оригиналу свойственна онтологическая первичность. Но он **воплощается**, он нисходит в образ...^[197]

Показательно, как этот язык описания образа (воображаемый, прямо не видимый «объект»; вера в его существование, несмотря на фактическое/физическое отсутствие в данный момент, момент рефлексии; механизм связи образа с определенной «материей», которая его «порождает»; проистечение образа из модели; воплощение нисхождение) терминологически и концептуально схож с тем, который использует Мондзэн в несколько другом контексте, чем Сартр, который следовал «строгой науке» (в обсуждаемом тексте присутствуют пространственные описания, связываемые с феноменологическим методом) и традиционно относим к атеистической версии экзистенциализма, оставлявшей дискурс теологии в стороне. Этот другой контекст посвященных образу текстов Мондзэн задается материалом теологических споров, рассматриваемых строгим секулярным исследователем.

Прежде всего следует отметить, что христианская доктрина, которая должна была отстаивать легитимность изображений определенного типа, обрела дискурсивные контуры на территории греческой и латинской мысли и вынуждена была пользоваться понятиями «логос», «эйдос», «просопон», «хюпостасис» и т. д. Поэтому, благодаря заданным тогда мыслительным приемам и образцам логики, позиция иконоборцев выглядела более приемлемой, что приводило к формулированию апорий:

Невидимый образ и непроизносимое имя (Бога) — у истока видимого и всех обозначений^[198].

Если образ чист и таким остается, он невидим и нетронут (intouchée), если он выходит из рук, он нечист, неприкасаем (intouchable) и должен исчезнуть. Ловкие руки гнусны, когда заняты на производстве фигур без ограничений [...]. Создавать образы — это своими руками вести торговлю с миром пятен, отпечатков^[199].

Мондзэн фактически указывает на кризис языка, который мало подходил для выражения нового содержания. Двусмысленности проистекали из лексических потоков, использующих слова вроде «видения», «видимого», «зеркала», «отражения», которые всегда готовы к

метафорическому использованию. Важно отметить, что в текстах Мондзэн большое внимание уделяется инверсиям, произведенным теоретическими усилиями отцов церкви по отношению к сложившимся в предшествующей традиции представлениям (например, о теле и плоти: даже ранняя христианская традиция наследует «собранность» тела в сравнении с «расплывчатостью» и приземленной, невозвышенной, низменной и потому достойной презрения плотью, связанной с темами грязи и т. д.). Выход, который был найден, — это выведение темы образа из онтологического контекста: образ — это не объект среди других. Значит, нужно было объяснить образ в терминах отношения (relation), которое не является объектом, не является вещью, но движется в направлении к вещи:

Образ **не субстанциален** (не описывает сущности) и не прост. Он удвоен [...] так как материален и нематериален в одном месте, в одно время^[200].

Образ никогда не рассматривается сам по себе, независимо от того, к чему он отсылает, то есть он обретает свою позитивную или негативную ценность благодаря позитивному или негативному характеру его модели. [...] Следует измерить видимое невидимым, копию — верностью модели^[201].

Если образ производится свободно в глубине нашей культуры, нужно, чтобы с ним установилась новая манера использования наших чувств. Чтобы верить, больше не нужно касаться [...] видимое есть мобильное поле циркуляции взглядов между неопределенными местами появления^[202].

Для использования термина «образ» принципиальным становится отношение, разворачивающееся на разных уровнях: отношения между ипостасями Троицы (с него Мондзэн начинает описание доктрины образа), отношение образа нерукотворного к образу рукотворному (и определяющим оказывается образ, не зависящий от визуального; можно говорить о визуальном иконы, но не образа), наконец, отношение смотрящих, совместно вредящих (и здесь уже менее важным становится теологическое — дело не в божественной сущности, а в том, как наша сущность связана с Ею воображаемой природой и заставляет Ею являть свой образ. Речь идет об образах, которые мы выбираем, чтобы видеть вместе). И это отношение — не просто логическое, метафорическое, оно

экономическое в особом смысле этого слова, и потому есть признак самой жизни.

В качестве примера того, как могут выстраиваться отношения, которые подразумевает образ, может быть рассмотрена икона — но икона скорее как концепт, чем как визуальный объект, чьи визуально-эстетические аспекты (приемы иконописи, цветовая символика и т. д.) могут быть описаны. Если говорить предельно кратко, икона фактически оказывается тем «местом», в котором встречаются — Тот, Кто уходит (или Тот, Кто появляется, удаляясь — ведь икона никого прямо не предъявляет, она «пуста» — если апеллировать к канону, вспомним концепт kenosis'a), и тот, кто стремится увидеть и быть-с. Поэтому способ существования иконы — вступительный, предваряющий, ориентирующий. Икона не предназначена для пассивного созерцания, так как является оператором.

Быть образом подразумевает быть образом кого-то («image de»). Поэтому подчеркнем: образом задается динамическое отношение. Образ — это (теоретическая) возможность говорить о движении — о движении структур, о движении фигур: не так, что фигура останавливает взгляд своими заранее заданными параметрами, но про-рисовывается, отпечатывается, маркирует поверхность, про-является в момент рассматривания. Поэтому можно утверждать, что увиденное конституируется как таковое в со-общении об увиденном, а значит, в коммуникации с другими.

Отсюда — если обратиться к перспективе смотрящего — возникает возможность занять позицию по отношению к образу: поскольку образ не задан, но каждый раз обнаруживает себя, нет возможности дать дефиницию образа, скорее стоит говорить об *образах* во множественном числе. Отношение на уровне высказывания об увиденном проявляется в занятии позиции. Речь не о классификации объектов, но о различии в воображаемом отношении к невидимому.

В деле образов все зависит от позиции, которую мы занимаем. Нет никаких оснований предпочесть один образ другому^[203].

Насколько мы можем судить, эти основания устанавливаются, с точки зрения Мондзэн, во властном порядке, нарушающем коммуникацию: одни образы объявляются «правильными» в сравнении с другими, и эти другие подлежат тогда устранению, и примеров «войн образов»^[204] известно немало, «от Кортеса до „Blade Runner“»; есть и другая точка зрения,

которой придерживается, например, Ж.-Л. Нанси, согласно которой само проявление образа, до его возможного «использования», тот (технический) способ, которым он маркирует свое появление, уже предполагает насилие, если насилие также связывается с отметиной силы^[205].

Художественные практики прошлого столетия предоставляют еще одну возможность контекстуализации позиции. Есть несколько позиций перед образом^[206].

1). Сторонники знака. Они подчеркивают разъединение, и траур для них священен. Это те, кто развивает дискурс меланхолии. Этот «лагерь» представляют дадаисты, «абстрактные» экспрессионисты (в кавычках, так как нефигуративное не означает абстрактное, если это последнее, в свою очередь, связывается с принятием отступления в сердцевине иконы), поборники поп-арта. В пустоте их знака нет ничего кенотического, это решительное отделение, отделяющее нас от смысла. Объект — никакая не манифестация присутствия, но знак нехватки, неполноты. Речь идет в этом случае не о выразительных возможностях, но о сомнении в самой возможности коммуникации. Эксплуатируя бессмыслицу, противоречия — и в поле пластического, и в поле социального, — они бесконечно не доверяют памяти и высмеивают утверждения науки, вообще формы утверждения. Это любители кодов и виртуозы их использования, не создающие из перекодирований никаких проектов и не сожалеющие об этом.

2). Любители образов. Они не отрицают сияния иконических символов. Убежденные в невидимости образа и экономии его плоти, они все, от Микеланджело до Малевича, отдают себя в распоряжение его манифестации. Фигуративный или нет, иконический символ обрисовывает отсутствие другой «материи», которая будет его интенциональным объектом, и отпечаток ее как раз освящается. Забота здесь не меланхолия, а ностальгия: потребность искать что-то потерянное, вернуться из ссылки на родину, потребность в медиации... Знатоки технологии трансфигурации, спасители искусства, они балансируют между надеждой на анамнезис и безнадежностью ностальгии. Это люди памяти. Их насилие — не дерзость, а призыв к порядку и истокам. Всякий преданный образу — иконофил. И речь здесь не обязательно идет о теологии, но в первую очередь — об энтузиазме воображения, что всегда продуктивно.

Однако остается еще возможность довольствоваться визуальным, показанным, которое появляется и исчезает. А то, что останавливает взгляд, позволяет ему отдохнуть и не ведет его дальше, — это идол. Загадка его не

объясняется. Неодушевленный, могущественный, он материализует мистирию и ничего не воплощает. Всякое *visibilité* может превратиться в идол, в двойника. Здесь воображаемой материи грозит опасность исчезнуть. И так как идолы без конца водружаются и разрушаются, подлинным иконоборчеством следовало бы назвать идолоборчество.

Поэтому Мондзэн говорит об открытости перед образом, о непредсказуемости результатов его разглядывания, процесс которого не просто добавляет что-то к увиденному (это представлялось невозможным Сартру), но и позволяет видению как таковому вообще состояться.

Весь интерес мысли о воплощении и весь кризис, который она спровоцировала в философском и политическом мире, состоит в том, что она не разрешила вопрос дефиниции визуальных объектов посредством критериев, а полностью сместила вопрос о видимом, отослав его к ответственности субъектов видения [...]. Когда не хотят видеть согласно порядку, начинается свободное обсуждение^[207].

Сила победы иконопочитателей — в критической концепции образа. Видимое размещается перед инстанцией суждения, требуя от того, кто несет свой взгляд, упражняться в свободе^[208].

Собственно, видение как осуществление отношения к образу предстает как активное действие. Образ вызывает волнение, приводит в движение, благодаря образу происходит обмен взглядами... Видеть вместе не значит разделять одно видение, так как никто никогда не увидит того, что видит другой. Разделяют то, что не видят. Видеть вместе — это разделять невидимость смысла. Это разделение — дело политическое, которое требует общей конструкции критического взгляда. Речь идет о том, чтобы вместе разделять нечто свое, интимное в общем слушании, в общем зрелище. Чтобы жить вместе, нужно обсуждать то, что будет увидено, нужно перерабатывать свой аффект.

Фактически это возвращает нас к коммуникации, которая имеет и политический аспект, как мы видели это в начале на примере работы Вирно, отстаивающего понимание политической акции как чистой коммуникации, которая так же неуловима, как виртуозная игра пианиста. И понятие образа как раз выступает здесь альтернативой репрезентации, которую отвергает Вирно: «...множество не нуждается в том, чтобы представить себя политически (to represent itself politically), то есть нет

более никакой репрезентативной демократии»^[209]. Образ воспринимается, и это требует работы, это требует совершения действия. «Без этой работы люди жили бы в варварстве, что питает террор. Значит, искусство состоит в том, чтобы благодаря продуктивному воображению произведений выразить то, что для каждого по отдельности остается невыразимым»^[210].

Нина Сосна

К истории понятия *субъект* в русской МЫСЛИ

Понятие *субъект* в истории русской мысли имеет весьма парадоксальный статус, характеризующий не только его семантику, но и функцию в философских и смежных с ними дискурсах. С одной стороны, и по своему происхождению, и по основным семантическим признакам это понятие целиком вписывается в проблемное и аргументативное поле, которое можно назвать *современным дискурсом субъективности*. С другой стороны, почти все наиболее отчетливые попытки концептуализации «субъекта» в истории русской мысли стремятся к преодолению именно этого современного дискурса субъективности в направлении *досовременного* смыслового и проблемного поля понятия *субъект*.

Говоря о «дискурсе субъективности», мы имеем в виду, что понятие *субъект* не является изолированным когнитивным продуктом творчества отдельных мыслителей, а вписано в совокупность понятийных различий, корреляций и оппозиций, способов аргументации, структуры и характера постановки проблем, типов философского обоснования, образующих некое исторически изменяющееся интеллектуальное поле. Как раз в связи с изменениями этого интеллектуального поля имеет смысл говорить об «*истории* понятий», то есть семантических трансформаций, каковые оказываются индикаторами изменений дискурса в целом.

Под «современным» дискурсом субъективности мы будем понимать тот этап этих изменений, который характеризуется тесной взаимосвязью семантики «субъекта» и семантики «персональности». Иными словами, понятие *субъект* становится преимущественным средством экспликации понятий «лицо», «личность» и «Я», характеризуя статус мыслящего индивида. Чтобы уточнить исторический хронотоп современного дискурса субъективности, необходимо добавить, что в нем понятие «субъекта» конституируется в жестком противопоставлении «вещи», предмету, объекту как то, что является источником и условием воздействия, а не подвергается воздействию со стороны. Исторически фиксируемой вехой, от которой можно вести отсчет современного дискурса субъективности, является «коперниканский поворот» Канта. С Канта и дискуссии об основных принципах его критики разума в немецкой классической философии начинается процесс, в ходе которого происходит трансформация парадигмы

в философии субъекта или, вернее, начинается философия субъекта как таковая^[211].

При этом и само понятие субъекта наделяется в кантовской философии новым содержанием и новым эпистемологическим статусом^[212]. Ряд открытий новоевропейской философии — достоверность «мыслящего Я» у Декарта, самосознание как принцип философского обоснования у Лейбница, акт самоидентификации в рефлексии как способ конституирования единства сознания у Локка — Кант завязывает в новый узел понятий и проблем, в силу чего понятие субъекта вступает в прочную корреляцию с понятиями *Я, самосознания, спонтанности, тождества и единства сознания, рефлексии, личности и свободы*. Помещаясь в новый проблемный горизонт, это поле понятий и концептуальных взаимосвязей формирует также новый язык и стиль философской аргументации, лишая постановки проблем в прежней метафизике (в первую очередь, проблему субстанциальности души) их теоретической легитимности.

Понятие *субъекта*, вокруг которого завязывается новый философский дискурс, включает в себя отныне в качестве фундаментальной характеристики самосознающую активность сознания, которую невозможно описывать в категориях предмета или субстанции. Эта невозможность опредмечивания сознания, то есть превращения его в свойство мыслящей субстанции, следует из понимания конституирующей функции сознания — то, что является условием синтезирования предметов в опыте, само не может быть описано как предмет, поскольку используемые для описания категории производны от этого условия. Тем самым субъект из синонима субстанции, каковым он был в докантовской философии, трансформируется в ее противоположность.

Упомянутая парадоксальность понятия субъект в истории русской мысли состоит как раз в том, что это понятие, с одной стороны, неразрывно связано с понятиями личности, Я и человека, то есть относится к современному дискурсу персональности, в котором эти понятия формируют единое проблемное поле. С другой же стороны, основные интерпретации понятия *субъект* заимствуют весь свой семантический багаж из словаря традиционной — докантовской — философии, в которой субъект означает предмет или онтологическое подлежащее.

Связь истории этих двух понятий — *личности* и *субъекта* — оказывается в силу этого двойственной, соответственно тем аспектам значения, которые слово субъект приобретает в истории русского языка^[213]. Взятый в негативном смысле, *субъект* выступает как противоположность

личности. Если *личность* включает признаки активного, творческого начала, то «слово *субъект* применяется к лицам страдательным, пассивным, неразвитым, ограниченным и т. д.». Уже к концу XIX века складывается стабильная форма употребления слова *субъект* «для обозначения человека отрицательных свойств, низменных качеств»^[214]. Иначе говоря, набор признаков, составляющих понятие *личность* (в смысле неповторимой индивидуальности), резко контрастирует с набором признаков, с помощью которых описывается *субъект*. (Ср.: «Ну, все — товарищи хоть живые личности, не такие затхлые субъекты, как здесь».)^[215]

С другой стороны, если понятие *субъекта* включается в активный словарь того или иного автора и задается набором не пейоративных характеристик, то и в этом случае он означает «реального, конкретного индивида»^[216]. Таким образом, «проблема субъекта», в том виде, в каком она занимает западную философию со времен Канта, — как можно прояснить структуру самореферентности сознания, заключающую в себе и аспект индивидуальности («мое сознание»), и аспект универсальности («сознание вообще»), — в истории русской мысли, за редкими исключениями, не формулируется. Обозревая корпус текстов русской философской традиции в целом, можно сказать, что теоретическая рефлексия понятия *субъекта* занимает в ней совершенно незначительное место по сравнению с рассуждениями о «личности», «человеке» и «душе». А одна из самых интенсивных дискуссий рубежа XIX–XX веков — полемика между народниками и марксистами о роли «субъективного метода» в социальных науках — вообще обходится без обсуждения понятия *субъект*.

Поэтому можно констатировать, что *понятие субъекта в русской философской традиции является совершенно нефункциональным*. С самого своего возникновения в русском языке оно отмечено игнорированием тех теоретических мотивов, которые обусловили радикальный семантический разрыв с традицией, произведенный кантовским понятием *субъекта* и закрепленный немецкой идеалистической философией, сделавшей невозможным возвращение к прежней, докантовской метафизике.

Между тем определение *субъекта* в истории русской мысли осуществляется посредством набора оппозиций, заимствованных как раз из докантовской метафизики: общее — частное (единичное); реальное — являющееся (субъекту) иллюзорное; внешнее — внутреннее. Причем повсеместно оба члена соответствующих оппозиций толкуются как два

класса предметов или два типа реальностей. Вследствие этого понятие *субъекта* оказывается попросту излишним, не дающим никакого семантического и концептуального расширения по сравнению с понятиями «души», «личности» и прочих элементов семантического поля личности.

Истолкование «субъекта» подчиняется логике рассуждения, в силу которой «субъект» мыслится преимущественно как предмет, как некое реальное «существо», конкретное сущее (*ens reale*) — в первую очередь как «отдельный человек», правда, в абстрактно-пассивном аспекте, что делает это понятие, учитывая также и его «латинское» происхождение, негативно коннотированным уже на уровне общелитературного языка.

Практически во всех русских толковых словарях, включая философские словари и энциклопедии, это понятие разъясняется через понятия «предмет», «личность», «человек» и «индивид».

Ср.: **«Субъект** — лат. предмет; всякое лицо, вещь, о коих говорится» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. 2-е изд. Т. 4. С. 353).

«Субъект — лат. *subjectum*, от *subjicere*, подвергать. Предмет, подлежащий действию другого» (30 000 иностранных слов, вошедших в употребление в русский язык, с объяснением их корней / Сост. А. Д. Михельсон. М., 1866).

«Субъект, 1) в теории познания — человек, познающий внешний мир (объект) и воздействующий на него с целью подчинения своим практическим потребностям» (Большая советская энциклопедия / Гл. ред. О. Ю. Шмидт. Т. 53. М., 1946).

«Субъект, — а, м. 1. В философии: познающий и действующий человек, существо, противостоящее внешнему миру как объекту познания. 2. Человек как носитель каких-н. свойств (**книжн.**). [...] 3. Вообще о человеке (обычно отрицательно характеризуемом) (**разг.**). **Подозрительный, странный с. Болезненный с.** [...]» (Толковый словарь русского языка / Под ред. С. И. Ожегова, Н. Ю. Шведовой. М., 1992).

При этом в общелитературной семантике особенно подчеркивается иронически-пренебрежительный характер такого обозначения: ср. *«Субъект (ирон. пренебр.) — о человеке»*^[217].

Литературные свидетельства такого словоупотребления многочисленны и восходят к 40-м годам XIX века, то есть к периоду, когда

это слово входит в широкий оборот, вызывая многочисленные негативные реакции у ревнителей чистоты русского языка. Причем в семантике слова «субъект» наблюдается переход от нейтрального обозначения человека как *предмета наблюдения* к обозначению, содержащему неодобрительную, ироническую, осуждающую оценку.

Ср. пример нейтрального значения «субъекта» как существа претерпевающего, то есть как «предмета»:

«Зачем же я тогда вам так понадобился? Ведь вы же около меня ухаживали? — Да просто как любопытный субъект для наблюдения».

(Ф. М. Достоевский. *Преступление и наказание*).

Ср. пример негативной коннотации термина:

«Теперь XIX столетие. У всякого свое самолюбие есть! Я хоть и маленький человек, а все-таки я не субъект какой-нибудь и у меня в душе свой жанр есть! Не позволю!»

(А. П. Чехов. *Депутат, или Повесть о том, как у Дездемонова 25 рублей пропало*).

В философском дискурсе складывается аналогичная ситуация. Вернее, в силу своей определяющей роли при вхождении слова *субъект* в русский литературный язык философский дискурс и оказывается, по всей видимости, связующим звеном широкого распространения реалистической семантики *субъекта* как обозначения человека в предметно-страдательном аспекте.

«Он был лет 50, из духовного звания, по фамилии Ивин; считался студентом, [...] учился [...] сначала в школе, потом в кельях у какого-то Префекта, наконец в передней у Ректора и кончил академический курс. Это — такой субъект в смысле новейшей Логики, в котором всеобщий ум человеческого рода только лишь выявился; для дальнейшего же своего раскрытия перешел в другие субъекты»^[218].

Уже у русских шеллингианцев можно встретить подобное словоупотребление, свидетельствующее о том, что понятие субъект

немецкого идеализма воспринимается ими в смысле предмета, которому приписываются свойства и способности. Примеры этому можно найти у Д. Велланского в его «Пролюзии к медицине» (1805) и «Опытной, наблюдательной и умозрительной физике» (1831). Следуя терминологически за натурфилософией Шеллинга и даже впервые создавая шеллингианскую терминологию по-русски, Велланский толкует субъект как реальный источник деятельности, противостоящий объекту как мертвой «вещественности». Тождество («идентитет»)^[219] объекта и субъекта представляется как единство двух видов реальности, двух миров — «существ» и «веществ»^[220]. На данную тенденцию указывает и Г. Шпет, цитируя работы шеллингианца И. И. Давыдова, в которых обнаруживается «психологистически-теистическое извращение понятий объекта, субъекта и абсолюта»: «Мир чувственно постигаемый, objectivitas, „для краткости“ (sic!) называется природою; дух, созерцающий внешние предметы и себя, subject-object, „просто“ (!) человек»^[221].

Не составляет исключения в этом отношении и творчество В. Г. Белинского, которому принадлежит заслуга широкого публицистического распространения терминов «субъект» и «объект» в русском языке. У Белинского нередко встречаются формулировки наподобие следующей: «Два противоположные друг другу предмета — мыслящий (субъект) и мыслимый (объект)»^[222].

Весьма важным в русской философской семантике «субъекта» и «субъективного» становится историософский мотив, который уже с 30—40-х годов XIX века сплавляет обсуждение собственно философских проблем с рассуждениями о месте и предназначении русского философского дискурса перед лицом европейского. Причем именно интерпретация семантики терминов «личность», «субъект» и «индивидуум» в смысле реальных сущностей оказывается риторической основой для обвинения западной мысли в «субъективизме» и противопоставления ей «универсального» или «цельного» русского философствования.

Суждения на эту тему многочисленны, но стереотипны: «одностороннее развитие личного ума» (А. С. Хомяков)^[223], «этот самодвижущийся нож разума, этот отвлеченный силлогизм, не признающий ничего, кроме себя и личного опыта, этот самовластвующий рассудок» (И. В. Киреевский)^[224], «преимущественное стремление к личной и самобытной разумности в мыслях, в жизни, в обществе и во всех пружинах и формах человеческого бытия» (И. В. Киреевский)^[225], «у западных народов преобладает начало личности, индивидуальности»

(архим. Феофан Авсенеv)^[226], трансцендентальный субъект как «аномалия отвлеченной мужественности» (В. Ф. Эрн)^[227]. В хор осуждения «субъективизма» включались порой и авторы, в общем не склонные к историософским спекуляциям славянофилов, например Вл. Соловьев (субъект — «самозванец без философского паспорта»)^[228] или Г. Шпет.

Для истории рассматриваемых понятий характерно, что даже и представители того течения русской мысли, которое выдвигало идею субъекта и личности как основную и центральную, мыслят ее в том же семантическом поле, что и их оппоненты. Субъект и у них оказывается синонимом вещественной реальности, а именно — частного, конкретного индивидуума, ради которого Белинский был готов броситься вниз головой с лестницы прогресса, чтобы не отдавать субъекта под власть гегелевского всеобщего. «Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира!» — провозглашал он в знаменитом письме к В. П. Боткину (1 марта 1841 года). «Субъект у него [Гегеля] не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом, ибо, пощеголяв в нем (субъекте), бросает его, как старые штаны».

Так что и среди западников хотя семантика термина «субъект» и лишена негативных аспектов, но тем не менее он используется для обозначения класса существ с определенными реальными свойствами (конкретный человек, внутренний мир, индивидуальное сознание и проч.). Не случайно, что столь тонкий наблюдатель языка, как В. А. Жуковский, в своих размышлениях о русском «философическом языке» (в конце 1840-х годов) предлагает вообще избавиться от термина «субъект», заменив его словом «лицо» в смысле конкретной индивидуальности, а «субъективное» вернуть к старому значению «подлежащее»^[229].

Таким образом, уже при формировании семантики субъекта в русской истории понятий происходит подмена основной кантовской проблемы субъекта — возможности обоснования истинного познания — вопросом о свойствах реального познающего существа.

Весь смысл кантовской «революции в образе мышления» находит выражение в той семантической трансформации, в результате которой происходит переход от понятия *субъекта* как «подлежащего» в предметном смысле к понятию *субъекта* как принципа единства и самореферентности сознания, организующего достоверное познание. Субъект — это совокупность условий, обеспечивающих возможность категориального синтеза суждений. И этот смысл совершенно утрачивается, если снова

понимать субъект и объект по типу двух предметностей (вроде внутреннего и внешнего мира), а кантовский «коперниканский переворот» характеризовать как простое переворачивание отношения предмета и познания, то есть как зависимость реальности от представлений познающего индивида^[230]. В кантовском обосновании познания речь идет как раз не о реальных сущностях, а об условиях возможности того, как достоверным образом опознается реальность в опыте. И вследствие радикального изменения взгляда на познание такие условия возможности, к каковым принадлежит и единство познающего субъекта, уже не могут быть рассмотрены как часть этой самой реальности, будь то вещественной или, психической, или даже как некая самостоятельная реальность, наряду с миром эмпирических предметов.

Напротив, господствующей теоретической рамкой, в которой мы встречаем на протяжении всего XIX века употребление понятия *субъект* в русской мысли, являются учения о субстанциальной *душе*. Это доминирование рациональной психологии, опирающейся, как правило, на докантовскую метафизику и философский теизм, характерно в первую очередь для спиритуалистической философии духовных академий (Сидонский, Карпов, Голубинский, Гогоцкий, Дебольский), бывших на протяжении десятилетий чуть ли не единственной институцией философского знания. Но и параллельные спиритуалистические течения в университетской философии (Чичерин, Лопатин, Аскольдов, Лосский) и журнальной публицистике (Астафьев, П. А. Бакунин) сконцентрированы на доказательстве субстанциальной природы души и внутреннего мира сознания.

Там же, где кантовская проблема обоснования общезначимости знания все же попадает в горизонт философского дискурса, она разрешается при помощи гипотез коллективного, универсального и вселенского субъекта. Гипотез, возникающих на фундаменте той же реалистической семантики, заставляющей мыслить «субъект» как некое всеобъемлющее существо, преодолевающее границы индивидуальной субъективности. Не считая целого спектра концепций «мировой души», возникших в окружении Вл. Соловьева (Е. Н. Трубецкой, С. Н. Булгаков), мы встречаем эту гипотезу в виде «мирового субъекта» у Н. Грота, «соборного сознания» у С. Н. Трубецкого, «всеединого, симфонического субъекта» у Л. Карсавина, «субъекта сверхумного мышления» у А. Лосева, вплоть до современных теорий «космического субъекта» у Владимира Лефевра. Все эти концепции хотя и используют весьма активно понятие *субъекта*, но в силу того, что снова и снова истолковывают его в смысле *реальной сущности*, всякий раз

проходят мимо самой проблемы, заключенной в его содержании, а именно того, что «субъект» или «единство сознания» составляет необходимое условие достоверного познания, но при этом никогда не может стать предметом такого познания, не утрачивая своей фундирующей функции.

Другим типом реакции на кантовскую проблему субъекта в русской мысли являются многочисленные варианты *натурализации* субъекта, в духе естествознания XIX века редуцирующие проблематику субъективности к изучению психологических, физиологических и социальных механизмов познавательной активности. Преодоление «субъективизма» в учениях Чернышевского, Писарева, Лаврова и народников, марксистов-эмпириокритиков и ортодоксальных марксистов с их учением о «народных массах как субъекте, творящем и революционно преобразующем социальное бытие» достигается, однако, и здесь превращением субъекта в реальное сущее, подлежащее исследованию позитивных наук.

Столь же богата русская история понятия *субъект* различными версиями теорий «конкретного субъекта», отвергающих «гносеологические абстракции» во имя «живого конкретного индивидуума». Но и в них — например, в концепциях Франка и Бердяева, — несмотря на резкую критику натуралистических и социологических редуций субъективности, реалистическая семантика понятия *субъект* предопределяет логику аргументации: непосредственное бытие конкретного субъекта оказывается и в этих подходах первичнее сознания. «Момент непосредственного бытия есть более существенный и первичный признак душевной жизни, чем момент сознания», — пишет Франк^[231]. Но в такой экспликации остается совершенно необъяснимым, каким образом в психическую жизнь привходит момент сознательности или интенциональности, если он отсутствовал в первичном факте непосредственного бытия. Субъект оказывается здесь расщепленным на реальное (предметное) существование и интенциональность, которая приписывается ему как одно из свойств, тогда как основная тема философии субъекта состоит в прояснении конституирующей функции сознания, то есть статуса самой интенциональности, обуславливающей всякое предметное существование.

Наряду с этими линиями можно различать и более специальные интерпретации семантики *субъекта*, а также и позиции, утверждающие, что субъект вообще является лишь не имеющей самостоятельного значения разновидностью предмета (ср. концепции П. Д. Юркевича, позднего Вл. Соловьева и Г. Шпета). В целом, однако, можно заметить, что развитие семантики *субъекта* осуществляется по линии превращения его в «реальное сущее» (независимо от того, сопровождается ли это понятие

негативными или позитивными коннотациями). Тем самым из проблемного поля устраняется «проблема субъекта», поставленная Кантом в учении о паралогизме чистого разума, то есть проблема того, каким образом можно описать структуру самосознания, в рамках которой субъект является одновременно и предметом описания, и тем, кто осуществляет само описание. С таким устранением проблемы субъекта связано, вероятно, и то обстоятельство, что в русской интеллектуальной истории отсутствуют попытки рассмотрения субъекта в его «трансцендентальном» измерении, то есть как активной функции самосознания, обосновывающей общезначимость познания и моральных норм^[232]. Этим же можно объяснить и регулярные попытки «преодоления кантианства», характерные для большинства философских позиций в русской философии XIX и XX веков^[233], а также критическое отношение к учениям, возобновляющим кантовскую проблематику субъекта (подобно Гуссерлю в период его «трансцендентальной феноменологии»). И если в результате многочисленных попыток разрешить кантовскую проблему в западноевропейской философии на исходе XX века получает распространение тезис о «смерти субъекта», то можно сказать, что в истории русской мысли «субъект» так и не родился.

Николай Плотников

Московские пифагорейцы

Автор статьи выражает благодарность Михаилу Безродному и Аркадию Блюмбауму за комментарии и замечания.

Сенатор Аблеухов в романе Андрея Белого «Петербург» наделен склонностью к геометрии. На досуге он предаётся мысленному созерцанию геометрических фигур^[234]; перед сном читает учебник планиметрии^[235]; совершенное будущее представляет в геометрических образах. В главке с характерным названием «Квадраты, параллелепипеды, кубы» сенатор «из черного куба кареты» смотрит в «бескрайность туманов» и мечтает о том, «чтоб проспекты летели навстречу — за проспектом проспект, чтобы вся сферическая поверхность планеты оказалась охваченной, как змеиными кольцами, черновато-серыми домовыми кубами; чтобы вся, проспектами притиснутая земля, в линейном космическом беге пересекла бы необъятность прямолинейным законом; чтобы сеть параллельных проспектов, пересеченная сетью проспектов, в мировые бы ширилась бездны плоскостями квадратов и кубов: по квадрату на обывателя...». Далее говорится о любви Аблеухова-старшего к «государственной планиметрии»^[236].

* * *

Как объяснить увлечение сенатора геометрией? Напрашиваются два простых ответа, которые могут показаться исчерпывающими. Одним из главных прототипов Аполлона Аполлоновича был отец Белого, математик Н. В. Бугаев. Белый воспользовался некоторыми чертами его характера, подробностями биографии и бытовыми привычками. По связи с профессией отца могла возникнуть и тема геометрии. Кроме того, сравнение политиков с математиками и геометрами использовалось в полемике с политическими противниками как удобный риторический прием, подчеркивающий, что те стремятся подчинить общественную жизнь абстрактным схемам. Так, Ипполит Тэн в сочинении «Происхождение современной Франции» (1876–1894), которое несколько раз, целиком и частями, издавалось по-русски после революции 1905 года^[237],

противопоставляет здравомыслящему «государственному мужу» якобинца: «Его принцип это геометрическая аксиома в политике, заключающая в самой себе доказательства своей непогрешимости, ибо подобно аксиомам элементарной геометрии принцип этот состоит из сочетания нескольких простых мыслей и его очевидность сразу импонирует уму, привыкшему к логическому мышлению»^[238]. У Белого геометрия служит атрибутом консервативного сенатора. Однако можно было бы сказать, что и здесь появление геометрии подчинено той же логике: перед нами сатирическое изображение бюрократа, утратившего связь с действительностью^[239].

* * *

Оба объяснения верны: комментируя образ сенатора, мы должны помнить и о профессии отца Белого, и о том, что мотив математики появляется в полемике с политическими противниками как знак непригодности последних к государственным делам. Однако подобный комментарий не является ни исчерпывающим, ни указывающим на существенное значение этого образа. Попробуем предложить другое толкование, ответив на вопрос: почему математик Бугаев в романе превратился в консервативного сенатора? Для этого необходимо в самых общих чертах реконструировать политическую идеологию московского математического общества. Комментарий к роману требует предварительного обращения к жанру истории идей.

* * *

Из статьи «Бугаев», написанной для первого издания Большой советской энциклопедии известным математиком В. Ф. Каганом (читатели Мандельштама помнят его по «Четвертой прозе»), мы узнаем следующее: отец Белого «вместе со своими учениками, из которых наиболее активным был проф. П. А. Некрасов, создал в Москве целую философскую школу, ярко метафизического направления, имевшую большое влияние не только в математических, но и в более широких кругах московских ученых. Эти философские воззрения нек<ото>рыми представителями „школы“ приводились в связь и с политическими взглядами ярко реакционного свойства»^[240].

Обращает на себя внимание то, что в энциклопедической статье, посвященной математике, упоминается о политике. Даже марксистские энциклопедии обычно ничего не сообщают о политических взглядах математиков. Появление в статье Кагана слов о «ярко реакционном свойстве» политических воззрений «школы» Бугаева заставляет предположить, что за превращением математика в консервативного сенатора стоит не прихоть фантазии, но неизвестные нам обстоятельства.

* * *

Само название «Московская философско-математическая школа» хорошо знакомо исследователям русской культуры начала XX века. Гораздо хуже мы знаем о том, что скрывалось за этим названием. Специалисты по истории математики много занимались работами московских математиков. Однако особенность «школы» заключается в том, что ее деятельность неотделима от истории идеологии (отсюда упоминание о политике в статье Кагана). Идеология «школы» почти не изучена, что отчасти объясняет сложившийся образ «школы», не определенный по существу (ни одного тщательного разбора ее философии нет), но отчетливо положительный^[241]. Кроме того, в советское время московские математики были жертвами гонений со стороны властей^[242]. Флоренский и Егоров погибли, Лузину чудом удалось спастись. Гонения сопровождалась идеологической травлей. Московским математикам предъявляли обвинения в мракобесии и черносотенстве. В таких случаях сложно удержаться от простой реконструкции от противного: вновь формулируемые оценки определяются в конечном счете позицией враждебной стороны. Все это привело к тому, что название «Московская философско-математическая школа» связано (когда речь идет не об истории математики, а об идеологии) не столько с определенными представлениями о философских взглядах и идеологической позиции, сколько с крайне привлекательным образом духовного расцвета — привлекательным, расплывчатым и обманчивым^[243].

* * *

Как известно, название «Московская философско-математическая школа» появилось благодаря книге П. А. Некрасова «Московская

философско-математическая школа и ее основатели» (1904). В отличие от Московского математического общества, это название не имело официального статуса. Состав «школы» не вполне ясен (так, можно усомниться в том, что Бугаев, которого Некрасов считает одним из основателей «школы» подозревал о своей принадлежности к ней). Вероятно, следует говорить скорее об определенной идеологической (в широком, а не только политическом смысле) тенденции, начатой Бугаевым и доведенной до абсурда Некрасовым.

В основе мировоззрения «школы» лежала мысль о доминирующей роли математики в системе наук и о необходимости ее использования в государственном управлении. «Так думал уже Пифагор: математика в основе всего». Цитата взята из статьи о системе французского образования, помещенной в современном учебнике французского языка, и едва ли обращает на себя внимание, представляя вариацию расхожей формулировки. Требуется некоторое усилие, чтобы заметить эту идею в других исторических контекстах, наделявших ее значениями, которые для нас потеряны.

* * *

В архиве Бугаева сохранился сделанный им конспект знаменитой книги Монтюкла «История математики» (в издании 1799–1802 гг.). Бугаев подробно записывает то, что многие математики пропустили бы как не имеющее прямого отношения к математике:

Montucla нах<одит> связь между нравственною чистотою и склонностию к мат<ематическим> наукам. «Я не нахожу в ней софиста **Протагора**, развр<атника> **Аристиппа** и эпикурейца **Zenon'a**». В числе математиков он насчитывает **Thales'a**, **Пифагора**, **Ксенократа**, нач<альника?> перипатетиков Аристотеля, Платона, к<ото>рый гов<орил>, что он «géométrise continuellement». И дальше: «**Платон** прямо сказал, что способные хорошо считать, способны ко всем наукам и искусствам», а **Hippocrate** сов<етовал> своему сыну Thessale'y заниматься ею для пользы медицины... Математиками были **Boëce**, **Cassiodore**, **Gerbert (nana)**, **Альберт Великий**, **Alcuin**, **Pascal**. — **Malebranche** предпол<агал> для философии геометрический способ изложения^[244].

Во времена Бугаева такого рода сведения, как правило, не интересовали профессиональных математиков^[245]. Если для сравнения мы откроем статью д'Аламбера «Геометр» в «Энциклопедии» (в томе, вышедшем за год до «Истории математики» Монтюкла), то найдем похожие рассуждения. Утвердившаяся в XVII веке тенденция придавать математике значения, выходящие за рамки самой математики, видеть в ней основу образования, средство, благотворно влияющее на нравственность и общественную жизнь, то есть наделять математику идеологическими функциями, сохраняла силу и в XVIII веке. Так, изучение геометрии, согласно д'Аламберу, предшествует просвещению: «Возможно, это единственное средство, чтобы постепенно стряхнуть ярмо угнетения и глубокого невежества, под которым стонут некоторые страны Европы» (C'est peut-être le seul moyen de faire secouer peu-à-peu à certaines contrées de l'Europe, le joug de l'oppression et de l'ignorance profonde sous laquelle elles gémissent)^[246]. В данном случае математика идеологически маркирована, то есть воспринимается не только сама по себе, как определенная научная область, но и в связи с идеями о моральном и политическом совершенствовании общества^[247].

К середине XIX века математиков, которые бы проявляли интерес к универсальному значению своей дисциплины (что обычно и влечет за собой ее включение в ту или иную идеологическую программу), почти не осталось^[248]. Однако мысль о том, что математика лежит в основе всех наук и способна благотворно влиять на общество, постоянно встречалась в историях математики.

Как самостоятельная дисциплина история математики возникает прежде всего благодаря цитированному труду Монтюкла^[249]. Скорее всего, Бугаев читал его в молодости^[250], так что и для него эта работа стала введением в историю математики, которой он сильно интересовался. Большой раздел его библиотеки состоял из книг по истории математики и точных наук^[251].

От современных Бугаеву математиков идеи универсальной математики были далеки. Зато в книгах по истории математики они нередко излагались уже в самых первых главах, так как «отец математики» Пифагор был также и зачинателем традиции универсальной математики. Говоря о пифагорействе отца, Белый ссылался на его занятия теорией чисел^[252]. Однако в варианте Бугаева они были тесно связаны с универсальной математикой. Изобретенная им «аритмология», скептически упомянутая

Каганом^[253], стремилась распространить математику на предметы, которые обычно не рассматривались с математической точки зрения. «Пифагорейство» Бугаева, учитывая его увлечение историей математики, едва ли не включало в себя память о традиции универсальной математики, интерес к которой он оживил в среде московских математиков, опираясь на книжные источники.

В качестве косвенного свидетельства взглядов Бугаева на роль математики можно, как кажется, рассматривать каталог его библиотеки. Он был составлен в начале 1880-х годов. Бугаеву оставалось около двадцати лет собирать библиотеку, и, разумеется, позднее она была гораздо больше, чем 1611 книг, которые мы здесь находим^[254]. Однако состав рубрик едва ли существенно изменился. В каталоге 28 разделов. Бросается в глаза (так как интерес к Бугаеву в данном случае обусловлен интересом к его сыну) количество книг в разделе «Изящная литература» и его положение: он самый последний, и в нем всего семь книг (меньше, чем в любом другом)^[255]. После точных наук самое заметное место в каталоге занимает философия^[256]. Есть разделы естествознания и медицины, историко-филологических наук и искусства, права и проч. Раздел философии делится на множество подразделов, среди которых, помимо ожидаемых психологии, социологии или этики с эстетикой, находим космологию и теологию^[257].

Перед нами универсальная библиотека, собранная математиком, который проявлял очевидный интерес к традиции универсальной математики^[258]. Едва ли, собирая ее, он забывал об этом, превращаясь в обычного «всеядного» читателя. Учитывая все сказанное выше, мы вправе предположить, что перед нами библиотека математика, считавшего, что все ее разделы имеют отношение к его дисциплине.

Заметим, что интерес Бугаева к художественной литературе, по-видимому, соответствовал последнему месту в каталоге. Нечто подобное повторится у его сына, ставшего писателем. В списках прочитанных им книг преобладает философия, беллетристики же совсем немного^[259]. Просматривая каталог библиотеки Бугаева, мы лучше понимаем, почему комментарий к произведениям Белого требует обращения не только и не столько к литературным источникам. Писатель вырос в этой библиотеке. Свое стремление к универсальному мировоззрению он уже не связывал с математикой. Однако это стремление невозможно объяснить, ссылаясь лишь на общие тенденции эпохи. Необходимо учитывать интерес его отца к универсальной математике, след которой мы обнаруживаем и в каталоге его библиотеки.

Вторая тема, которой необходимо коснуться, говоря о Бугаеве и Московском математическом обществе, логически не связана с идеей универсальной математики. Нет также прямых свидетельств, что Бугаев проводил эту связь. Однако в трудах его ученика Некрасова она заняла исключительно важное место. Речь идет об антисемитизме, свойственном Бугаеву и превратившемся у Некрасова — каким бы странным это сейчас ни казалось — в один из существеннейших компонентов его представлений об универсальной математике.

Сперва мы рассмотрим материалы, касающиеся антисемитизма Бугаева.

* * *

Друг Белого Сергей Соловьев в своих воспоминаниях пишет: «Жиды были „идефикс“ Бугаева. Он всегда имел при себе записную книжку, куда вносил возмутительные факты из жизни Израиля...»^[260]. Эта записная книжка не сохранилась. Однако сохранился ряд других свидетельств, на которых мы остановимся.

* * *

В небольшой тетради, куда Бугаев заносил сведения самого разного характера, читаем: «Мендельсон, Рашель, Спиноза, жиды». Контекст записи не связан с национальным или расовым вопросом. Перед нами тетрадка, датируемая началом 1860-х годов, куда Бугаев записывал все, что так или иначе поразило его воображение, без какой бы то ни было внутренней связи между отмечаемыми фактами и событиями^[261]. Так что из нее мы лишь узнаем о том, что еврейский вопрос (в антисемитском ключе) занимал его уже в молодости.

Следующий документ относится к тому времени, когда Бугаев был президентом Московского математического общества. Это адресованное ему письмо П. А. Некрасова от 11 мая 1894 года. В нем упоминается о том, что математическое общество благодарило великого князя Сергея Александровича за то, что тот оказывал «внимание к нуждам общества»^[262]. В чем состояло это внимание, неясно.

Великий князь Сергей Александрович — один из самых известных

русских националистов. В 1891 году (тогда же, когда Бугаев стал президентом Московского математического общества) великий князь был назначен на пост московского генерал-губернатора. На этом посту он оказывал поддержку ученым. Однако его благорасположение к математическому обществу могло объясняться не только стремлением способствовать развитию науки, но и близостью идеологической позиции Бугаева. Последний был также националист и патриот^[263]. Одно из замечательных последствий его патриотизма — тот факт, что в XX веке знание русского языка было довольно широко распространено среди математиков всего мира. Бугаев настоял на том, чтобы «Математический сборник» был русскоязычным^[264].

Однако этим сходство политических позиций Бугаева и великого князя Сергея Александровича не исчерпывалось.

Едва заняв пост генерал-губернатора, великий князь организовал массовое выселение евреев из Москвы. Его национализм и монархизм были теснейшим образом связаны с антисемитизмом, ставшим, особенно после убийства Александра II, в котором, по усиленно распространявшимся слухам, были виновны евреи^[265], почти неотъемлемой частью правой идеологии. Евреи в этом контексте — главные враги монархии и порядка.

Антисемитизм Бугаева необходимо рассматривать в том же ключе. В его архиве сохранился список студентов, принимавших участие в студенческих волнениях 1901 года. Рядом с некоторыми фамилиями Бугаев пишет: «иудей», что, очевидно, указывало на зачинщиков^[266]. Перед нами след той же идеи, что легла в основу романа «Петербург», написанного его сыном чуть более 10 лет спустя: социальные беспорядки и революции устраиваются евреями.

В этой связи обращает на себя внимание краткое упоминание великого князя Сергея Александровича в воспоминаниях Белого. Изображая отца либералом, Белый пишет о его презрении к Николаю II («мальчишка») и великому князю Сергею Александровичу («педераст»)^[267]. Вполне возможно, что Бугаев говорил нечто подобное. Однако противником монархии он не был. Политическая позиция великого князя в общих чертах совпадала с его собственной. Читая приглашение на вечер к великому князю, посланное Бугаеву^[268], сложно удержаться от предположения, что перед нами не просто официальный документ, хранящий память о старинных обычаях и рутинной вежливости, но след содержательного общения. Впоследствии ученик Бугаева Некрасов посвятит памяти

великого князя книгу^[269].

В конце 20-х годов слова Кагана о реакционных взглядах «школы» Бугаева могли вызывать в памяти некоторые подкреплявшие их факты. Среди них — связь «школы» с великим князем. Не исключено, что презрительный отзыв отца о великом князе в мемуарах Белого должен был создать впечатление, что эти факты вымышлены^[270].

* * *

В цитированной выше статье В. Каган называет П. А. Некрасова (1853–1924) «самым активным учеником» Бугаева^[271]. Именно он сменил Бугаева на посту президента Московского математического общества (1903–1905). По утверждению историков, Некрасов был крупным математиком^[272]. Кроме того, он был видным чиновником: с 1893 по 1898 год занимал пост ректора Московского университета, с 1898 по 1905-й — попечителя Московского учебного округа, затем был переведен в Петербург, в Министерство народного просвещения. Все это заставляет отнести к его теориям с большим вниманием. Они не вызывали бы такого удивления, если бы их автором был «естественный мыслитель» в духе Хармса, безвестный теоретик, чьи странные идеи развиваются вне какой бы то ни было практической деятельности и без особых последствий. В данном случае мы имеем дело с чиновником, обладавшим известным влиянием. Даже если ему не удавалось достичь своих целей, предпринимаемые попытки сопровождались потоками печатной продукции (иногда под грифом приложений к циркулярам по Московскому учебному округу)^[273].

* * *

Некрасов подхватил интерес Бугаева к универсальной математике. Однако то, что у Бугаева было лишь намечено (и потому не бросалось в глаза как нечто противоречащее здравому смыслу), Некрасов развивает, доводя до абсурда. Монтюкла в «Истории математики» упоминает о тех, кто «в своем прославлении пользы [математики] дошел до смешного». Первый пример тому «подали пифагорейцы, находившие повсюду сходства [allusions] с [геометрическими] фигурами и числами; однако некоторые

современные авторы придали этим пустым бредням такое значение [tellement enchéri ces visions creuses], что нет ни одного пифагорейца, который не уступил бы им»^[274].

О Некрасове можно сказать почти то же самое, и с тем большим основанием, что он, по-видимому, сознательно ориентировался на пифагорейскую традицию (или на свое представление о ней). Став после смерти Бугаева президентом Московского математического общества, он опубликовал книгу «Московская философско-математическая школа и ее основатели» (1904). Это своего рода манифест Московского математического общества. Его неофициальное переименование («философско-математическая школа»), а также частое использование другого названия — «союз» сопровождаются отсылками к древней науке и Пифагору. Едва ли «союз» возникает здесь без связи с пифагорейским союзом (тем более что Бугаева Некрасов иногда называет в одном ряду с Пифагором)^[275]. Московские математики должны возродить «древние принципы точного познания», заложенные пифагорейцами^[276].

Аналогия московских математиков и пифагорейцев не была, на наш взгляд, поверхностной и опиравшейся на отдельные незначительные сходства (например, занятия Бугаева теорией чисел). Она понималась глубже и последовательнее, чем может показаться, если не заглянуть в литературу о пифагорействе, известную во времена Некрасова.

Вкратце представления о пифагорействе сводились к следующим (мы выделим то, что имело значение для Некрасова): 1). Пифагор был убежден в том, что «все есть число»^[277]; 2). он считал математику необходимой основой философии и всех наук, что нашло отражение в программе его школы (заметим, что и «школа» в новом названии Московского математического общества также могла связываться в сознании Некрасова с пифагорейством); 3). теология для пифагорейцев была одной из главных областей приложения математики; 4). у пифагорейцев было политическое учение, опиравшееся на математику; 5). пифагорейцы активно участвовали в политике; будучи консерваторами, они боролись против демократии; 6). философия пифагорейцев была глубоко национальной^[278].

Книга «Московская философско-математическая школа и ее основатели» представляет собой программное выступление, где формулируются задачи математического общества. Она поражает своей путаностью и фантастичностью. Мы находим здесь, помимо математики, рассуждения на темы социологии, богословия, педагогики, философии. Одна из идей, позволявших с такой легкостью братья за такое обилие

предметов, была, как кажется, именно идея о возрождении пифагорейства в рамках Московского математического общества. Московские математики убеждены в том, что «все есть число»^[279]; вслед за Бугаевым они заняты философией — отсюда название книги и множество страниц, так или иначе связанных с философией. Богословие — одна из областей, которая живо интересует Некрасова^[280]. Значительное место отведено политической теории^[281]. Некрасов рассуждает об «истинно-рациональном государстве»^[282], представляющем собой вариацию платоновского государства (также восходящего к пифагорейцам). В отличие от Платона, Некрасов как русский консерватор — монархист, так что во главе его государства — не философы, но монарх, опирающийся на власть «точного положительного политического познания»^[283], которая, как следует из контекста, находится в руках математиков или математически образованных философов. Эта власть является «органом познания политических вещей посредством чистого политического сознания (политического созерцания). [...] Она есть созерцающий и научно оценивающий „глаз“ Государя...»^[284] Именно она помогает созданию «гармоничного государства».

О «гармонии» Некрасов говорит до навязчивости часто — скорее всего, в рамках сознательного продолжения пифагорейской традиции, для которой «мировая гармония» играла важную роль.

О непосредственном участии Некрасова в политической жизни мы скажем ниже. Здесь лишь заметим, что в книге «Московская философско-математическая школа и ее основатели» позиция автора недвусмысленно выражена уже в одобрительных ссылках на правые монархические издания («Новое время», «Мирный труд»). Открывает книгу (которая выросла из речи памяти математика и посвящена математическому обществу) патриотическое вступление, отсылающее к Русско-японской войне: «В то время, как вся Россия возбуждена событиями грозной войны и войска наши проливают свою драгоценную кровь, защищая на поле брани честь и достояние свой родины, — в это поглощенное интересами войны время Московскому Математическому Обществу пришлось созвать почитателей скончавшегося в мае Николая Васильевича Бугаева, чтобы почтить его как героя мира и мирного труда»^[285].

Таким образом, перед нами не просто манифест математического общества, в котором речь идет о необходимости возродить традицию универсальной математики. Некрасов как президент и идеолог математического общества подчеркивает активность общественной

позиции, занятой московскими математиками. По-видимому, это лишний раз указывало на то, что перед нами — возрождение универсальной математики в пифагорейском духе: Некрасов проявляет истинный патриотизм, приличествующий настоящему пифагорейцу.

Далее необходимо остановиться на упоминавшейся в связи с Бугаевым теме антисемитизма. Ее удобнее рассмотреть, обратившись к другой книге Некрасова, второму изданию «Теории вероятностей» (1912).

* * *

Согласно историкам математики, Некрасов сделал ряд важных открытий именно в области теории вероятностей^[286]. Первое издание его книги «Теория вероятностей» вышло в 1896 году. Это математическая работа, в которой может разобраться только специалист по математике. Иначе дело обстоит со вторым изданием. Оно примерно вдвое больше и представляет собой поразительный документ по истории идеологии.

Книга открывается предисловием, напоминающим по стилю и тематике книгу «Московское философско-математическое общество и ее основатели». Здесь в таком же беспорядке упоминаются всевозможные предметы и авторы: математики, философы, писатели. Задача Некрасова — в очередной раз подчеркнуть универсальное значение математики, и прежде всего теории вероятностей, ставшей, по утверждению автора, «точной основной наукою, зацепляющею [sic!] в своем априорном и апостериорном суждении и в программах опыта и отчета все вообще области не только рационального знания, но и сомнения, гадания и уверенности или иррационального знания»^[287].

Переделана и сама книга. В ней появились новые главы. Некоторые из них, странные сами по себе, кажутся особенно удивительными в книге по математике, опубликованной в начале XX века. Чего-то подобного мы могли бы ожидать у Кеплера или Мерсенна. В сочинении чиновника Министерства народного просвещения, изданном в 1912 году, параграф под названием «Виды взаимных притяжений и отталкиваний в исторической динамике и системы распорядка (гармонии). Нравственный миропорядок. Соотношение сознаний» обращает на себя внимание. Вот его начало: «Порядок, гармония, тройное соответствие: в познаваемом, в познающем и в слове, представляет для сознания величайшую ценность, противопоставляемую Хаосу и Ночи»^[288].

Что бы все это ни означало — для того чтобы описать представления Некрасова, понадобилась бы книга, — ясно, что одна из его задач состоит в том, чтобы наглядно продемонстрировать, что математика не чистая наука, занятая исследованием специальных проблем, но наука универсальная, имеющая отношение решительно ко всему. Так что вполне логично (в рамках этой странной логики), что математика оказывается и мощным идеологическим оружием.

На предпоследней странице, в главе о бюджете и кредитах, читаем (не переставая изумляться языку, на котором изъяснялся этот национально мыслящий пифагореец): «Инженеры юридических знаний должны постулировать и шлюзировать „гидродинамическую“ машину государственного и национального кредита, так чтобы она лила работающую и награждающую финансовую воду именно на нашу сторону, а не на мельницу заграничных Ротшильдов»^[289]. На самой последней странице автор призывает к патриотической борьбе «с мировым Спрутом, символической гидрой, которую изображают в нашем государственном гербе поверженною у подножия св. Георгия Победоносца»^[290]. То же изображение, как известно, было и на значке Союза русского народа. Красноречивые антисемитские пассажи обнаруживаем и в самом начале. Вот один из самых выразительных (приводим его целиком, вместе с предыдущей фразой об «облаках» валюты; понять ее нам не удалось, но язык Некрасова таков, что удержаться от цитаты невозможно):

...в территории промышленного трудящегося государства колебательно, вибрационно движется огромная как бы атмосфера номинальной финансовой валюты, колеблющаяся по ее значению в зависимости от курсов доверия, которая более или менее сгущенными облаками собирается над городами, промышленными центрами и прочими творчески мыслящими поселениями. Капли чистого дохода то падают из копилки из каждого иносказательного облака [sic!], как дождь и осадки из обыкновенных облаков, то втягиваются в эту искусственную атмосферу как бы испарением. В эту атмосферу именуемой (номинальной) жидкости, валюты, иносказательной «воды», внедрились условия игры случайности и мирская ложь; валюту атмосферы истощают разные грюндеры-вурдалаки, кочующие, блуждающие ведуны и ведьмы, народные лже-адвокаты, жадные до крови лярвы, но наяву, а не в оккультном гипнозе и не в вальпургиевой ночи. [...] хорошая разведочная государственная и

земско-общественная финансовая статистика может тут найти «законы мирской человеческой лжи» [...]. Тут скрыто содержится возможность освобождения людей от власти мертвой мировой души, именно мирового золотого тельца^[291].

Теория вероятностей в приложении к экономике помогает раскрыть козни коварных врагов. Поскольку их власть опирается главным образом именно на экономические махинации, теория вероятностей приобретает значение мощного оружия против страшной угрозы.

* * *

Тот факт, что второе издание вышло в 1912 году, нельзя рассматривать как простую случайность. В книге, подготовленной Некрасовым, сообщалось о том, что в 1812 году Лаплас опубликовал «Аналитическую теорию вероятностей» и послал ее в дар Наполеону, когда тот уже был в России^[292]. Лаплас также полагал, что знание теории вероятностей может быть полезно всем, включая государственных деятелей (при этом его рассуждения такого рода никогда, насколько нам известно, не выходили за рамки здравого смысла).

Однако стремление превратить теорию вероятностей в оружие против «мирового спрута», выраженное Некрасовым во втором издании своего труда, свидетельствует о том, что оно было подготовлено не только для того, чтобы почтить память Лапласа^[293]. Перед нами один из ответов крайне правых на события 1911 года.

Вкратце напомним об этих событиях, опираясь на документы правых партий, опубликованные Ю. И. Кирьяновым^[294].

Для крайне правых год открывается празднованием пятидесятилетия отмены крепостного права^[295]. Они отмечают его с тем большей пышностью, что менее чем через две недели следует тридцатилетняя годовщина гибели Александра II. «Вдохновенные ораторы», вроде Н. Е. Маркова 2-го, говорят (в «ярких, сильных, выпуклых» речах), что поработившие русский народ евреи вероломно убили царя-освободителя^[296].

Март: убийство Ющинского; вскоре начнется дело Бейлиса.

Сентябрь: убийство Столыпина евреем Д. Г. Богровым. Подобно Азефу, Богров работал в Охранном отделении. У крайне правых

складывается впечатление, что Россия в руках евреев. Вот характерные слова А. И. Соболевского:

Департамент полиции наполнен евреями и служит, кажется, много больше евреям, чем русским.

Недавняя смерть Столыпина, устроенная этим Департаментом, показывает его силу. Бедный Столыпин едва ли не участвовал в подготовке, не зная, конечно, кто будет жертвой^[297].

Ожидается повторение 1905 года: «темные силы» перешли в наступление. Подобные настроения необходимо учитывать, комментируя «Петербург», начатый после убийства Столыпина и описывающий события 1905-го. В это время 1905 год переживался как нечто повторяющееся вновь^[298].

* * *

Некрасов принимал участие в работе V Всероссийского съезда Союза русских людей, проходившего одновременно с IV Всероссийским съездом Союза русского народа в мае 1912 года в Петербурге. Сражаясь на протяжении многих лет с русским языком, — приведенные выше примеры, лишь очень скромная часть стилистических находок Некрасова — последний выступил с предложением создать Ломоносовское общество, в задачи которого входила бы и защита родного языка. Предусмотрительный оратор обращал внимание на опасность, грозящую будущему обществу со стороны евреев: те непременно пожелают «забрать его в свои руки»^[299]. Съезд одобрил предложение Некрасова и, по инициативе Н. Е. Маркова 2-го, выразил благодарность за труды^[300]. Этот документ свидетельствует о том, что Некрасов принимал участие в деятельности крайне правых.

Характерно, что он поддерживал дружеские отношения с бароном М. Ф. Таубе. Они обменивались хвалебными рецензиями^[301] и вместе участвовали в работе упомянутого съезда. Некрасов называет Таубе учеником Бугаева^[302]. Нам неизвестно, в самом ли деле тот был его учеником или же речь идет о близости их взглядов. Во всяком случае, Таубе написал книгу «Московская философско-математическая школа, основанная проф. Бугаевым, и славянофильство Хомякова» (Харьков,

1908). Он пытался вернуться к славянофильству, вооружившись математикой, и заполнял страницы своих сочинений загадочными схемами и таблицами. В предисловии к «Теории вероятностей» Некрасов ссылается на Таубе едва ли не чаще, чем на кого бы то ни было другого. Тем не менее в истории математики имя Таубе не сохранилось. Зато он запомнился как один из активнейших деятелей Союза русского народа и автор стихотворения «Черносотенец».

Учитывая все сказанное, мы должны рассматривать второе издание «Теории вероятностей» как реакцию на события 1911 года. Главная задача книги состояла в том, чтобы служить оружием против наступающих «темных сил».

* * *

Просматривая работы Некрасова, а также его единомышленника В. Г. Алексеева, другого члена Московского математического общества, работавшего в начале века в Юрьеве, мы находим непривычные для нас представления о математике как идеологической дисциплине.

Книга Алексеева «Герbart, Штрюмпель и их педагогические системы» (1907) открывается эпиграфом из Герbartа: «Действительной завершительницей воспитания служит философия, но предотвратить опасности философии есть обязанность математики»^[303]. В политическом контексте, близком к 1905 году, эти слова воспринимались как рецепт борьбы со смутой. Математика оказывалась на службе у охранительной идеологии. Этот вопрос требует специального исторического исследования. Здесь достаточно заметить, что Некрасов именно поэтому стремился ввести курс теории вероятностей в программу средней школы^[304]. Математика, и в частности теория вероятностей, должна была оградить учеников от вредного материализма (математика приближала к божественной мудрости); она воспитывала законопослушных граждан (математические правила служили примером божественных законов, которые были прообразом для государственных законов). Сравнение Бугаева со славянофилами (для которого можно было найти основание в националистических настроениях Бугаева) едва ли не наводило на мысль, что математика способна воспитывать русских патриотов.

* * *

После всего сказанного мы лучше понимаем, что стояло за превращением математика Бугаева в консервативного сенатора Аполлона Аполлоновича Аблеухова. Одна из составляющих этого образа — пародия на политические теории «школы» Бугаева, упомянутой Каганом. Ее самым активным идеологом был Некрасов. Белый в романе «Московский чудак» и в воспоминаниях говорит о скептическом отношении своего отца к Некрасову. Последний был, помимо прочего, очевидный карьерист, что редко внушает симпатию. Однако вряд ли Белый, с его напряженным интересом к отцу, не заглядывал в книги Некрасова, который часто о нем писал. Стиль мечтаний сенатора до некоторой степени похож на стиль Некрасова^[305]. Пифагорейство, которое тот попытался оживить, отталкиваясь от интересов Бугаева (в том числе и от интереса к Пифагору), включало в себя теорию «истинно рационального государства», государства «гармонического типа». Едва ли, называя своего героя «Аполлоном», Белый не помнил о том, что тот был главным богом пифагорейцев^[306]. Сочетание «Аполлона» с «Аблеуховым», вызывавшим в начале 1910-х годов в памяти фамилию одного из вождей союза Михаила Архангела^[307], кратко описывало — разумеется, этим значение имени сенатора не исчерпывалось — идеологию московских математиков: черносотенное пифагорейство.

* * *

В романе, где центральное значение имеет тема провокации, геометрические размышления сенатора приобретают двойной смысл. Во-первых, это пародия на московских пифагорейцев. Во-вторых, — деталь, напоминающая о подлинной природе сенатора, который является Николаю Аполлоновичу во сне в образе старого туранца, врага арийского мира. Перед нами консерватор, истинная задача которого состоит в разрушении государства.

Пифагорейский союз служил одной из главных моделей для масонства. Именно поэтому рассуждения о гармонии стали общим местом масонских сочинений. С этим же тесно связано значение геометрии, и отчасти Египта, в масонской символической системе. Белый едва ли не потому наделил своего героя именем бога пифагорейцев, «гармонической простотой» вкусов^[308], страстью к геометрии и сходством с египтянином^[309], что все эти атрибуты, напоминая о московских математиках с их консервативными

политическими теориями, принадлежали также к опаснейшим разрушителям, которых Белый продолжал бояться до конца жизни. Любовь сенатора к геометрии обнаруживала в нем (намекая и на московских математиков) единомышленника масонов.

* * *

Тема, к которой привел в данном случае комментарий к «Петербургу», выходит за рамки исследований творчества Белого. Идеологию «московской философско-математической школы» необходимо детально описать: и как странную часть интеллектуальной истории начала XX века, и как идиосинкратическую вариацию идеи универсальной математики, неожиданно ожившей в рамках русской охранительной идеологии.

Илона Светликова

Избранная библиография

Demidov S. S., Ford Ch. E. On the Road to a Unified World View: Priest Pavel Florensky — Theologian, Philosopher and Scientist // Koetsier T., Bergmans L. (eds.). Mathematics and the Divine: A Historical Study. Amsterdam etc.: Elsevier, 2005. P. 595–612.

Graham L. R., Kantor J.-M. Naming Infinity: a true story of religious mysticism and mathematical creativity. Cambridge (Mass.): Belknap Press of Harvard University Press, 2009.

Hagemeister M. Pavel Florenskij und der Ritualmordvorwurf // Appendix. Materialien zu Pavel Florenskij. hrsgb. von M. Hagemeister und T. Metelka Berlin und Zepernick: Kontexteverlag, 2001. S. 59–74.

Poliakov L. Histoire de l'antisémitisme. 2. L'âge de la science. P.: Calmann-Lévy, 1991.

Sverdlov N. M. Montucla's Legacy: the history of the exact sciences // Journal of the History of Ideas. Vol. 54. № 2. 1993. P. 299–328.

Андрей Белый. На рубеже двух столетий. М.: Художественная литература, 1989.

Андрей Белый. Петербург. СПб.: Наука, 2004.

Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка / Публ., вступ. ст. и

коммент. А. В. Лаврова и Дж. Малмстада. СПб.: Atheneum — Феникс, 1998.

Бугаев Н. В. Математика и научно-философское мирозерцание. М., 1898.

Бугаев Н. В. Математика как орудие научное и педагогическое. М., 1869.

«Дело академика Н. Н. Лузина». СПб., 1999.

Демидов С. С., Тихомиров В. М., Токарева Т. А. История Московского математического общества: <http://mms.math-net.ru/history.php>.

Демидов С. С., Токарева Т. А. Московское математическое общество: фрагменты истории // Историко-математические исследования. 2-я серия. М., 2003. Вып. 8 (43). С. 27–49.

Каган В. Бугаев // Большая советская энциклопедия / Гл. ред. О. Ю. Шмидт. Т. 7: Больница — Буковина. М.: Акц. о-во «Советская энциклопедия», 1927. С. 770.

Некрасов П. А. Московская философско-математическая школа и ее основатели // Математический сборник. Т. 25 (1). М., 1904.

Некрасов П. А. Теория вероятностей. 2-е изд. СПб., 1912.

Некрасов П. А., Лахтин Л. К., Лопатин Л. М., Минин А. П. Николай Васильевич Бугаев (Речи, произнесенные в заседании Московского математического общества 16 марта 1904 года). М., 1905.

Переписка и другие документы правых (1911–1913 гг.) / Публ. Ю. И. Кирьянова // Вопросы истории. 1999. № 10. С. 94–118.

Прасолов М. А. «Цифра получает особую силу» (социальная утопия московской философско-математической школы) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2007. Т. X. № 1. С. 38–48.

Соловьев С. М. Воспоминания. М., 2003.

Токарева Т. А. История математики в России: рождение дисциплины // Историко-математические исследования. Вторая серия. Вып. 9 (44). М.: Янус-К, 2005. С. 209–237.

Тэн И. Происхождение современной Франции: В 5 т. СПб., 1907.

Уланова А. В. Архивный фонд Николая Васильевича Бугаева в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова // Рукописи. Редкие издания. Архивы: Из фондов отдела редких книг и рукописей (к 60-летию образования Отдела). М.: Водолей Publishers, 2008. С. 48–56.

Хагемайстер М. Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 г. М., 2004. С. 86—107.

Чуриков М. В., Шейнин О. Б. Переписка П. А. Некрасова и

К. А. Андреева // Там же. СПб., 1994. Вып. 35. С. 124–147.

Шейнин О. Б. Публикации А. А. Маркова в газете «День» за 1914–1915 гг. // Историко-математические исследования. М., 1993. Вып. 34. С. 194–209.

Юшкевич А. П. История математики в России до 1917 года. М.: Наука, 1968.

О языке кино с точки зрения литературы Казус Бориса Эйхенбаума

Во второй половине 1920-х годов кинематограф сделался третьим полем формалистского теоретизирования вслед за футуристической живописью в конце 1910-х и литературным авангардом в первой половине 1920-х годов^[310]. Формалисты в первую очередь подчинялись логике эволюционного развития, которую приписывали своим объектам, в свете чего кино закономерно попало в круг их теоретических интересов. «Важнейшее из искусств», весьма случайно и в основном полемически ставшее таковым при новой власти^[311], реализовало на практике синтез пространственного образа и временного сюжета. Этот синтез не мог не стать вызовом для становящейся эволюционной теории, на основе которой формалисты собирались писать свою новую историю литературы^[312].

Свою роль играл и зрительский интерес. Известно, что более дисциплинированные и догматичные слушатели семинаров Бориса Эйхенбаума и Юрия Тынянова в Зубовском институте (за вычетом «младоформалистов» первого поколения — Лидии Гинзбург, Бориса Бухштаба, Николая Коварского, Вениамина Каверина) не разделяли «несерьезных» увлечений учителей^[313]. Завершая свои первые тезисы, посвященные кинематографу, Тынянов писал в самом конце 1923 года: «Мы — абстрактные люди. Каждый день распластывает нас на 10 деятельностей. Поэтому мы ходим в кино»^[314]. Здесь Тынянов по темноте и сжатости лишь слегка отстает от Виктора Шкловского, чья отрывистая манера письма не раз становилась объектом пародий. Тынянов имеет в виду, что кинозритель — это человек, живущий в другом темпе, нежели привычный читатель, человек отчужденный и рассеянный по разным видам деятельности. Это в том числе и новый гуманитарий — много и зачастую без удовольствия работающий, вынужденный делать несколько дел одновременно с разной степенью мотивированности. Автоматизация, с которой так яростно боролся Шкловский при помощи «остранения», продолжала свое победное шествие, но кинематограф, в отличие от литературы, не пытался с ней бороться. Он ее использовал, внешне упрощая материал и делая его более информативным. Наряду с указанной синтетичностью эта способность не могла не привлекать формалистов.

Для них кино работает и как знак причастности современности, и как

ближайший аналог литературы в плане сюжетного построения и нарративных законов. Как раз образный, или иконический, строй кинематографа был не слишком близок формалистам вследствие своей миметической природы. Концептуально близкая формалистам абстрактная живопись находила в кинематографе лишь редкие и случайные соответствия, не выходявшие за рамки чистого эксперимента. «Диагональная симфония» Викинга Эггелинга или «Механический балет» Фернана Леже не попали в поле зрения русских формалистов, да и вряд ли могли их заинтересовать на этапе разработки метаязыка литературной эволюции. Для теоретиков ОПОЯЗа была важна именно «литературная» сторона кино, его композиционные, риторические, в меньшей степени репрезентативные возможности.

Теоретический интерес уживался, а то и был следствием практической вовлеченности. С 1924 года Виктор Шкловский работает на Третьей фабрике Госкино, испытывая сильное влияние кинематографической поэтики в своих критико-беллетристических книгах. Юрий Тынянов с конца 1925 года активно сотрудничает с объединением ФЭКС, пишет либретто «Шинели» — киноповести «в манере Гоголя» и экспериментальной мелодрамы «SVD» по материалам истории декабристского движения. Менше связан с кинематографической практикой Борис Эйхенбаум. Намерение писать сценарии в ответ на призыв «Литература — в кино!» так и не будет реализовано^[315]. Второй, скорее отчаянный всплеск готовности что-то делать для кино происходит у Эйхенбаума в апреле 1927 года. Тогда после диспута о формальном методе в Тенишевском училище «очень кстати» был закрыт литературный отдел в университете, что, не считая иных тяжелых последствий, негативно сказалось на статусе Эйхенбаума и его доходах. Тем не менее в промежутке между этими попытками именно он выступил инициатором теоретической дискуссии о природе кинематографа на страницах ленинградского приложения к газете «Кино» с марта 1926 по январь 1927 года.

Из серии газетных заметок за сравнительно непродолжительный срок выросла первая и единственная крупная теоретическая работа Эйхенбаума о кинематографе — «Проблемы киностилистики», в 1927 году увидевшая свет на страницах сборника «Поэтика кино». Произошло это на 15-й год существования Института истории искусств, который немногие решались называть к тому моменту по имени основателя (граф Валентин Зубов уехал за границу в 1925 году). Полтора десятка лет — срок огромный по меркам государства, в том же году праздновавшего свое десятилетие. По замечанию позднейшего комментатора, «Поэтика кино» «не вписывалась,

скорее выпадала из обоймы юбилейных институтских изданий»^[316] и «была поступком гораздо в большей степени, нежели раннеопоязовская „Поэтика“: регламентированность гуманитарной науки в 1926—27 гг. не шла ни в какое сравнение с 1919»^[317]. Текст Эйхенбаума внешне академичен и не идет ни в какое сравнение с заметкой «Поэзия и проза в кинематографии», где Шкловский разобрался с заявленной темой на двух с половиной страницах. В этом же сборнике увидела свет статья Тынянова «Об основах кино», в наибольшей степени обусловившая формирование структурного подхода к языку кино — именно ее положения развивает Роман Якобсон в работе «Упадок кино?» (1933), где впервые высказывается идея кинематографического семиозиса. Это неудивительно: Тынянов ясно формулирует мысль о том, что не «вещь» и не «видимый человек» из популярной в 1920-е годы концепции Белы Балаша определяют специфику кинематографической реальности, а сама структура видения, совокупность приемов, позволяющих не столько репрезентировать вещь, сколько поместить ее в систему определенных отношений. Что же касается Эйхенбаума, то Якобсон сдержанно указывает на метафоричность (читай: неточность) его метаязыка: «...статьи о кино всегда повествуют о киноязыке метафорическим образом и даже вводят понятия кинопредложений, с субъектом и предикатом, и подчиненных кинопредложений (Б. Эйхенбаум)...»^[318]

Действительно, работа Эйхенбаума даже называется метафорически. Такой дисциплины, как «киностилистика», никогда не существовало. Не прижился этот термин и после статьи Эйхенбаума, несмотря на, казалось бы, настойчивое стремление последнего заложить основы систематического анализа кино как искусства. Текст Эйхенбаума вполне типичным для него образом генерирует новаторские предположения из самых архаичных представлений. На страницах газеты «Кино» Эйхенбаум начинает разговор с наивного вопроса: «Искусство ли кино?» (это заголовок первой заметки цикла, вышедшей 9 марта 1926 года). Вопрос риторический и, как указывает сам автор, некорректный^[319]. Ответ на него предполагает наличие ответа на вопрос: «Что такое искусство?» Этот ход ясно отсылает к одноименной статье Льва Толстого, чья ментальная эволюция будет всю жизнь остро волновать Эйхенбаума вплоть до параллелей с собственной биографией^[320]. Дефиниция Толстого хрестоматийна: искусство — не проявление идеи или эмоции, не игра и не способ достижения наслаждения, а средство общения. Не будет излишней натяжкой считать, что речь идет о коммуникативной функции искусства.

Эйхенбаум если и не совершает прямой отсылки к Толстому (она ему здесь вряд ли нужна), то резонирует с ним и концептуально, и тактически. Для того чтобы теория работала, необходимо начать с чистого листа, избавить объект от всех предшествующих интерпретаций, то есть выступить в проверенном формалистском ключе^[321]. Вместе с тем перефразированный вопрос Толстого действительно остается без ответа, так как не предполагает необходимой формалистам спецификации. Совсем другое дело — вопрос о том, является ли кино особым искусством. На него Эйхенбаум отвечает: «Кино — не особое искусство, а техническое изобретение, поставившее в новые условия существующие искусства и вызвавшее к жизни новую театральную пантомиму. Таков мой основной тезис»^[322]. В статье «Проблемы киностилистики» эти риторические упражнения отсутствуют — там на первый план выходят другие задачи, и необходимость в полемике отпадает сама собой. Но не только. Эйхенбаум перерабатывает материал так, что вопрос о принадлежности кино к искусству выглядит уже заведомо решенным. Если прямо сопоставлять газету и сборник, возникает впечатление, что за несколько месяцев ответ был действительно найден. «Кино стало искусством, когда в нем определилось значение этих двух моментов» — «заумности» и «языка», несказанного и темного фермента и его социально адаптированного выражения (Эйхенбаум считает, что в их соотношении заключается основная антиномия искусства)^[323].

Тезис, сформулированный в газетной заметке и «успешно преодоленный» в сборнике, имеет не только риторический и жанрово обусловленный смысл. Следует вспомнить, что еще до революции Эйхенбаум тяготел к так называемой «эстетической» критике, увлекался психологией творчества и модными идеями Анри Бергсона, писал рецензии на переводы «Творческой эволюции». Ко второй половине 1910-х годов Эйхенбаум провозгласил свое тяготение к акмеизму, что было своего рода «полумерой» на пути к радикальности раннего формализма, в лице Шкловского, отвечавшего за близкое родство с футуризмом. Если вслед за Эйхенбаумом рассматривать биографию как сюжет, то его встреча с ОПОЯЗом была резким сдвигом, остранением пути в академическую науку через любовь к литературе. Чисто читательская установка (а дореволюционный критик — это не более чем пишущий читатель) получила иное направление, эстетическая проблематика превратилась из приоритета в объект угнетения, но не исчезла. Идея структуры и порядка лишь заслонила, но не отменила феноменологию искусства, которую надо

было переформулировать и проговорить заново, с того самого чистого листа. Кино с его соблазном чистой репрезентативности, показом вещи, которая не опосредована рассказом, оказалось для Эйхенбаума неожиданным источником интеллектуальной ностальгии. В «основополагающих» заметках на страницах газеты «Кино», как и в «итоговых» «Проблемах киностилистики», прочитывается рецидив феноменологической прививки к окрепшему древу формализма. В этом смысле совсем не случайны и рассуждения о фотогении (иррациональной категории, на которую истинный формалист налагает запрет), и благосклонные отсылки к книге Белы Балаша «Видимый человек» (переведена на русский в 1925 году), и мысли о сновидческой природе кино как системы восприятия, и уж совсем неожиданные, если не дерзкие, пассажи о соборности.

Вновь подтверждая обвинения Якобсона в «излишней» метафоричности, Эйхенбаум заимствует понятия, вводя их с иной мотивировкой и трактуя по-своему. Не меняются, но лишь уважительно цитируются мысли венгерского феноменолога, ученика Георга Зиммеля, автора теорий «многослойного изображения» и «выразительного тела» Белы Балаша^[324]; они затрагиваются у Эйхенбаума в ключевых местах — в утверждении ритмической функции музыкального сопровождения немого киносеанса, «визуальной непрерывности» фильма и эффекта *Zeitraum* (Эйхенбаум не решается на перевод «пространство-время»). В отличие от идей Балаша, концепция фотогении уже успела примелькаться в литературе (хотя одноименная книга Луи Деллюка вышла по-русски только в 1924 году). К тому же она изначально была крайне размытой и приблизительной. Поворачивая ее под нужным углом, Эйхенбаум трактует фотогению не как визуальное совершенство предметов и людей, но как «заумную сущность», «органический фермент» кино, как присущую ему способность видеть. Она не нуждается в толковании, зато мы порой заинтересованы в ее толковании при помощи доступного нам «языка».

Особый интерес вызывает появление у Эйхенбаума понятия соборности. Происходит это в разделе, посвященном «массовости» кинематографа. Выглядит это так, будто термины из арсенала враждующих риторик — революционной и религиозно-философской — внезапно становятся синонимами. Между тем здесь подразумевается не славянофильская соборность, но скорее «плюрализм» Семена Франка, чьей книгой «Предмет знания» Эйхенбаум был увлечен в 1916–1917 годах^[325]. Франк выступал против монизма, называя его «повторением

бессмысленных тождеств», и утверждал «плюрализм» («многообразие различных форм единства»)^[326]. В середине 1920-х годов из него вызревает концепция «солидарности». В 1925 году Франк издает в Париже книгу «Духовные основы общества», где соборность поминается не раз. Это не что иное, как всеобщая связь «я» с «другими». Отчужденность элементов массы на деле является минимальным условием соборности, которая скрыта в формах конкуренции и противоборства^[327]. Соборность готова проявить себя в любом скоплении людей.

По понятным причинам Эйхенбаум осторожно употребляет «чуждый» термин и тонко расставляет акценты. С одной стороны, «давно назревала потребность в новом массовом искусстве — в искусстве, самые художественные средства которого были бы доступны „толпе“, причем толпе городской, не имеющей своего „фольклора“»^[328]. С другой стороны, уже произошел «общий перелом культуры, во многом возвращающий нас к принципам раннего средневековья»^[329]. И если до революции «на фоне других искусств кино выглядело чем-то примитивным»^[330], то после нее воцарившаяся «примитивность» выявила полную несостоятельность «старого», некогда «высокого» театра. Тут-то и возникает переосмысленная «соборность», которая совсем не та соборность, что характеризует «эпоху театрального разложения», но соборность как фактор сплочения масс и тех, кто их обслуживает, — производителей кино, работающих вместе и никогда поодиночке. «Соборность производства» — это сочетание в духе не столько Эйхенбаума, сколько Алексея Гастева и раннего Пролеткульта!^[331]

Провокационная для 1927 года параллель между массовостью и соборностью смягчается последним и решающим уточнением: кино — это «соборность навыворот». Ведь известная массовость кино — «понятие не качественное, а количественное», «характеристика успеха кино», которое на самом деле дарит зрителю полное уединение. «Состояние зрителя близко к одиночному, интимному созерцанию, он как бы наблюдает чей-то сон»^[332]. Идея «подсмотренного» сновидения и зрителя-вуайериста у Эйхенбаума почти не развивается, хотя и обнаруживает близость пониманию массовой культуры в русле Франкфуртской школы, в частности, изложенному в статьях Зигфрида Кракауэра «Орнамент масс» и «Культ развлечений»^[333]. Размышляя об одиночестве зрителя в толпе себе подобных, Эйхенбаум делает скорее полемический вывод: «...при всей своей массовости кино способно быть *наиболее* камерным искусством»^[334] (курсив мой. — Я.Л.). Иными словами, это не только развлечение, но и

пространство эксперимента, закономерно не имеющего широкого зрительского успеха, — и далее по общим местам.

Отдельного рассмотрения заслуживает используемое Эйхенбаумом понятие «внутренней речи». «Кинозрителю приходится проделывать сложную мозговую работу по сцеплению кадров (построение кинофраз и кинопериодов), почти отсутствующую в обиходе, где слово покрывает собой и вытесняет иные способы выражения. Он должен непрерывно составлять цепь кинофраз — иначе он ничего не поймет»^[335]. Далее Эйхенбаум говорит о технике угадывания, опирающейся на лингвистическую компетенцию, и замечает, что говорить о кино как искусстве внесловесном решительно невозможно. В цикле заметок, предшествующих статье «Проблемы киностилистики», ключевое понятие было вынесено в заголовок — «Внутренняя речь кинозрителя» (№ 46 от 13 ноября 1926). Заголовочная позиция сработала. Меньше чем через месяц критик Хрисанф Херсонский использует термин «внутренняя речь» как само собой разумеющийся, хотя и совершенно по-своему: «Надписи, сделанные в ленте *органически*, исходящие от внутренней речи актеров, автора и режиссера, воспринимаются зрителем непосредственно...»^[336]

Ныне понятие «внутренней речи» широко известно благодаря книге Льва Выготского «Мышление и речь» (1934). Однако Эйхенбаум говорит о «внутренней речи» за несколько лет до публикации идей Выготского. В 1920-е годы выдающийся психолог критиковал деятелей ОПОЯЗа за слишком демонстративный отказ от категории переживания (эстетической реакции) и более всего сближался со своим другом Сергеем Эйзенштейном в понимании катарсиса как основной цели искусства, в том числе и словесного^[337]. Очевидно, что Эйхенбаум не был подробно знаком с идеями Выготского. В первой основательной монографии последнего «Педагогическая психология» (1926) разъяснение проблемы «внутренней речи» еще недостаточно дифференцировано от введенного Жаном Пиаже понятия «эгоцентрической речи». Новатор ли Эйхенбаум? По всей видимости, это не самый существенный вопрос. Люди 1920-х годов, выражаясь «табуированным» метафорическим языком, варились в таком густом теоретическом бульоне, словно предчувствуя длительную «спячку» на старых ресурсах, что идеи интерферировали в узком интеллектуальном сообществе часто без посредства традиционных форм научной коммуникации.

Согласно Выготскому, внутренняя речь образуется из внешней речи путем изменения ее функции, а следовательно, и структуры. Из средства

общения с другими людьми речь превращается в автокоммуникативную практику. Поэтому из нее устраняется все, что и так ясно субъекту речи, а она сама становится сжатой и преимущественно предикативной — в ней начинают преобладать эллипсы, незаконченные конструкции, возникает эффект своеобразной ментальной стенограммы^[338]. Внутренняя речь может позволить себе быть нелогичной, поскольку использующий ее индивид обслуживает исключительно себя. Точнее, речь идет о «другой» логике, корреспондирующей с архаическим мышлением, реликты которого сохраняются в сознании взрослого через память о детстве. Жан Пиаже, предвосхитивший появление теории «внутренней речи» у Выготского, часто пользовался термином «синкретизм» для обозначения нерасчлененного, недифференцированного мышления ребенка. Речь «для себя», интериоризирующая и адаптирующая знаки культуры, близка детской эгоцентрической речи, которой активно занимался Пиаже.

Налицо значительные параллели в понимании «синкретизма» как характеристики детского, пралогического, примитивного мышления, с одной стороны, и как состояния современного массового зрителя — с другой^[339]. Синкретизм, который обнаруживает кинематограф как вид сообщения, корреспондирует с погруженностью зрителя в массовое архаическое переживание, которое состоит в общении с фильмом (и с самим собой) при помощи внутренней речи. Нерасчлененный поток визуальных образов, многообразно воздействующих на зрителя, аккумулирует процессы внутренней речи, работающей как инструмент понимания, в конечном счете перевода. По замечанию Рональда Ливейко, «догадка Эйхенбаума о том, что язык внутренней речи функционально отличен от „манифестированного“ языка, была четко сформулирована два года спустя в тезисах Пражского лингвистического кружка»^[340]. Исследователь имеет в виду классическое для ПЛК разграничение «внутренней» и «реализованной речевой деятельности». Причем последняя, как правило, есть частный случай, ведь большая часть речевых процессов как раз интериоризована. Лишь реализованная, т. е. внешняя речь доступна корректному описанию, тогда как потенциальные языковые явления, в том числе внутренняя речь, находятся за горизонтом эксплицитного анализа. Однако Эйхенбаум, имеющий дело с еще более сложной («синкретической») структурой, чем естественный язык, находит еще одного посредника, помогающего зрителю оформить свой внутренний речевой поток при восприятии немой картины, — это музыка.

На конструктивную роль музыки еще в начале 1924 года обратил

внимание Тынянов: «Музыка в кино поглощается — вы ее почти не слышите, не следите за ней. [...] Она дает речи актеров последний элемент, которого ему не хватает, — звук. [...] Музыка дает богатство и тонкость звука, неслыханные в человеческой речи. Она дает возможность довести речь героев до хлесткого, напряженного минимума. Она позволяет устранить из кинодрамы весь смазочный материал, всю „тару“ вещей. [...] Как только музыка в кино умолкает — наступает напряженная тишина. Она жужжит (даже если не жужжит аппарат), она мешает смотреть. [...] Музыка в кино ритмизует действие»^[341]. Эйхенбаум начинает там, где кончает Тынянов, говоря, что музыка способствует оформлению внутренней речи и при этом не нарушает ее потока. «Музыкальное сопровождение фильма **облегчает** процесс образования внутренней речи и именно потому не ощущается само по себе»^[342]. О ритме же говорится в уточняющем и отчасти полемическом ключе. Ритм кино — столь же общая и неплодотворная категория, что и ритм архитектуры, живописи и т. д. Эйхенбаум неожиданно занимает позицию терминологического пуриста (на которой через несколько лет будет твердо стоять Якобсон). В кино зритель имеет дело не с ритмом, но с общей ритмичностью, «которая не имеет никакого отношения к вопросу о музыке в кино»^[343].

Здесь вряд ли имеет место какой-то застарелый спор с Тыняновым, чей текст не отличался ни точностью, ни излишним буквализмом. По всей видимости, причиной для такой неожиданной оговорки послужило мнение, опубликованное на раннем этапе дискуссии в газете «Кино»: «В основе кино лежит не жест и даже не мимика, а сдержанная выразительность, не движение само по себе, а ритм, очень часто внутренний, неосязаемый ритм, для которого не требуется ни красок, ни слова, ни грубого театрального жеста. [...] Если сравнивать кино с чтением, то я сравнил бы его только с чтением между строк, причем надписи отнюдь не играют роль литературных строк. Гораздо ближе к кино по своей сущности музыка, и представляется, что основы кино более музыкальны, чем литературны, ибо свет и звук подчинены общим законам колебания и ритма»^[344]. Путаница в понятиях, маскируемая общими словами, скорее всего, вызвала у Эйхенбаума легкое раздражение. Для него музыка в немом кино была и остается именно посредником, который при всей структурной значимости сохраняет чисто служебную функцию. Сравнение фильма и музыкального произведения не выдерживает критики — таких общих признаков, как развертывание во времени и упорядоченность основных единиц членения, явно недостаточно.

Самостоятельность кинематографа как вида искусства постепенно, с последовательным описанием его признаков, прорастает у Эйхенбаума на фоне заданного в самом начале вопроса: «Является ли кино особым искусством?» В таком построении сказывается уже вовсю формирующаяся риторика «толстовского цикла» (вслед за вводной монографией «Молодой Толстой» (1922) на следующий год после «Поэтики кино» появится том «Лев Толстой. 60-е годы»): постоянный спор с самим собой, принципиальная стереоскопия в описании проблемы, выработка *собственной* логической системы — возможно, в ущерб быстрому решению исследовательских задач. Эйхенбаума интересует не вклад в копилку бесчисленных произвольных описаний кино, а опыт построения системы, пусть это даже и не получит в дальнейшем развития. Характерным образом, он принципиально говорит не о раннем коммерческом кино, восторгавшемся своей способностью визуальной репродукции, а о трудном кино, которое рискует остаться непонятым, об экспериментах с сюжетом и монтажом. Можно сказать, Эйхенбаум одним из первых русскоговорящих критиков эксплицитно пишет об этом самоограничении. То кино, о котором он говорит, не требует развернутых доказательств своей принадлежности к искусству. Именно вторая половина 1920-х годов ознаменовалась очередным перераспределением претензий: не так давно возникший киноавангард оставил попытки «перевоспитания» масс, а массовое кино, в свою очередь, удовлетворилось чисто коммерческими приоритетами. Так, звезда международного масштаба Дуглас Фербенкс в интервью журналу «Vanity Fair», которое было перепечатано в России, заявлял, что «экран чересчур легковесен», чтобы проводить идеи, приличествующие «большим» искусствам. Поэтому, не без лукавства добавлял Фербенкс, «кино не имеет родственных ему искусств»^[345]. Некоторый снобизм в адрес массового кино, до сих пор остающийся если не традицией, то привычкой кинокритики, в 1920-е и последующие годы нередко сближался с официальной идеологией, клеймившей кассовые фильмы за бездуховность, интеллектуальную неприязательность и прочие его имманентные свойства. У Эйхенбаума этого снобизма еще нет, и дело тут, как кажется, не только в относительной свежести объекта.

Важнейшим шагом в направлении современной кинотеории остается в статье Эйхенбаума рассуждение о «натурализме» в кино. Принцип фотогении, то есть особого умения вещей быть видимыми, соблазняет как потребителя, так и аналитика интерпретировать кино как более или менее натуралистическое искусство. Эйхенбаум же постулирует, что, как только

кинематограф освоил свою репрезентативную компетенцию, его перестали интересовать «общие планы» и другие унаследованные от постановочной фотографии миметические приемы. «Заумная», то есть «фотогеническая», сущность кино стала проявляться именно там, где привычное видение искажалось, где властно заявляла о себе *деформация натуры* — понятие, ключевое для формальной школы на всех этапах ее существования^[346]. Любой так называемый натурализм в кино — это игра по правилам и едва ли не более изощренное проявление художественной условности. Чем сильнее фильм напоминает чью-то «реальность», чем настойчивее отвечает он чьей-то картине мира, тем сложнее процесс его производства, требующий применения всего арсенала монтажных средств. Натуру режиссер использует так же, как писатель, — «только при условии подчинения этого материала общему стилевому знаку фильма и ее жанровому замыслу»^[347]. Исходя из этого, акцент переносится с более частных проблем фотогении на проблему стиля и стилистику — совокупность определенных правил построения кинематографического высказывания.

Итак, «условный характер кинематографа позволил кинематографистам приступить к разработке чисто формальных проблем, таких как симметрия, пропорция, корреляция линий и плоскостей, сочетание планов и типов освещения, параллелизмы, повторы (и их вариации), проблем, проявляющихся как в сцеплении кадров, так и в их сопоставлении в структуре монтажа»^[348]. То есть чисто формальные приемы в который раз оказываются у формалистов содержательными, доказательство этого тезиса на разнообразном материале составляет основу их теоретического проекта. Прошло около двух лет с тех пор, как (бывший) Зубовский институт присягал «социологическому методу», а теперь в год его юбилея издается книжка, где слово в слово повторяются «вредительские» положения о главенстве формы и технологии, да еще и в отношении «важнейшего» из советских искусств. Если в декабре 1924 года Эйхенбаум еще мог сомневаться, не повредил ли родному институту тем, что выступил против навязывания словесному разряду «более актуальных» методов^[349], то в 1926-м и тем более 1927 году его уже это обстоятельство не волнует. Ликвидация гуманитарной науки в Ленинграде идет полным ходом. Остается использовать пространство для маневра — точнее, последнего отчаянного жеста.

Эйхенбаум поставил знак равенства между стилем и логикой, структурой. **«Как перейти от одного места к другому, от одной**

параллели к другой — вот основная проблема монтажа при перемене места, требуемой сюжетным движением фильма. Это — проблема стилистики (логики) и мотивировки»^[350]. Более того, рассуждая о возможных типах этого перехода, уже вполне отвлеченно типологизируя на достаточно случайных примерах, Эйхенбаум приходит к выводу, что даже сюжетная мотивировка не разрешает проблемы, поскольку имеет отношение к истории, а не к пространственно-временным отношениям и темпу монтажа^[351]. История пересказывается при помощи естественного языка, это все еще литература. Эйхенбаум же вплотную подходит к тому, что не является ни «заумью», ни «языком» в смысле той оппозиции, что была сформулирована им в начале статьи. Это и есть собственный язык кино, понятый как таковой изнутри литературного сознания. Оно сознает свою ограниченность на этой новой территории и умолкает, не в силах дать этой новой практике адекватный метаязык. Тем не менее и «ассоциирование частей периода» как основная стилистическая проблема монтажа, и попытки построения киносемантики на основе традиционных риторических фигур, переведенных в визуальный регистр (проще говоря, при реализации словесных метафор), не потеряли своей объяснительной силы до сих пор. Следовательно, и вопрос об актуальности снимается как нефункциональный.

Представляется, что проект киностилистики и не предполагал дальнейшего развития. В том же году несколько фрагментов статьи были слегка переработаны для публикации в виде отдельной заметки в авторском сборнике Эйхенбаума^[352]. С учетом феноменальной работоспособности автора такая «экономия творческих сил» кажется симптоматичной. «Киностилистика» буквально экстраполировала опыт изучения языка и литературы на искусство, которое сам Эйхенбаум поместил «вне конкуренции, вне классификации, вне аналогий»^[353]. Введение в проблему было исчерпано статьей, подытожившей небольшую газетную дискуссию с участием коллег Эйхенбаума по институту (Борис Казанский как соратник и оппонент, Иван Соллертинский как автор нейтральных дополнений). Проект киностилистики задавал направление анализа — дальше уже можно было применять узаконенную аналогию и толковать кино как вид традиционной наррации. Между прочим, именно в 1926 году был издан сборник «Русская проза», объединивший статьи второго поколения формалистов, необходимо занимающих в период научного созревания позицию эпигонов по отношению к основателям ОПОЯЗа. Последних это раздражало — они придерживались другой логики наследования и без

энтузиазма принимали свой «вынужденный» учительский статус. Отчасти сложность и противоречивость этой позиции поставила под вопрос преемственность формалистских идей за несколько лет до официального разгрома и карнавального покаяния Шкловского. Таким образом, 1926 год отмечен столкновением двух противоположных тенденций — необходимости передачи опыта и нежелания подчиняться этой необходимости, противоречащей теоретическим выкладкам формалистов.

Революционная теория литературы развивалась в ходе отталкивания от всех видов дореволюционной критики (как народнической, «социальной», так и декадентской, «эстетической»). При этом сам пафос наукостроения генетически восходил к тому самому жизнетворчеству, против которого с необходимостью выступали деятели ОПОЯЗа. Формалисты постулировали неизбежность интеллектуального сдвига, разлома, «остранения» на уровне языка-объекта и угодили в эволюционную ловушку на уровне метаязыка. Если допустить, что переворот в науке (по крайней мере, в России) все-таки произошел, формалисты должны были пойти на измену только что выработанным принципам. В противном случае их ожидала стагнация и скорая интеллектуальная смерть, к которой они были, разумеется, не готовы. Ни как (передовые) ученые, ни как (исторические) личности.

Обращение к кино было осознанным расширением объектного поля с целью обновить несколько «застоявшийся» язык описания. Справедливо и то, что формалисты «проверяли на феномене кино действие законов, обнаруженных ими на анализе литературных рядов»^[354]. Литература между тем оказалась больше, чем объект. Формалисты не пошли дальше проекций литературных законов на материал кино, обнаружив мировоззренческую зависимость от слова, в отношении которого изображение всегда играло вспомогательную роль. Недаром Эйхенбаум буквально не верит собственным глазам, сводя визуальные впечатления зрителя в некую абстрактную внутреннюю речь, которая отличается от сходной конструкции Выготского тем, что сводит зрительные впечатления к языковой компетенции, а не выполняет посреднические функции в работе сознания.

Несмотря на ощущение тупика, который оставляет проект киностилистики, его дальнейшая актуализация достаточно очевидна. В 1960-е годы сначала Умберто Эко в Италии и чуть позже — Тартуско-московская семиотическая школа в СССР возродили идею буквального прочтения термина «язык кино». Нарратология фильма от Сеймура Четмена до Эмилио Гаррони эксплуатировала свойство кино разворачиваться во времени и еще долго сохраняла объяснительную силу,

пока к концу минувшего столетия не стало ясно, что литература как основная фабрика по выработке культурных значений отступила под натиском сложных видов медиа с отчетливой визуальной доминантой. И как таковая потребность в метаязыке оказалась под вопросом...

Ян Левченко

Металингвистика как новая риторика

На протяжении полутора веков «риторика» в России была ругательным словом — синонимом «демагогии», «пустословия», «лжи», «ханжества». Это период, условно говоря, от Белинского до Бахтина, который в октябре 1943 года, размышляя, по всей видимости, о современной ему пропаганде, записывает: «Риторика, в меру своей лживости, стремится вызвать именно страх или надежду. Это принадлежит к существу риторического слова (эти аффекты подчеркивала и античная риторика)»^[355]. Приветствуя в 1893 году объявление в Московском университете курса декламации, Чехов писал: «В обществе, где презирается истинное красноречие, царят риторика, ханжество слова или пошлое краснобайство»^[356]. Напомню при этом, что в чеховской «Скучной истории» имеется фрагмент, заключающий в себе глубокий риторический анализ лекторского искусства.

В Европе со времен греческой античности, будучи базовой школьной дисциплиной, риторика служила поистине «культурной грамматикой» мышления и общения, представляла собой «эпистемологическую рамку» интеллектуальной жизни западных европейцев. Правда, вековая традиция риторических «топосов» (исследовавшихся, в частности, Курциусом), «непрерывавшаяся линия преемственности» риторического типа культуры — «культуры готового слова»^[357] — захватила Россию только краешком, в XVIII веке.

Культура романтического эгоцентризма прервала эту линию преемственности, разрушила эпистемологическую рамку риторического слова и «похоронила» риторикку. Поскольку романтиками было открыто, что «есть целый мир в душе твоей» (а у другого — свой), то «Другому как понять тебя? / Поймет ли он, чем ты живешь? / Мысль изреченная есть ложь» (Тютчев). Риторика при этом оказывалась поистине лживым занятием.

В советскую пору отвержение риторики питалось еще и дополнительным фактором: ораторской беспомощностью руководителей партии и правительства. Провозглашать культурную ценность красноречия на фоне директивных докладов и иных официальных речей было бы, пожалуй, равноценно подрывной деятельности. Возвращение «риторикки» к статусу слова с позитивным кругом значений — это тектоническое смещение недавнего прошлого, следствие социально-политических

изменений в нашей стране.

К тому же, начиная с эпохи романтизма, интеллектуальную нишу классической (нормативной) риторики в значительной степени заполнила выделившаяся из общей филологии *лингвистика*, принявшая на себя функции нормализации речевой практики. Критикуя современную ему лингвистическую науку, Бахтин писал: «мы почти ничего не прибавили к античной риторике» (с. 238–239).

Замыкание личности кругом ее индивидуального мировидения фундаментальным образом согласовывалось с идеей Вильгельма фон Гумбольдта о том, что «каждый язык описывает вокруг народа, которому он принадлежит, круг, откуда человеку дано выйти лишь постольку, поскольку он тут же вступает в круг другого языка»^[358]. Взаимопонимание индивидуальностей теперь обеспечивается не риторической аргументацией, которая может оказаться и часто оказывается бесплодной, а возможностями языка. Отсюда потребность в развитии языкознания (особенно сравнительного) — вместо нормативной грамматики.

В западной культуре корни риторики были неизмеримо глубже и прочнее, чем в русской, однако и здесь в середине XX века понадобились радикальные усилия по «воскрешению» риторики. В англоязычном и франкоязычном ареалах культуры эти усилия почти совпали по времени: «Философия риторики» Айвора Ричардса увидела свет в 1950-м, а «Риторика и философия» бельгийца Хаима Перельмана — в 1952 году.

Обновляемая риторика оказывается сродни герменевтике: она уже не предписывает, не нормализует, она вникает в живую практику общения, в ход коммуникативных событий взаимодействия человеческих сознаний. Это принципиально иная, не прескриптивная, а, так сказать, коммуникативно-диагностическая дисциплина. Ее цель — «изучение недопонимания между людьми и поиск средств к устранению этого, к предупреждению и устранению потерь в процессе коммуникации»^[359]. Инновационное качество воскрешаемой риторики заключается в отказе от «правил» как предписаний текстопорождения и в поиске закономерностей коммуникативного поведения людей в диалогическом поле взаимодействия их сознаний, то есть в выявлении коммуникативных стратегий и дискурсных формаций человеческого общения.

В основе «новой риторики» (так называлась книга Перельмана 1958 года) — открытие эпистемологического «ты» («другого»), открытие, порождающее ментальные тенденции конвергентного мышления («диалогизм»). Можно утверждать, что новая риторика сыграла роль

второй волны так называемого «лингвистического поворота» западной эпистемологии, отказавшейся от картезианского *cogito ergo sum* и провозгласившей вслед за Витгенштейном тождество границ мира человеческого существования с границами языка.

Знаменательно, что именно с начала 50-х годов Бахтин пишет работу под названием «Проблема речевых жанров», а позднее (в 1959–1960 годах) — «Проблему текста». Эти интеллектуальные усилия Бахтина органично вписывались в исторический процесс формирования неориторики, хотя сознательно автором и не соотносились с нею. Сосредоточившись на теории высказывания, он обнаруживает целину пограничной проблематики: «Литературоведческая стилистика здесь прямо совершает прыжок из области лингвистики в область эстетики [...]. Лингвистическая стилистика останавливается, не дойдя до этих пограничных вопросов» (с. 294).

Бахтину здесь видится необходимость новой научной дисциплины, но развивающей не дискредитированную риторику, а ее преемницу — лингвистику. Новое учение он именует *металингвистикой*, поскольку ее проблемы выходят «за пределы лингвистики», являются «пограничными» и «имеют исключительно важное принципиальное значение, они в значительной степени получают философский характер» (с. 294).

Принципиальные подступы к металингвистической проблематике были осуществлены еще в работах «бахтинского круга» 20-х годов, где утверждалось, что «слово есть выражение и продукт социального взаимодействия трех: говорящего (автора), слушающего (читателя) и того, о ком (или о чем) говорят (героя)»^[360]. Эта триада очевидным образом восходит к риторике Аристотеля, который выделял в составе коммуникативного события «самого оратора», «предмет, о котором он говорит» и «лицо, к которому он обращается»^[361]. Несмотря на демонстративное отталкивание от классической риторики, как справедливо отмечает Рената Лахманн, интеллектуальные искания Бахтина «тесно связаны с риторической традицией, более того, они проникнуты ею»^[362]. В частности, за базовыми характеристиками бахтинских «речевых жанров» (тематика — композиция — стиль) легко угадываются классические категории инвенции — диспозиции — элокуции.

Слово «металингвистика» (появляется в «Проблеме текста») заимствовано из западного научного обихода. В знаменательном для воскрешения риторики 1952 году Б. Уорф публикует «Сборник статей по металингвистике» (учтен Бахтиным в его рабочей библиографии 50-х

годов). Наполнив термин Уорфа собственными научными интенциями и отнеся к области металингвистики «диалогические отношения между высказываниями, пронизывающие также изнутри и отдельные высказывания» (с. 321), Бахтин использовал его для обозначения *неориторической* по сути своей проблематики.

По мысли Бахтина, «социальный человек», будучи «человеком говорящим», имеет дело не с языком в качестве абстрактной регулятивной нормы, а со множеством дискурсивных практик, в совокупности составляющих динамичную вербальную культуру данного общества: «Исторически реален язык как разноречивое становление, кишащее будущими и бывшими языками, отмирающими чопорными языковыми аристократами, языковыми парвеню, бесчисленными претендентами в языки, более или менее удачливыми, с большей или меньшей шириной социального охвата, с той или иной идеологической сферой применения»^[363].

Рассуждая таким образом, Бахтин отталкивался не только от сосюррианской лингвистики, но и от императивного сочинения Сталина «Марксизм и вопросы языкознания»: «Сталинская концепция языка — это концепция языка как системы (притом нормативной), не совпадающей с речевым общением, условием которого эта система является» (с. 272). Металингвистика же, по Бахтину, имеет дело с «многоязычным сознанием», для которого «язык вообще приобретает новое качество, становится чем-то совсем другим, чем он был для глухого одноязычного (нормативного. — В.Т.) сознания» (с. 157).

Предмет металингвистики Бахтин мыслил как «слово не в системе языка и не в изъятом из диалогического общения „тексте“, а именно в самой сфере диалогического общения», то есть как *высказывание*, мы бы теперь сказали: *дискурс*. Ван Дейк, четко разграничивая «употребление языка и дискурс», трактует последний как «коммуникативное событие социокультурного взаимодействия» и невольно воспроизводит бахтинско-волошиновские формулировки 20-х годов, включая в состав дискурса «говорящего и слушающих, их личностные и социальные характеристики, другие аспекты социальной ситуации», в частности «значения, общедоступные для участников коммуникации, знание языка, знание мира [...] установки и представления»^[364].

Размышляя о речевых жанрах, Бахтин размышлял уже не об эмпирических участниках коммуникативного события, но о риторических параметрах дискурса: «Говорящий человек. В качестве кого и как [...]

выступает говорящий человек [...]. Форма авторства и иерархическое место (положение) говорящего [...]. Соотносительное иерархическое положение адресата высказывания»^[365] и т. д. А «главный критерий завершенности высказывания» для него — «способность определять активную ответную позицию других участников общения» (с. 185).

Итак, слово «риторика» для Бахтина оказывается неприемлемым и мертвым, но риторическая идея поисков эффективности коммуникативного взаимодействия сознаний для него жива и действенна.

Бахтинские размышления о природе высказывания существенным образом предвещают научное направление французского дискурсного анализа — одного из наиболее значительных ответвлений неориторики.

Исследовать дискурс для Мишеля Фуко в 1969 году («Археология знания») «означает не проанализировать отношения между автором и тем, что он сказал (или хотел сказать, или сказал, не желая того), но определить положение, которое может и должен занять индивидуум для того, чтобы быть субъектом» данного высказывания^[366]. Фуко ведет речь «вовсе не о говорящем сознании, не об авторе формулировки, но о положении, которое может быть занято при некоторых условиях различными индивидуумами»^[367].

Риторического субъекта Фуко, как и Бахтин, именует *функцией* высказывания, вытесняющей романтический образ самовольного творца текстов: «Субъект высказывания является определенной функцией, которая в то же время вовсе не одинакова для двух разных высказываний»^[368]. «Он является определенным и пустым местом, которое может быть заполнено различными индивидуумами»^[369].

Тот же аспект текстопроизводства занимал и Бахтина, когда тот писал: «Авторские формы существенно традиционны и уходят в глубокую древность. Они обновляются в новых ситуациях. Выдумать их нельзя (как нельзя выдумать язык)»^[370]. Фуко, в свою очередь, «в толще дискурсивных практик» обнаруживает «системы, которые устанавливают высказывания как события»^[371].

Такого рода системы Фуко именует «дискурсными формациями». Они интерсубъективны, поскольку представляют собой *пространство общения* (со-общения, при-общения, раз-общения), которое не может быть ни чисто внешним (объективным), ни чисто внутренним (субъективным). Ни говорящий, ни слушающий, по мысли Бахтина, «не остаются каждый в своем собственном мире; напротив, они сходятся в новом, третьем мире, мире общения» (с. 210).

Инстанция объекта также оказывается у Фуко функцией актуализирующего его текста, ибо Фуко исследует дискурсивную «практику, которая систематически формирует объекты, о которых они (дискурсы) говорят»^[372]. В этом отношении также имеет место существенная переключка с Бахтиным, писавшим в свое время: «Предмет речи говорящего [...] уже оговорен, оспорен, освещен и оценен по-разному [...]. Говорящий — это не библейский Адам, имеющий дело только с девственными, еще не названными предметами [...] и потому самый предмет его речи неизбежно становится ареной встречи» (с. 198–199) взаимодействующих субъектов.

Мысля — подобно Бахтину или ван Дейку — высказывание как «не повторяющееся (коммуникативное. — В.Т.) событие», которое «имеет свою пространственную и временную единичность»^[373], Фуко исследовал «стратегические возможности» выбора в акте текстопорождения. Эти возможности аналогичны «речевым жанрам» Бахтина, который писал: «Мы все говорим только определенными речевыми жанрами, то есть все наши высказывания обладают определенными и относительно устойчивыми типическими формами построения целого» (с. 180).

Фуко, со своей стороны, рассуждал о том, что избираемые говорящим/пишущим возможности «образуют для высказываний поле стабилизаций, которое, несмотря на все различия актов высказывания, позволяет им повторяться в своей тождественности»^[374]. Это поле стратегических регулярностей образуют «различные модальности высказываний», они «отсылают к различным статусам, местам и позициям, которые субъект может занимать или принимать, когда поддерживает дискурс»^[375]. Тексты для Фуко являются дискурсами постольку, «поскольку им можно назначить модальности»^[376].

Я указал только некоторые конвергенции, развертывание которых приводит к эффекту бахтинского «диалога согласия» между французской *l'analyse du discours* и русской металингвистикой Бахтина. И то и другое — псевдонимы риторики, мыслимой ныне в ее обновленном статусе как «дискурсоведение».

Итак, Бахтин руководствовался риторической идеей — не ложной «идеологемой», а идеей в Платоновско-аристотелевском понимании — идеей коммуникативного события как со-бытия субъекта, объекта и адресата. Но адекватного ей готового слова у него не было, поскольку свойственное ему понимание процессов общения носило инновационный характер.

Инновационное воззрение на предмет мысли всегда требует нового или радикально обновленного слова. Даже будучи полным синонимом в области значений (что, впрочем, бывает редко), новое слово открывает коннотативные шлюзы смыслов. Разумеется, простого изобретения термина здесь недостаточно: «новое слово» — это слово, принятое и усвоенное хотя бы и небольшим, но достаточно определенным кругом участников интеллектуальной жизни эпохи.

Таким продуктивным новым словом для Пешё (а также и Фуко) явилось пришедшее через Альтюссера марксистское словечко «формация». Понятие «дискурсной формации» открыло новые горизонты постижения. Однако этим мыслителям была чужда идея стадильности, которая присутствует в марксистском понятии «формации». На мой личный взгляд, выявление стадильных закономерностей исторической смены дискурсных формаций таит в себе значительные, пока еще не реализованные возможности (не имеющие ничего общего с марксизмом).

Вернемся, однако, к слову «дискурс», которое, как представляется, могло бы удовлетворить Бахтина (как удовлетворила его «металингвистика»). Бахтин был недоволен нетерминологичностью русского слова «речь»^[377], но французское *discours* — это именно *речь*. Однако иноязычный синоним в научном контексте часто утрачивает свою избыточную коннотативность и становится термином.

Здесь у русского интеллектуального языка есть своя довольно специфическая проблема, почти неощутимая, мне кажется, для французского (вообще романского) или немецкого научных дискурсов. Наш интеллектуальный язык демонстрирует своеобразное «евразийство»: многие понятия имеют двойное терминологическое обозначение — исконного русско-славянского происхождения и греко-латинско-иноязычного. Таковы, например, «общение» и «коммуникация». Есть у нас гуманитарии, которые отрицают синонимичность этих терминов. Для них «общение» — это хорошо, это душевно; а вот «коммуникация» — всего лишь бездушная передача информации.

Для Бахтина коммуникация и общение были взаимозаменяемыми синонимами. Но их коннотативно-смысловые ореолы все же оставались несколько различными, хотя и не взаимовытесняющими, а скорее взаимодополнительными. Например: «Идеалистическая лингвистика XIX века, начиная с В. Гумбольдта, не отрицая коммуникативной функции языка, старалась отодвинуть ее на задний план как нечто побочное; на первый план выдвигалась функция **независимого** от общения становления мысли» (с. 167; курсив мой, полужирный Бахтина).

В то же время русское слово «высказывание» не удовлетворяло Бахтина тем, что за ним ощущается только один говорящий; требовался не найденный тогда еще инновационный термин, призванный манифестировать *идею трех инстанций*. В наше время данная идея все неразрывнее связывается с категорией «дискурса», будучи чисто *риторической* идеей, сформулированной еще Аристотелем.

Валерий Тюпа

Словарь «прописных истин» Шарля Бодлера [\[378\]](#)

Более чем двусмысленное и явно пародийное название этого этюда требует нескольких предварительных пояснений, в ходе которых я попытаюсь представить ту особенность интеллектуального языка эпохи Бодлера, которую можно обозначить как «словарный стиль мышления» и которая сказала, прежде всего, в двух самых крупных лексикографических проектах эпохи — словарях Эмиля Литтре (1801–1881) и Пьера Ларусса (1817–1885). После этого представляется необходимым коснуться самой яркой пародии на опыты лексикографического оправдания и укрепления буржуазной действительности середины XIX века: речь идет, разумеется, о знаменитом «Словаре прописных истин» Гюстава Флобера (1821–1880), замысел которого вызревал в творческом сознании писателя около тридцати лет, но который появился на свет — в незавершенном виде — только в 1913 году. В этом историко-литературном контексте я и попытаюсь рассмотреть «соответствия» формы и значения «Словаря прописных истин» Флобера тем силам и смыслам, коими пронизаны посмертно изданные фрагменты Шарля Бодлера (1821–1867), относящиеся к трем грандиозным и также незавершенным замыслам последних лет его жизни: речь идет о записях к книгам «Фейерверки», «Мое обнаженное сердце» и «Раздетая Бельгия», в которых поэт собирался свести счеты не только со своим веком, что не торопился его признавать, но и с самим собой, точнее будет сказать, с тем образом самого себя в виде главы новой, декадентской школы, что уже складывался в сознании иных современников и начинал тяготить его не меньше, чем прежнее непризнание. В заключение я намереваюсь остановиться на одном положении эстетики позднего Бодлера, различимо перекликающемся с зачарованностью Флобера «прописными истинами»: речь пойдет о фигуре «общего места», через которую творческое сознание Бодлера связывает себя не столько с литературной современностью, сколько с исторической контрсовременностью [\[379\]](#), не столько с новейшими поэтическими веяниями эпохи, сколько с классическим «французским духом».

В интеллектуальной истории Франции XIX век был веком истории по преимуществу: именно история была матерью всех гуманитарных наук во Франции, более того, именно история превратилась в дискурсивную машину формирования «нового порядка» французской нации на костях исторического прошлого, которое последовательно предавалось забвению «под общим именем Старого порядка»^[380]. В пандан к национальной истории, которая была призвана фабриковать величественное повествование о бытии «коллективной личности-нации», редуцированной, правда, к «третьему сословию», и разрабатывалась такими историками-монументалистами, как О. Тьерри (1795–1856), Ф. Гизо (1787–1874), Ж. Мишле (1798–1874), французская лексикография XIX века также обернулась «защитой и прославлением» существующего порядка вещей. При всех характерных отличиях самых грандиозных французских лексикографических проектов первой половины XIX столетия — шестого издания «Словаря Французской академии» (1835–1842), «Словаря французского языка» Э. Литтре (начинает выходить с 1863 года), «Большого всеобщего словаря XIX века» П. Ларусса (также начинает выходить с 1863 года) — все три движимы общим и двуединым стремлением не только предписать словоупотребление, но и превратить словарь в общедоступное, собственно демократическое орудие представления реальности. Более того, именно два последних словаря со временем превращаются в незыблемые опоры буржуазной педагогики и эффективные инструменты социализации индивида, его безболезненной интеграции в существующий социум посредством предоставления готовых ответов на все вопросы как лингвистического, так и социального порядка^[381]. В этом отношении весьма показательным представляется то обстоятельство, что бунт против буржуазного миро-слово-порядка, в котором, исходя из различных творческих позиций, приняли участие в XX веке такие мастера возрождения аномативных возможностей слова, как А. Бретон, Ж. Батай или Л.-Ф. Селин, заключал в себе элемент лексикографической пародии^[382].

Не менее характерно и то, что в отличие от германской филологической традиции (братья Гримм), где упор делался на этимологию и историю языка, во французской лексикографии XIX века язык легитимировался почти исключительно через современное, актуальное

словоупотребление^[383]. Так, в самой композиции словарной статьи Э. Литтре собственно исторические значения слова (в старофранцузском и среднефранцузском языках XI–XVI веков) загоняются в лингвистическое «подполье», то есть даются в отдельной рубрике в самом низу основного текста, тогда как толкование современных словоупотреблений, составляющее свод надлежащего использования языка («bon usage»), подтверждается исключительно через классических авторов XVII–XVIII веков: Вольтера, Дидро, Корнеля, Монтескье, Расина, Руссо (разумеется, ни Рабле, ни Лакло, ни Сад не могли послужить новому лингвистическому порядку). При этом, если интеллектуальный жест Э. Литтре и может быть истолкован в духе некоего «литературного консерватизма»^[384] (блистательное отсутствие примеров из современной литературы, за исключением редких ссылок на Шенье, Шатобриана, Гюго и Ламартина), а завязанное просветительство П. Ларусса, щеголяющего примерами и познаниями из новейшей словесности (вплоть до Бодлера), также легко списать на некий «модернизм», гонящийся за духом времени, оба лексикографических начинания сходятся в едином стремлении оправдать современную реальность, сводя на нет критическое призвание словаря. Иначе говоря, при всей декларируемой приверженности «историческому разуму» словари П. Ларусса и Э. Литтре явились верными стражами, если не «цепными псами», своего времени, что и нашло выражение в наивном риторическом вопросе, которым задавался в предисловии к своему творению один из авторов: «Разве словарь XIX века не должен быть привязан по преимуществу к воспроизведению физиономии языка в актуальный момент?»^[385]

СЛОВАРЬ ПРОТИВ ТОРЖЕСТВА ДЕМОКРАТИЧЕСКОГО РАЗУМА

Лексикографическая мания современников не могла не затронуть сознание автора «Бувара и Пекюше», этой ходячей энциклопедии буржуазно-демократического разума, на составление которой положил последние годы своей жизни Г. Флобер. В «Словаре прописных истин», который должен был увенчать энциклопедические изыскания двух эмблематических персонажей автора, статья «Литтре» идет вслед за статьей «Литература»: если последняя, согласно всеобщему и потому единственно

верному мнению, лаконично осуждается, поскольку представляет собой не что иное, как «занятие людей праздных», то автор «Словаря французского языка» удостаивается более развернутого определения: «ЛИТТРЕ: Подсмеиваться, услышав его имя. — „А, это тот господин, что уверяет, будто мы произошли от обезьян“»^[386]. Очевидно, что ирония Флобера распространяется не столько на автора «Словаря французского языка», в котором, разумеется, нет ни слова о происхождении человека, не столько на П. Ларусса, выступавшего главным популяризатором учения Дарвина во Франции середины XIX века, сколько на манию современников довольствоваться верхушками знания, в стихии которой не так уж и важно, кто же говорит, что человек произошел от обезьяны. Это смешение имен собственных современного знания, распространяющегося семимильными шагами в эпоху повальной демократизации, только усиливается, если посмотреть в словаре Флобера статью «Дарвин»: «Тот, кто говорит, что мы произошли от обезьян»^[387]. То есть в отношении двух светочей современной науки писатель проделывает в своем словаре тот же самый ход, который использовал касательно «блондинок» и «брюнеток»: «БРЮНЕТКИ: Горячее блондинок (смотрите *блондинки*)». Смотрим: «БЛОНДИНКИ: Горячее брюнеток (смотрите *брюнетки*)». В этих абсурдных взаимоотношениях обнаруживается абсолютная пустота благоглупостей эпохи, которыми блистают друг перед другом самодовольные буржуа вроде аптекаря Оме или Шарля Бовари. Очевидно, что, приводя расхожие мнения о Литтре или Дарвине, Флобер поднимает на смех не знание как таковое, а поголовное убеждение современников в общедоступности знания, каковое в умах просвещенных буржуа является элементарной противоположностью невежества. Вот почему «Словарь прописных истин» не щадит и той элементарной формы представления знания, каковой является собственно словарь. Во всяком случае, в соответствующей статье приговор выглядит едва ли не окончательным: «СЛОВАРЬ: Смеяться над ним — годен только для невежд»^[388].

Однако в истолковании истинного значения «прописных истин» Флобера не следует закрывать глаза на ту стихию трагического самоосмеяния, в которой вызревал, развивался и уничтожал себя замысел «Буvara и Пекюше». По точному заключению одного из французских специалистов, царство глупости буржуазного мира оставалось неизбывным уделом самого Флобера, роль которого таким образом была не столько в том, что в век торжества абсолютно позитивного разума он вытацил на всеобщее обозрение неистощимые залежи человеческой глупости, сколько

в том, что обнаружил собственную глупость разума, в том числе и в самом себе:

Ибо два простака являются точными дублетами своего создателя, и не только потому, что становятся выразителями его собственных идей, но и в силу самой своей деятельности: подобно ему, они бесконечно переписывают глупости, причем те же самые, что переписывал Флобер; подобно ему, они пишут книгу, чтобы доказать, что книги ничего не стоят. Новый и последний парадокс: если роман «Бувар и Пекюше» терпит провал, то исходный тезис остается недоказанным; но то же самое, если это успех. В последнем романе Флобера смысл до бесконечности обращается против самого себя^[389].

Речь идет, в конечном счете, о своего рода семантической карнавализации самой литературы, в которой автор, ввергая себя в шутовской маскарад, меняется местами со своими персонажами, полностью лишается своих авторских прав и полномочий: согласно одному из сценариев продолжения романа, Бувар и Пекюше должны были включить Флобера в число персоналий своего словаря, выставив его автором скандально знаменитого романа «Госпожа Бовари», удостоившегося уголовного преследования за покушение на моральные основы современного буржуазного общества. Иначе говоря, в «Словаре прописных истин» осмеянию подвергаются не столько какие-то недалекие человечки, населяющие какую-то далекую буржуазную вселенную, но и словно бы само собой разумеющееся притязание автора отделить себя от своих смехотворных персонажей. По остроумному замечанию Р. Кено, отношение Флобера к Бувару и Пекюше по мере развития замысла усложняется аналогично развитию отношений между Сервантесом и Дон Кихотом: чем глубже погружается в свое безумие персонаж, тем больше симпатии испытывает к нему автор^[390].

В своем превосходном анализе поэтики «Госпожи Бовари» С. Н. Зенкин справедливо обращает внимание на одну из фраз из переписки Флобера, в которой автор «Словаря прописных истин» фиксирует ту направленность своего замысла, в которой он был призван подвести черту над пустословием эпохи: «Надо постараться, чтобы во всей книге не было ни единого слова, идущего от меня, и чтобы тот, кто ее прочтет, уже не решался и рта раскрыть из страха, как бы не сказать нечаянно одну из перечисленных в ней фраз»^[391]. Однако надлежит пойти дальше и

попытаться понять, что замысел «Словаря прописных истин» был настолько радикален, что в сущности своей, точнее в генезисе своем, не давал раскрыть рта самому автору этого неосуществленного творения, в котором посредством воспроизведения «чужих слов» ставилась под вопрос сама возможность сказать свое собственное слово: зачарованность писателя «прописными истинами» обернулась творческим бесплодием, на которое обрек себя Флобер в лице двух своих двойников — Бувара и Пекюше.

Вместе с тем в оценке этого замысла, со всеми его возможными последствиями для онтологии литературы, не стоит недооценивать конкретные исторические факторы, связанные не только с лексикографической манией эпохи, словно задавшей целью все описать, всему дать свое имя, подобрать каждой вещи свое слово, а главное — иметь свое окончательное мнение по каждому вопросу, но и с торжеством самого духа демократии, задурившего в то время головы не только таким простакам, как аптекарь Оме или Бувар и Пекюше. В «Словаре прописных истин» нет статьи на слово «демократия», хотя по дефиниции слова «депутат» можно составить некоторое представление о политической позиции Флобера: «ДЕПУТАТ. — Быть им! Вершина славы! Громить Палату депутатов — не умеют держать себя. Слишком болтливы. Ничего не делают»^[392]. Кто говорит в этой словарной статье? С одной стороны, безусловно, говорит аптекарь Оме, удостоенный в последней строчке «Госпожи Бовари» ордена Почетного легиона, высшего знака отличия французского политического Олимпа, в отношении которого «Словарь прописных истин» также амбивалентно безапелляционен: «— Высмеивать его, но добиваться. — Когда добьешься, говорить, что не просил». То же самое, с другой стороны, мог бы сказать и Шарль Бовари, который после смерти Эммы заделался благопристойным буржуа, «стал носить белые галстуки, фабрил усы и по ее примеру подписывал векселя»^[393]. Или же здесь говорит боваризм как таковой — то есть эта психическая склонность индивида удваивать свое реальное существование в своей воображаемой жизни, которая, усугубляясь нехваткой самокритики, а также подпитываясь захватывающими романскими иллюзиями, уводит его за пределы реальности и буквально превращает в раба «прописных истин» в самом широком смысле этого понятия? А если так, то до какой меры сам Флобер был захвачен боваризмом, если под конец своей творческой жизни знать ничего не хотел, кроме этих самых прописных истин?

Радикальность интеллектуального проекта в «Словаре прописных

истин» столь безгранична, что вовлекает в свой ниспровергающий пафос самого субъекта речи, который теряется в объективированных обрывках или достопамятных перлах чужих сознаний. Однако, акцентируя этот абсолютно негативистский настрой мысли Флобера, не следует упускать из виду его вполне земное, вполне историческое происхождение. В самом деле, в одной из первых формулировок замысла своего словаря писатель подчеркивал социально-политический, а совсем не онтологическо-лингвистический характер своего начинания. В письме к Луизе Коле, написанном 16 декабря 1852 года, находится наиболее развернутый набросок этой задумки, что будет сидеть в сознании писателя почти тридцать лет:

Ты заметила, что я становлюсь моралистом? Не признак ли это старости? Но меня точно несет к высокой комедии. Порой язык так и зудит разнести в пух и прах людишек, и когда-нибудь я это сделаю, лет этак через десять, в каком-нибудь длинном и широкопанорамном романе; а пока ко мне вернулась одна старая мысль, а именно замысел «Словаря прописных истин» (знаешь, что это такое?). Особенно возбуждает меня предисловие, и из-за манеры, в которой я его задумываю (это будет целый роман), ни один закон меня не сможет зацепить, хотя атаковать я собираюсь буквально все. Это будет историческое прославление всего, что люди одобряют. Я покажу в нем, что правота всегда была за большинством, а неправота — за меньшинством. Людей великих я принесу на алтарь придурков, мучеников отдам в руки палачей, и все это в стиле, отделанном до самого предела, до фейерверков. Например, для литературы я установлю, это будет нетрудно, что посредственность, будучи вещью общедоступной, является единственно легитимным эталоном, а посему надо гнать прочь всякого рода оригинальность как нечто опасное, глупое и т. п. А цель этой апологии человеческой пошлости во всех ее обличьях, апологии ироничной и насквозь кричащей, напичканной цитатами, доказательствами (которые будут доказывать ровно обратное) и ужасающими текстами (это будет нетрудно), в том, чтобы раз и навсегда покончить со всякой эксцентричностью, какой бы она ни была. Я углублюсь тем самым в новейшую демократическую идею равенства, в эту мысль Фурье, что великие люди станут бесполезны; именно с этой целью, скажу я, и написана эта книга. В ней можно будет обнаружить в

алфавитном порядке и по любому возможному поводу **все, что надлежит говорить на людях, чтобы быть премильным и любезным человеком.**

Так, в ней будут:

ХУДОЖНИКИ: все сплошь бескорыстны.

ЛАНГУСТ: самка омара.

ФРАНЦИЯ: нуждается в железной руке для правления.

БОССЮЭ: Орел из Мо.

ФЕНЕЛОН: лебедь из Камбре.

НЕГРИТЯНКИ: горячее белых женщин.

ВОЗДВИЖЕНИЕ (ЭРЕКЦИЯ): говорится только о памятниках и т. д.

Думается, что в целом все получится превосходным, будто **из олова**^[394].

Далее следует процитированная выше фраза, после которой замысел уточняется по части планируемых статей, большинство которых имеет ярко выраженный социально-политический характер:

Впрочем, некоторые из статей могут дать повод к восхитительным рассуждениям, например: МУЖЧИНА, ЖЕНЩИНА, ДРУГ, ПОЛИТИКА, НРАВЫ, МАГИСТРАТ. Можно было бы также набросать в несколько строк даже типы и показать не только то, что следует **говорить**, но и то, каким следует **казаться**^[395].

Обращает на себя внимание зачин этого фрагмента, в котором отчетливо обнаруживается крайняя рефлексивность сознания Флобера, составляющая самую броскую черту его творческого метода. Действительно, во всяком тексте автора «Госпожи Бовари» необходимо различать Флобера-творца и Флобера-критика, стараться разглядеть своего рода заднюю мысль каждого творческого начинания, некий скрытый, но время от времени пробивающийся на свет ироничный прищур, с которым Флобер-критик смотрит на Флобера-писателя, все время одергивая разыгравшееся воображение последнего. В своем письме, обращенном к близкому человеку, Флобер словно бы выстраивает объективированный,

отчужденный образ самого-себя-писателя, который чуть ли не против воли становится моралистом и в этом виде впадает в слог высокой комедии, призванной бичевать прискорбные нравы ближних. Однако почти сразу комедиограф-обличитель, которому не писаны никакие законы, дублируется более осторожным, поистине хитроумным лексикографом, задумавшим представить по модели сборника нелепиц (sottisier — сборник нелепиц, обычно одного автора) тотальную апологию человеческой глупости.

Не вдаваясь здесь во все перипетии многострадального замысла^[396], подчеркнем еще раз, что «книга мщения» роду человеческому с течением времени превращается в поистине «безумную книгу», где безумие персонажей до неразличимости сливается с безумием автора. В одном из писем октября 1878 года Флобер, рассказывая о своей одержимости «Буваром и Пекюше», признается: «В конечном счете я впадаю в то, что доктор Трела называет „сознательным помешательством“, или манией, которая может завершиться [...] „законченным безумием или бешенством“»^[397]. Примечательно, что ссылка на мнение светила современной французской психиатрии У. Трела (1795–1879), автора знаменитого в то время трактата «Сознательное помешательство, изученное и рассмотренное с точки зрения семьи и общества» (1861), не лишена и социально-политического подтекста: Трела был одно время заметным государственным деятелем, министром общественных работ в 1848 году, прославившимся, в частности, своим революционным, если не сказать безумным, проектом передать орудия производства в руки рабочих. Словом, Флобер, отдаваясь своему последнему замыслу в литературе, в определенной мере сознательно вгонял себя в то самое безумие, которое требовало отчуждения, изоляции (alienation), если посмотреть на него с точки зрения семьи, школы, общества, институтов власти. Иначе говоря, в последнем романе Флобера самым характерным образом соединялись лексикографическое (научное), медицинское (психиатрическое) и литературное (саморефлексивное) сознания эпохи, что в общем и целом отвечало тем странным и опасным переключкам творчества и безумия начала — середины XIX века, вдохновенным наброском которых М. Фуко завершал свою «Историю безумия в классическую эпоху» (1961):

...Со времен Гёльдерлина и Нерваля число писателей, художников, музыкантов, «впавших» во мрак безумия, постоянно множилось, но это не должно ввести нас в заблуждение; безумие и творчество не приспособились друг к другу, не наладили

взаимосвязь, не нашли общего языка; их противостояние гораздо более опасно, чем прежде; их взаимное опровержение не знает пощады; игра идет не на жизнь, а на смерть^[398].

«БЕЗУМИЕ» «БОДЛЕРА»

Флёр безумия преследует публичный образ Бодлера с самых первых печатных откликов на «Цветы Зла» (1857). Литературный обозреватель «Фигаро» Г. Бурден, автор первой рецензии на главную книгу Бодлера, с ходу поставил диагноз, равно как предвосхитил, если не спровоцировал, позднейший официальный приговор, вынесенный парижским уголовным судом по требованию прокурора Э. Пинара, незадолго до этого прогремевшего на весь Париж гневной обвинительной речью в адрес «Госпожи Бовари». Диагноз г-на Бурдена был не только категоричен, но необыкновенно красноречив:

Местами вас одолевают сомнения относительно психического состояния г-на Бодлера; местами всякие сомнения пропадают: по большей части перед нами монотонное и предумышленное повторение одних и тех же слов, одних и тех же мыслей. — Гнусность идет там об руку с мерзостью. — Отвратное сочетается с мерзопакостным. Никогда еще столько грудей не было искусано за столь малое число страниц; никогда еще мы не наблюдали подобного стечения всякого рода демонов, утробных плодов, дьяволов, бледной немочи, котов и прочей нечисти. — Книга эта — суцая лечебница, открытая для всех безумств духа, для всякого гнилья сердца: ладно бы еще с тем, чтобы исцелить, но ведь все это неизлечимо^[399].

Не вдаваясь здесь в биографические и психологические источники этой экзистенциальной и литературной эксцентричности Бодлера, которые в свое время самым замечательным образом представил Н. И. Сазонов, первый русский рецензент и первый русский переводчик «Цветов Зла»^[400], заметим, что французский поэт долгое время выстраивал свое существование не столько от противного, сколько от подобного: если

современникам, сталкивавшимся с экстравагантностью писателя, угодно было видеть в нем сумасшедшего, то он, не тратя сил на доказательства обратного, чуть ли не подыгрывал этим мнениям, суждениям и пересудам окружающих, во всяком случае не особенно старался их разубеждать. Так или иначе, к началу 60-х годов «безумие» Бодлера стало почти «общим местом» французской литературной жизни: очевидно, что, когда Сент-Бёв в своем представлении кандидатов во Французскую академию отпустил по поводу автора «Цветов Зла» весьма сомнительный каламбур «Folies Bergères — Folie Baudelaire»^[401], он просто вторил горизонтam ожиданий своих читателей, то есть законодатель литературного вкуса эпохи просто-напросто узаконил «безумие» Бодлера.

В истолковании последних замыслов Бодлера важно не упускать из виду этого раздвоения поэта, его полураспада на публичного персонажа — полубезумного в глазах литературных обывателей автора скандально известных «Цветов Зла» — и более сокровенную творческую личность, с большим трудом продолжающую свой путь в литературе. При этом важно понимать, что «публичный Бодлер» является не только изобретением таких доброхотов, как «дядюшка» Сент-Бёв и иже с ним, но и творением самого поэта, ломающего перед своими современниками трагикомедию «безумия». Важно сознавать, что в начале 60-х годов, когда Бодлер-писатель совершает трудный переход к поэтической прозе, в его сознании происходит тяжелая работа по переоценке собственных литературных и жизненных ценностей. Мысль поэта напряжена как никогда прежде, он предельно внимателен к самому себе, именно в стихии этой расположенности к беспощадному самоанализу рождается одно из самых катастрофических прозрений Бодлера:

Как в моральном, так и в физическом плане я всегда испытывал ощущение пропасти, не только пропасти сна, но и пропасти действия, грезы, воспоминания, желания, сожаления, раскаяния, прекрасного, числа и т. п.

Я с радостью и ужасом культивировал свою истерию. [Сегодня.] Тем временем я всегда подвержен смятению, и сегодня 23 января 1862 г. мне было дано необычайное предупреждение: мне почудилось, что надо мной **прошелестело крыло слабоумия**^[402].

Это запись из «Фейерверков»: несмотря на очевидный автобиографический характер заметки, она относится скорее к эстетике

поэтического творчества и заключает в себе авторское пояснение к стихотворению «Пропась». Точная дата заметки позволяет не только напрямую соотнести ее с этой пьесой из «Новых Цветов Зла» (опубликованной 1 марта 1862 года), но и отметить крайне напряженный характер письма: ясная мысль поэта отчетливо фиксирует болезненное внутреннее состояние, точнее говоря, пытается определить то, что по существу беспредельно, наваждение пустоты, сопутствовавшее всем его начинаниям.

Более того, с беспристрастностью врача Бодлер выявляет в себе пагубную склонность: он показывает, что его «я» было не просто подвержено болезненному мировосприятию, оно развивало, культивировало его в себе, пока не получило грозного предупреждения, что настоящее, а не разыгрываемое безумие уже не за горами. И если в стихотворении рисуется борьба поэтического «я» с чарами небытия, а в «Фейерверках» «ощущение пропасти» фиксируется как топический принцип «поэтического искусства», то соответствующий фрагмент собственно автобиографического письма находится скорее в одном из бельгийских писем, написанном с целью обрисовать местному врачу симптомы побеждающего недуга:

Я заметил, что почти всегда приступы случаются натошак. Они совершенно беспорядочные [...].

Характер ощущений:

Туман в голове. Удушье. Ужасные головные боли. Тяжесть; прилив крови; полное смятение. Стоя, я падаю; сидя, падаю. Все это очень быстро^[403].

Письмо датировано 20 января 1866 года, то есть оставалось около двух месяцев до того трагического дня середины марта, когда Бодлер упал под сводами намюрской церкви Сен-Лу. Вдумываясь в историю смерти поэта, невозможно отделаться от навязчивого ощущения, будто само пространство последнего *падения* Бодлера овеивает его кончину символической аурой, поскольку после одного из предшествовавших посещений он сам окрестил церковь Сен-Лу «грозным и сладостным катафалком»^[404]. При этом важно не упускать из виду, что церкви и соборы были едва ли не единственным местом в Бельгии, соответствовавшим эстетическим пристрастиям автора «Цветов Зла», который неизменно поражался их барочным видам:

Церковь, построенная на различных стилях, является

историческим словарем. Это естественные отбросы истории [...].

Необычайные кафедры, рококо, драматичные исповедальни. Как правило, стиль домашней скульптуры, а в кафедрах стиль игривости.

Кафедры являют собой мир эмблем, помпезная кутерьма религиозных символов, вырезанная каким-нибудь искусным мастером из Малина или Лувена.

Масличные пальмы, быки, орлы, грифоны; Грех, Смерть, толстощекие ангелы, предметы культа, Адам и Ева, Распятие, растительные орнаменты, скалы, занавесы... и т. д. и т. п.

Как правило, гигантское раскрашенное распятие, подвешенное под сводом над клиром главного нефа (?).

(Я люблю расписную скульптуру.)

Все это один мой друг-фотограф и называет «Иисус Христос в роли воздушного гимнаста»^[405].

Приведенная запись относится собственно к фрагментам книги о Бельгии и представляет собирательный образ бельгийских церквей, которым поэт думал посвятить один из разделов своего памфлета. Черновой набросок наглядно передает внешний характер этих обрывочных, ярких и скоропалительных суждений, внутренне соответствующих, однако, жанру «фейерверков», который разрабатывается писателем в тесной связи с трудным переходом к поэтике прозы. Речь идет о своего рода мышлении вспышками, проблесками, позволяющем Бодлеру, с одной стороны, отвоевывать у темноты и тумана, постепенно застилающих его мысль, моменты творческого настроения, а с другой — схватывать симпатические черты культурно-исторической реальности, существующей под знаком распада. Мысль поэта прихотливо перескакивает с одного предмета на другой, словно бы выхватывает из тьмы объектов культуры отдельные безделицы и складывает их в каком-то новом порядке, которому тут же подыскивает имя: то ли «исторический словарь», то ли «отбросы истории», то ли «кутерма религиозных символов». Важно почувствовать, что речь идет здесь именно о методе: мысль Бодлера свободно переходит с одного дискурсивного регистра на другой, общее эстетическое суждение сменяется беспорядочным перечислением, термин из истории искусств соседствует с яркой метафорой, отстраненное описание заключается автобиографическим признанием, а весь фрагмент итожится только на первый взгляд неподготовленной аналогией, в которой Иисус уподобляется фигуре летающего в пустоте циркового артиста.

Вместе с тем существенно само обращение к фигуре словаря, которая в мысли Бодлера играет, конечно же, прямо противоположную роль, чем у лексикографов середины XIX века: если словари П. Ларусса и Э. Литтре подтверждают незыблемость настоящего положения вещей, то для Бодлера словарь становится едва ли не единственным способом как-то удержать распадающуюся на его глазах реальность. В этом отношении даже не так важно, какую роль играли те или иные конкретные словари в поэтической работе Бодлера^[406], гораздо важнее, что «словарь» как некий сверхжанр словесности предоставляет ему возможность организовать свое поэтическое видение мира: стоит ли напоминать, что в «Соответствиях», ключевой пиесе «Цветов Зла», мир уподобляется храму (который аналогичен словарю), а поэтический субъект — переводчику, истолковывающему «леса символов»?

**«РАЗДЕТАЯ БЕЛЬГИЯ», «СЛОВАРЬ ПРОПИСНЫХ ИСТИН» И
ПОЭТИКА «ОБЩЕГО МЕСТА»**

Замысел книги «Раздетая Бельгия» принадлежит к числу трех грандиозных творческих начинаний Бодлера, занимавших его творческое сознание в последние годы жизни: речь идет об автобиографическом сочинении «Мое обнаженное сердце», мысль о котором рождается в столкновении с теми стенами непонимания, что продолжали окружать «Цветы Зла»; философско-эстетическом трактате в афоризмах «Фейерверки», где поэт собирал по крохам свое «поэтическое искусство»; философско-политическом памфлете о Бельгии, задуманном в ходе затянувшегося путешествия в чужие края в 1864–1866 годах, откуда поэту, как известно, суждено было вернуться лишь в виде разбитого односторонним параличом и пораженного афазией получеловеческого существа, физическое исчезновение которого продолжалось более года уже во Франции. В перипетиях существования поэта, всю жизнь скитавшегося из гостиницы в гостиницу, в пертурбациях его творческого метода, который определялся в резких переходах от одной вещи к другой, все три начинания накладывались друг на друга, переплетались ветвями и ответвлениями единой мысли Бодлера, который в последние годы жизни пытается отчаянно противостоять как окружающей его материальной действительности, неуклонно сводившей жизнь поэта к унижительному

положению «люмпен-пролетария» интеллектуального труда, так и первым ласточкам психического и физического нездоровья.

Как известно, книга о Бельгии осталась ненаписанной, равно как не были завершены «Мое обнаженное сердце» и «Фейерверки». Подобно «Мыслям» Паскаля или «Воле к власти» Ницше, черновики и наброски Бодлера долгое время оставались окутанными романтическим флёром предсмертных откровений, который только сгущался из-за спорных издательских решений, вносивших путаницу в головы как ценителей, так и хулителей поэта. Словом, злополучные «Дневники», где вперемешку печатались фрагменты из трех незавершенных сочинений поэта, долгое время жили вполне самостоятельной культурной жизнью, имевшей при этом весьма сомнительное происхождение. Как это ни парадоксально, но только в 1986 году во Франции появилось филологически достоверное издание трех предсмертных книг Бодлера, подготовленное стараниями французского литературоведа А. Гийо^[407]. Это издание позволяет по-новому взглянуть на замысел книги о Бельгии, около двух столетий пользовавшейся репутацией едва ли не самого ксенофобского произведения французской литературы XIX века.

История этого замысла, как она запечатлелась в письмах Бодлера, равно как те разрозненные записи, заметки, выписки и вырезки из современной прессы, которые он собирал в ходе не прекращавшейся до последнего дня работы, позволяют составить определенное представление как об общей направленности незавершенного сочинения, так и о его сложных связях с фрагментами «Моего обнаженного сердца» и набросками «Фейерверков». Важно понять, что замысел книги о Бельгии складывался в этом запальчивом стремлении поквитаться со своим временем и тем образом самого себя, который был пущен временем в обиход. Бельгия была не более чем удобным предлогом, той занозой, которую сам в себя всадил Бодлер в своем бегстве из Франции. В письме к Н. Анселю, написанном 18 февраля 1866 года, он торопился предупредить, что:

«Раздетая Бельгия», принимая шутейные формы, будет во многих отношениях книгой достаточно серьезной [...] цель этой сатирической книги — осмеяние всего, что люди называют прогрессом, а я — язычеством придурков, и доказательство Божьего правления. Ясно ли?

В этом же письме неприятие Бодлером своего времени принимает формы яростной диатрибы:

За исключением Шатобриана, Бальзака, Стендаля, Мериме, де Виньи, Флобера, Банвиля, Готье, Леконта де Лиля, вся современная сволочь внушает мне отвращение. Ваши академики — отвращение. Ваши либералы — отвращение. Достоинство — отвращение. Порок — отвращение, гладкий стиль — отвращение. Прогресс — отвращение. Никогда не говорите мне ничего об этих пустобрехах^[408].

В тот же день в письме к Э. Дантю замысел освещался с другой стороны:

Такова Бельгия, что вошла сегодня в моду — благодаря французской глупости. Пора сказать всю правду о **Бельгии**, равно как и об **Америке**, еще одном Эльдорадо всей этой французской сволочи, — и встать на защиту истинно французского идеала^[409].

Обращаясь к истории этой книги, важно понять не только то, как складывался этот замысел в рамках индивидуального творческого становления Бодлера, но и то, как он соотносится с общими тенденциями литературной эволюции середины XIX века. В противном случае эти фрагменты рискуют остаться в том виде, в котором они десятилетиями фигурировали в культурном сознании, — как плод разгоряченного неприкаянностью, нищетой и нездоровьем воображения поэта, вымещающего свою озлобленность на стране, что стала его последним пристанищем. Другими словами, представляется целесообразным взглянуть на «Раздетую Бельгию» не только в плане личной истории Бодлера, который в то время был буквально загнан в угол и выплескивал свое отчаяние, гнев и злорадство на бедных (и богатых) бельгийцев, но и в более широком контексте той реакции на прекраснородушный романтизм первой половины XIX века, что была связана с отрицанием собственно современности. Иначе говоря, в анализе последних замыслов Бодлера важно не упустить из виду сложных отношений, объединявших мысль поэта с той тенденцией французской интеллектуальной жизни XIX столетия, что выливалась в опыты радикального переосмысления всей идеологии Просвещения и принимала те или иные формы контр-современности, как определяет эту линию французской литературы А. Компаньон^[410].

Именно в этом литературно-философском контексте обнаруживаются

удивительные соответствия последнего замысла Бодлера и «Словаря прописных истин» Г. Флобера. Эти соответствия прослеживаются не только на уровне формулировок замысла, но и в плане формальных творческих решений, связанных с обращением к жанру словаря или, точнее, сборника плоских мыслей, банальностей, предвзятых мнений, одним словом, «общих мест» культуры и языка. При этом нельзя не отметить буквального совпадения базовой формулы жанра, к которой приходят оба писателя независимо друг от друга: и тот, и другой стремятся мыслить «фейерверками», то есть вспышками, словно бы выхватываемыми из темнот бессмыслия или пустословия счастливое мгновение здравого смысла. Вместе с тем не стоит забывать, что эти «фейерверки» рождаются на скользкой грани «прописной истины», перлов массового сознания.

Парадокс жанра «прописных истин» заключается в том, что писатель, коллекционирующий «прописные истины» культуры, волей-неволей обрекает себя на испытание изъясняться не иначе как прописными истинами. Другими словами, собиратель прописных истин рискует оказаться пустословом; во всяком случае, пустословие оказывается своего рода условием возможности построения содержательного высказывания. В этом испытании пустотой язык способен подвести писателя, дать сбой, обрекая его на переливание из пустого в порожнее.

Это парадокс в отношении Флобера был в предельно жесткой форме изложен Сартром: разбирая замысел «Словаря прописных истин», философ прямо говорит об отсутствии всякой истинной мысли в сознании собирателя «прописных истин»:

Флобер никогда не **мыслит**: защитник «объективизма» не имеет никакой объективности; это означает, что он не соблюдает никакой **реальной** дистанции между собой и миром; вследствие чего язык является в нем и вне его в навязчивой материальности. Нет, язык не теряет своей сущности, каковая в том, чтобы обозначать, но его значения остаются в словах [...]. Это в некотором роде **иномысль** — материальность, по-обезьяньи копирующая мысль, или, если угодно, мысль, что гоняется за материей, оставаясь при этом в клетке самой материи. Язык, организуясь внутри писателя согласно логике собственных связей, крадет у Флобера мысль [...] и заражает его этими псевдомыслями, каковыми являются «прописные идеи» и каковые никому не принадлежат, поскольку, согласно Гюставу, они сидят в каждом из Других [...]. На этом уровне Гюстав не

верит, что **люди говорят**: он думает, что **людьми говорят...** [\[411\]](#)

Я прерываю цитату из Сартра, поскольку ее продолжение затянуло бы нас в нескончаемую полемику относительно сартровской концепции языка, каковая в сущности своей остается радикально контр-поэтической. Тем не менее Сартр верно передает характер угрозы, подстерегающей собирателя прописных истин и общих мест. Действительно, в «Словаре прописных истин» едкая сатира на «общие места» современного французского общества представляется в поразительной смеси предельной объективности и предельной субъективности, где объект критики включает в себе самого субъекта критики, где в драме мелкобуржуазного сознания, защищающегося от реальности языком «прописных истин», главным действующим лицом выступает не кто иной, как буржуазный писатель, замороженный властью «общих мест», где человеческая глупость не столько активно отрицается, сколько пассивно утверждается в самых материальных формах языка, каковыми являются «общие места».

Возьмем, к примеру, флоберовскую прописную истину в отношении своего времени и современности: «ЭПОХА: Наша. Громить ее. Жаловаться, что непоэтична. Называть переходной, эпохой декаданса» [\[412\]](#). Вновь мы не можем уклониться от этого вопроса: а кто выступает субъектом высказывания? Господин Прюдом, аптекарь Оме, Шарль Бовари или Гюстав Флобер? Последнее отнюдь не исключается, если вспомнить те диатрибы, которыми периодически разражался Флобер, громя свою эпоху, жалуясь на ее непоэтичность, буквально оплевывая своих современников, мешая их с грязью и отождествляя с этими грядущими искателями человеческой премудрости — глупцами Буваром и Пекюше, в которых вкладывал всего себя. Словом, изобличитель всечеловеческой глупости должен быть либо сверхчеловеком, либо глупцом. Не удивительно поэтому, что Флобер собирался смиренно приписать авторство «Словаря прописных истин» Бувару и Пекюше.

Нам важно было подчеркнуть, какого рода угроза нависает над писателем, сталкивающимся с необходимостью осмысления «общих мест» и «прописных истин». Представляется, что именно эта угроза, этот риск мыслить на скользкой грани тривиальности и оригинальности образует своего рода «избирательное сродство» последних замыслов Бодлера и Флобера, это странное сообщество мысли, в котором два писателя, современники, сверстники, зная и не зная друг друга, сообща и порознь бились над загадкой «общих мест».

Бодлер:

Будь всегда поэтом, даже в прозе. Высокий стиль (Нет ничего прекраснее, чем общее место)^[413].

Создать штамп, вот в чем гениальность.

Я должен создать штамп^[414].

Не удивляйтесь посему, что банальность живописца натолкнула писателя на **общее место**. Впрочем, [...] существует ли [...] нечто более очаровательное, нечто более плодотворное и нечто более позитивно **возбуждающее**, чем общее место?^[415]

Наконец, если обратиться к отзыву Бодлера на «Госпожу Бовари», то мы найдем там развернутую похвалу поэтике общего места, через которую автор «Цветов Зла» объясняет роман своего собрата по перу. Всего несколько строк, в которых Бодлер пронизательно схватывает ситуацию постромантического писателя и представляет своего рода манифест в защиту тривиальности в искусстве:

Будем же вульгарными в выборе сюжета, поскольку выбор сюжета слишком величественного показался бы читателю XIX века настоящей бесцеремонностью [...]. Самые горячие, самые кипучие страсти чувства мы вложим в самую тривиальную историю. Самые возвышенные, самые решительные речи будут звучать из уст величайших глупцов [...].

Где же эта почва глупости, самая тупоумная среда, где как в роге изобилия полным-полно самых несуразных несурaziц и самых нетерпимых придурков?

В провинции.

Кто там будет самыми невыносимыми персонажами?

Людишки, которые знать ничего не знают, кроме своих жалких присутствий, где они набираются завиральных идей.

Какова будет самая избитая тема, самая ходовая ситуация, самая затасканная шарманка пошлостей?

Супружеская измена^[416].

Хорошо известно, что Флобер высоко оценил отзыв Бодлера за глубину проникновения «в тайны произведения»^[417]. Однако мало кто обращал внимание на то, что П. Верлен в своем первом очерке о Бодлере не

только по тональности, но и по сути повторяет эту похвалу общему месту, говоря о поэтике «Цветов Зла»:

Как автор выразил это чувство любви, самое великолепное из общих мест и посему отмеченное всеми возможными поэтическими формами? Как язычник, подобно Гете, как христианин, подобно Петрарке, или как дитя, подобно Мюссе? Ничего подобного, и в этом его самая главная заслуга [...].

А теперь угодно вам знать, как наш поэт понимает и выражает опьянение вином, другое общее место, воспетое на все лады от Анакреона до Шолье? [...]

То же самое и со Смертью, третье общее место и, увы, самое банальное из всех! То же самое с **Парижем**, ставшим общим местом благодаря Бальзаку, хотя поэты использовали его не так часто, как романисты^[418].

В свете приведенных цитат становится очевидным, что поэтика общего места образует своего рода место встречи тех писателей середины XIX века, которые если и не отрицают вовсе романтического поиска оригинальности и новизны, то, по меньшей мере, стремятся сохранить в нем особое напряжение в отношении таких категорий классицистической эстетики, как подражание, повторение, переложение.

В этом плане весьма симптоматичной является статья «Теория общих мест», принадлежащая перу французского историка и теоретика литературы Ф. Брюнетьера: она была опубликована в 1881 году в «Ревю де дё монд» и актуализирована в 1997 году А. Компаньоном^[419]. Если Брюнетьер в своей похвале литературной банальности бросает вызов романтической доктрине оригинальности, утверждая, что «общее место является условием изобретательности в литературе», то Компаньон расширяет исторический контекст поэтики общего места, опираясь в этом на книгу Ж. Полана «Тарбские цветы, или Террор в изящной словесности», где, как известно, «Спор Древних и Новых» переносится на почву литературы XX века и принимает формы противостояния неоклассицизма и сюрреализма.

Возвращаясь к Бодлеру и Флоберу, следует еще раз заметить, что оба писателя оказываются в предельно парадоксальной ситуации: следуя поэтике общего места, они все время рискуют соскользнуть в болото банальностей, тривиальностей, избитых и прописных истин. Об этой угрозе бессмыслия писал Сартр, анализируя «Словарь прописных истин»

Флобера. Однако Сартр не видел важного различия, сознание которого привносило в опыты Бодлера и Флобера по-настоящему трагический элемент: речь идет о различии «общего места» как категории классической риторики или классицистической поэтики и прописной истины как категории индивидуального или общественного сознания. Если первая, как мы видели, может быть условием, принципом, причиной литературного творчества, то вторая является скорее следствием человеческой способности не мыслить, то есть способности не мыслить истину, а довольствоваться прописными истинами.

Это различие может показаться очевидным, хотя в самом его сознании присутствует какая-то неизбежная неясность, двусмысленность, о которой свидетельствует, например, отзыв Флобера об одном поэтическом творении Л. Коле:

Ты сосредоточила и изложила в **аристократической** форме некую всеобщую историю, которая в основании своем общедоступна. И в этом для меня истинный знак силы в литературе. К общему месту прибегают только глупцы или величайшие творцы. Натуры посредственные его избегают, они гонятся за находчивостью, случайностью^[420].

Для Флобера, равно как для Бодлера, поэтика «общего места» — это поэтика великих писателей, однако само общее место остается доступным или даже манящим и для людей недалеких, всегда готовых ничтоже сумняшеся воспринять очередное откровение. Для Флобера, равно как и для Бодлера, прелесть общего места заключается не в готовом литературном решении, которое оно может предложить, а в решимости начать с общего места, которой требует такого рода поэтика, в поиске и культивировании собственной силы, которая требуется от писателя, принуждающего свою мысль к пассажам из общих мест. Напомню запись Бодлера из «Прециозных заметок»: «Будь всегда поэтом, даже в прозе. Высокий стиль. Нет ничего прекраснее общего места». Поэт должен быть на высоте общего места, думает Бодлер, равно как и Флобер, но это значит, что он должен быть готов в любую минуту низринуться в бездну человеческой глупости, кишащей прописными истинами. Это скользкое положение между фигурой величайшего из творцов и фигурой последнего из глупцов характерно как для Флобера, почти тридцатилетие составлявшего свой «Словарь прописных истин», так и для Бодлера, который в своей книге о Бельгии замахнулся представить настоящую

сумму всечеловеческой глупости, чтобы в конце концов самому сгинуть в слабоумии.

Сергей Фокин

notes

Примечания

1

Kelly D. R. What is Happening to the History of Ideas? // Intellectual News.
Autumn 1996. P/ 40.

См.: Панофский Э. *Idea*: К истории понятия в теориях искусства от античности до классицизма. СПб.: А. Наследников, 2002.

Следует, разумеется, учитывать, что само понятие «история» несколько анахронично звучит в древнегреческом контексте: как известно, в греческом языке слова *ιστορία* означало «исследование», «знание», «рассказ» (не обязательно о событиях прошлого — отсюда, например, понятие «естественная история») и совсем не имело привычного нам значения «процесс событий, развернутый во времени» (*res gestae*).

Ср. у Жюлья Делёза, который, правда, толкует не об идеях вообще, а о философских «концептах»: «Концепты не ждут нас уже готовыми, наподобие небесных тел. У концептов не бывает небес. Их должно изобретать, изготавливать или, скорее, творить, и без подписи сотворившего они ничто» (*Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Ин-т экспериментальной социологии. СПб.: Алетейя, 1998. С. 14*). И ниже: «...хотя у каждого из концептов есть свой возраст, подпись создателя и имя, они по-своему бессмертны — и в то же время повинуются требованиям обновления, замены и мутации, благодаря которым философия имеет беспокойную историю и столь же беспокойную географию; каждый момент и каждое место пребывают — но во времени, и проходят — но вне времени» (Там же. С. 17).

Несомненно, новое понятие об «идее» связано с возникновением института интеллектуальной собственности в XVIII веке, когда в правовые нормы вошло понятие о том, что *идею* можно законно присвоить, защитить промышленно-изобретательским патентом или авторским копирайтом.

Я пытался показать некоторые общие аспекты такого характерно современного мироощущения на материале французской литературы XIX века (Зенкин С. Н. Французский романизм и идея культуры. М.: РГГУ, 2002).

L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers. T. 13. Neufchastel: S. Faulche, 1765. P. 284 (http://portail.atilf.fr/cgi-bin/getobject_?a.98:188./var/artfla/encyclopedie/texdatd/IMAGE/). Там же помещена и короткая статья Буше д'Аржи, посвященная другому, специально-юридическому значению того же самого слова «préjugé» (Ibid. P. 286).

Бэкон анализировал и классифицировал «идолы», или «ложные понятия» человеческого разума, в афоризмах XXXVIII–LXII первой части «Афоризмов об истолковании природы и царстве человека» («Новый Органон»). См.: *Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1978. С. 18–28.*

Позиция Жокура в отношении «предрассудков» мало отличается от позиции Дидро, написавшего для 5 тома «Энциклопедии» статью о «Заблуждении»: источник заблуждений он усматривал в «свойственной нам привычке рассуждать о вещах, о которых либо мы понятия не имеем, либо о которых у нас имеются лишь недостаточно определенные понятия» (Философия в «Энциклопедии» Дидро и д'Аламбера. М.: Наука, 1994. С. 234. Перевод З. К. Манакиной).

Voltaire. Dictionnaire philosophique. P.: Gamier-Flammarion, 1964. P. 320.

«Если бы Бога не было, его следовало бы выдумать» (письмо Вольтера «автору „Книги о трех самозванцах“», 10 ноября 1770 года). Для просветителей образцом «предрассудка» или «суеверия» служила именно религия. Ср. «назидательную проповедь» Вольтера «О суеверии» (1767): «Если человек рожден, чтобы заблуждаться, пожелаем ему достойные (то есть общественно полезные. — С.З.) заблуждения» (*Вольтер. Философские сочинения*. М.: Наука, 1988. С. 393. Перевод С. Я. Шейнман-Топштейн).

Паскаль Б. Мысли. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. С. 153. Перевод Ю. А. Гинзбург. У Паскаля речь идет не о ложном *сознании* (разумеется, невозможном у бога), а лишь об относительно ложном *слове*. В другом своем фрагменте Паскаль, рассматривая христианство как раскрытие, экспликацию ветхозаветных «иносказаний», замечает: «Историю Церкви следует на самом деле называть историей истины» (Там же. С. 287), — и хотя «история» понимается здесь не в смысле «исторического процесса», *res gestae*, а скорее в смысле «историописания», *historia re rum gestarum*, но сама формула «история истины» звучит парадоксально (в таком качестве она и зафиксирована Паскалем), указывая на становление нового, исторического понятия об «идее». В рамках паскалевской теологии «ложное по букве» слово Ветхого завета составляет предысторию вполне истинного новозаветного слова; а с точки зрения истории идей сама паскалевская концепция «иносказания» относится к предыстории идеи ложного сознания.

Баратынский Е. А. Полное собрание стихотворений: В 2 т. Т. 1. Ленинград: Советский писатель, 1936. С. 204 (стихотворение «Предрассудок» из сборника «Сумерки», 1842). Ср.: *Беньямин В.* Происхождение немецкой барочной драмы. М.: Аграф, 2002. С. 185 след.

«Понятие идеологии в современном его значении зародилось в тот момент, когда Наполеон пренебрежительно назвал этих философов (выступавших против его цезаристских притязаний) „идеологами“. Тем самым это слово впервые получило уничижительное значение, которое оно — так же как слово „доктринерский“ — сохранило по сей день» (Манхейм К. Идеология и утопия [1929] // Манхейм К. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 67. Перевод М. И. Левиной). Наполеон говорил, что идеология — это «темная метафизика, которая, изошренно доискиваясь до первопричин, пытается на такой основе строить законодательство народов» (цит. по: *Gusdorf G. La conscience révolutionnaire. Les Idéologues. P.: Payot, 1978. P. 320–321*). Таким образом, оценочную окраску слову «идеология» впервые придала авторитарная государственная власть, считавшая «темную метафизику» своим конкурентом в построении «законодательства народов». Наполеон осуждает «идеологию» за то, что та «доискивается до первопричин» без оглядки на авторитет, — то есть по соображениям обратным сравнительно с теми, по каким просветители критиковали «предрассудки», возникающие от бездумного следования авторитету. В обоих случаях работает одна и та же оппозиция «разум/авторитет», просто ее члены по-разному оцениваются.

Aron R. L'Idéologie // Recherches philosophiques. 1937. T. VI. P. 65.

Терри Иглтон характеризует идеологию как такие точки мысли, где «пересекаются *значение* и *сила*» (*Eagleton T. Ideology: An Introduction*. N.Y.: Verso, 2007 [1991]. P. 134).

См.: *Барт Р.* Разделение языков [1973] // Барт Р. Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М.: Прогресс, 1989. С. 519–534.

Волошинов В. Н. Философия и социология гуманитарных наук. СПб.: Аста-Пресс, 1995. С. 222.

Там же. С. 223, 224.

Волошинов В. Н. Философия и социология гуманитарных наук. СПб.: Аста-Пресс, 1995. С. 307–308. Ср. постоянно повторяемое в книге сопряжение двух понятий — «идеологическое» и «жизненное», например: «Слово всегда наполнено идеологическим или жизненным содержанием и значением» (Там же. С. 285).

Там же. С. 89–90.

Волошинов В. Н. Философия и социология гуманитарных наук. СПб.: Аста-Пресс, 1995. С. 92.

Барт Р. Риторика образа // Барт Р. Избранные работы. С. 316. Перевод Г. К. Косикова.

Любопытно, что один из таких механизмов может, по Барту, имитировать «разоблачение предрассудков» — классическую интеллектуальную операцию просветительской критики. Анализируя один из типичных сценариев рекламы, Барт саркастически резюмирует его риторическое «послание», где «предубеждением» фактически объявляют самостоятельное критическое мышление: «Вот и мы тоже избавились от дорого стоившего нам предубеждения — действительно, оно стоило нам слишком дорого, слишком многих сомнений и возмущений, слишком мучительной борьбы и одиночества» (*Барт Р. Операция «Астра» // Барт Р. Мифологии. М.: Академический проект, 2008. С. 108*).

Althusser L. Idéologie et appareils idéologiques d'État //Althusser L. Positions. P.: Éditions sociales, 1976. P. 126.

Примерно так же и Маркс писал, что «теория становится материальной силой, как только она овладевает массами» (*Маркс К. К критике гегелевской философии права [1843] // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. Т. 1. М.: Политиздат, 1984. С. 8).*

Бахтин М. М. Дополнения и изменения ко второму изданию книги о Достоевском // *Бахтин М. М. Собрание сочинений. Т. 6. М.: Русские словари — Языки славянской культуры, 2002. С. 309.* Термин «драматизация» с оговорками применим к концепции Бахтина, который, как известно, считал драму жанром непригодным для диалогической разработки слова; тем не менее он сам применял слово «драма», в более широком трансгенерическом смысле, для характеристики диалогического процесса в романе — например, внутренняя речь героев Достоевского, пишет он, «развертывается как философская драма, где действующими лицами являются воплощенные, жизненно осуществленные точки зрения на жизнь и на мир» (*Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского [1963]* // Там же. С. 266).

В книге о Достоевском слово «жизненный» непосредственно сопрягается с понятием «идеологии», напоминая о «жизненной идеологии» в «Марксизме и философии языка» Волошинова: «Каждое лицо входит [...] как символ некоторой жизненной установки и идеологической позиции, как символ определенного жизненного решения тех самых идеологических вопросов, которые его [героя. — С.З.] мучат» (Там же. С. 265–266).

См. там же, по предметному указателю.

Baudrillard J. Simulacres et simulation. P.: Galilée, 1981. P. 48.

Ibid. P. 32.

См.: *Зенкин С. Н. Жан Бодрийяр: время симулякров // Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. С. 5—40.*

Baudrillard J. Op. cit. P. 10.

Барт Р. Мифологии. С. 262. См. более подробный анализ этого места в моей вступительной статье к «Мифологиям» (Там же. С. 47–51), а также в отдельной статье: *Zenkine S.* Roland Barthes et *Nekrassov*: un jeu avec les mythes // *Rencontres: Revista do Departamento de Francês.* São Paulo, 2005 (фактически 2006). № 10. P. 113–123.

Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 46–47.

См.: Ролан Барт о Ролане Барте. М.: Ad marginem, 2002, passim.

Это касается и новейших теорий, предложенных в работах: *Слотердаик П.* Критика цинического разума. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 2001 [1983]; *Жижек С.* Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999 [1989].

В стихотворении Иванов ведет изощренную игру с именем и псевдонимом Сологуба. В одном из вариантов мифопоэтическое «истолкование имени» дается прямо в заглавии: «Федору Сологубу (в истолковании: Божидару, нарекшемуся Солнце губителем)». См. об этом: [Шишкин 1996: 146].

Слово «апотропей» восходит к древнегреческому ἀποτρολαῖον и означает буквально «отвод». Апотропеями называли магические предметы, предотвращающие беду. Такими предметами могли быть рисунки, ювелирные изделия, статуэтки. Апотропей принимали самый разный, в том числе антропоморфный вид: «отводящая» рука в исламских культурах и в древней Индии, защищающий от «сглаза» глаз в составе различных изображений и т. д. [Eibl-Eibesfeldt, Sütterlin 1992: 397–407]. Антропоморфизм в апотропее мог сочетаться с теоморфизмом: так, в Древней Греции апотропеические функции выполняла фигура Аполлона, которому следовало приносить жертвы для защиты от болезней [Huber 2005: 127].

Надо отметить, что и культурно-антропологические идеи В. Я. Проппа оказываются вписаны в контекст философской антропологии того времени. В своей книге 1946 года «Исторические корни волшебной сказки» Пропп поднимает проблему магической защиты от угрожающей действительности, отождествляя с оберегом не только вещь, но и сопровождающий ее использование текст: «Рассказ есть своего рода словесный амулет, средство магического воздействия на окружающий мир» [Пропп 1946: 332].

Для антропологии этой эпохи вообще характерно определять человека через его Другое. Так, в книге «Первобытный человек и поздняя культура» Гелен пишет: «Озадаченный загадочностью бытия и своего собственного существования человек настраивается на то, чтобы обозначать себя через *Не-Я*, через Другое-чем-Человеческое. Его самосознание *опосредованно*, его старания по самоопределению приводят всегда к тому, что он отождествляет себя с нечеловеческим» [Gehlen 1964: 16].

К примеру, «зло» в понимании Батая может выступать в функции апотропея, будучи коренным свойством литературы, в рамках которой современный человек только и может достичь подлинной суверенности.

В 1946 году Хайдеггер испытывал полный упадок физических и духовных сил и проходил курс лечения у барона Виктора фон Гебзаттеля в санатории под Баденвайлером. Как утверждает сам Хайдеггер, ему стало плохо во время «инквизиторского допроса». После того как Хайдеггер вышел из санатория, вокруг него образовалась полоса отчуждения [Сафрански 2005: 464], чему в немалой степени способствовало то, что в январе 1946 года он был лишен права преподавания и уволен из университета. Только в зимнем семестре 1951/52 года ему позволяют вернуться к должности во Фрейбургском университете.

«Вместе с Целительным в просвете бытия сразу является злое. Его существо состоит не просто в дурном человеческом поведении, но покоится в злобном коварстве ярости. То и другое, целительное и яростное, однако, лишь потому могут корениться в бытии, что бытие само есть поле спора» [Хайдеггер 1993: 22].

Тот же мотив прослеживается в эссе «Проселочная дорога» (1949), где опасность проявляется в шуме и грохоте технических аппаратов, отвлекающих человека от его «пути» — проселочной дороги.

В 1949 году Хайдеггер прочитал в «Бременском клубе» четыре доклада («Вещь», «Постав», «Опасность», «Поворот»), которые легли в основу доклада «Вопрос о технике» в Мюнхенской академии наук в 1953 году.

Тот же парадоксальный ход мысли можно обнаружить в книге Гюнтера Андерса «Кафка, за и против» (1951). В последней главе Андерс анализирует понятие «религиозного человека» в различных дискурсах: в теологии, в философии и в литературе. Его вывод парадоксален в духе платоновского фармакона: «В принципе всю немецкую философию от Лессинга до Гегеля (этот странный феномен, промежуточный между религией и наукой) [...] можно представить как процесс, в котором религия уничтожается через спасение и спасается через уничтожение» [Anders 1963: 73]. Этот процесс Андерс именует «ререлигиозификацией» (Re-Religiosifizierung) предварительно разбожествленного (entgötterte) мира.

«Корпус», «остов», «каркас», «основание» — таковы словарные значения термина *das Gestell*; Хайдеггер вводит свой термин также в синонимический ряд: «стеллаж» и «скелет».

Ср. оригинал: «Das Wesen des Gestells ist das in sich gesammelte Stellen, das seiner eigenen Wesenswahrheit mit der Vergessenheit nachstellt, welches Nachstellensich dadurch verstellt, das es sich in das Bestellen alles Anwesenden als den Bestand entfaltet, sich in diesem einrichtet und als dieser herrscht» [Heidegger 1962: 37].

Ср. оригинал: «Das Geschick der Entbergung ist in sich nicht irgendeine, sondern die Gefahr. Waltet jedoch das Geschick in der Weise des Ge-stells, dann ist es die höchste Gefahr. [...] Dadurch macht sich der Anschein breit, alles was begegne, bestehe nur, insofern es ein Gemächte des Menschen sei. [...] Nach ihm sieht es so aus, als begegne der Mensch überall nur noch sich selbst [...] *Indessen begegnet der Mensch heute in Wahrheit gerade nirgends mehr sich selber, d.h. seinem Wesen*» [Heidegger 1962: 26–27].

«Существо техники двусмысленно в высоком значении этого слова. Двусмысленность здесь указывает на тайну всякого раскрытия потаенности, т. е. на тайну истины» [Там же: 236].

Ср. оригинал:

«So ist denn, wo das Ge-stell herrscht, im höchsten Sinne
Gefahr.

Wb aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch»

[Heidegger 1962: 28].

Ср. оригинал: «Ob der Kunst diese höchste Möglichkeit ihres Wesens inmitten der äußersten Gefahr gewährt ist, vermag niemand zu wissen. Doch wir können erstaunen. Wovor? Vor der anderen Möglichkeit, daß überall das Rasende der Technik sich einrichtet, bis eines Tages durch alles Technische hindurch das Wesen der Technik west im Ereignis der Wahrheit» [Heidegger 1962: 35].

О самоопределении философской антропологии вообще и у Гелена в частности см. подробнее: [Чечулин 1999: 18–21].

Некоторые части этой книги Гелена впервые появились под названием «Социально-психологические проблемы в индустриальном обществе» («Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft», Tübingen, 1949).

«От природы нестабильные, пластичные и переменчивые области простираются на всю конституцию человека» [Gehlen 1964: 42].

«Здесь мы описали „ритуал“, то есть действие, которое должно соотноситься с самим собой [...] Такая *активно* осуществляемая рефлексия поведения называется *стилизацией*; с внешней точки зрения, действие состоит в нормировании или стилизации самого себя» [Gehlen 1964: 80].

Не следует забывать, что социология обрамляет все эти дискурсы в книге Гелена: именно в рамках социологии вызревает понятие институции. Впрочем, понятие институции у Гелена стоит на стыке различных наук и тяготеет к философии.

Термин «стилизация» у Гелена имплицитно отсылает к категории стилей жизни (Lebensstile) у Эриха Ротакера.

Гелен противопоставляет статус субъективно выбранной роли. Статус — это институционализованная роль, как об этом писал Игорь Смирнов [Смирнов 2004: 221–222].

Хотя можно предположить, что Гелен все же читал Батая. По крайней мере, название его поздней книги «Мораль и гипермораль» (1963) использует термин «гипермораль», введенный Батаем для определения морали суверена (этот термин появляется, к примеру, в предисловии к книге «Литература и зло»: «Литература [...] является ярко выраженной формой Зла — Злом, обладающим, как мне думается, особой, высшей ценностью. Этот догмат предполагает не отсутствие морали, а наличие „сверхнравственности“» [Батай 2000: 123]). Однако если у Батая «гипермораль» означает свободную манипуляцию с добром и злом, свойственную суверену, то у Гелена «гипермораль» становится выражением гипертрофированного морализаторства, характерного для послевоенной культуры. Для Батая гипермораль суверенна, тогда как мораль — относительна; между тем для Гелена важна категория плюрализма моральных систем. В негативном смысле «плюрализм моралей» интересовал и Батая, задумывавшего сочинение «Система моралей». Концепции гиперморали у Батая посвящена небольшая глава в книге Мишеля Сюрра [Surya 2002: 425–431].

Среди этих причин нужно назвать политические (Гелен сформировался как исследователь в тоталитарной Германии, тогда как Батай творил в либерально-демократической Франции), социальные (Гелен с самого начала утверждал себя как академический ученый, лояльный по отношению к существующей власти, тогда как Батай занимал маргинальную позицию в научном обществе) и дискурсивные (оба философа старались быть интердискурсивными, но если у Гелена это происходило в рамках междисциплинарности на основе академических наук, то Батай пытался объединить философию с литературой и священнослужением).

При этом оба философа развивали различные варианты негативной антропологии: если человек для Гелена основан на «нехватке», то у Батая *homo* избыточен, однако этот избыток подразумевает разрушение. В «Суверенности» Батай утверждает, что «имя „человек“ всегда связано с *невозможной* комбинацией взаиморазрушительных движений» [Батай 2006: 420–421].

Не менее важна категория «отсрочки», центральная для обоих авторов, однако эта тема должна стать предметом отдельной работы.

Суверенность у Батая утверждает себя как отрицание — но это другое отрицание, чем в 1930-е годы. В «Эротизме» Батай пишет: «человек — это такое животное, которое не просто принимает природную данность, но и отрицает ее [...]. Параллельно с этим человек отрицает себя самого, воспитывает себя, отказывается, например, давать свободу удовлетворению своих животных потребностей [...] поскольку существует человек, постольку существует, с одной стороны, труд, а с другой — отрицание животного начала в человеке посредством запретов» [Батай 2006: 655–656]. Как видно из этого фрагмента, отрицание Батай интерпретирует как моральное усилие.

Хотя «Суверенность» была опубликована целиком лишь в 1976 году, Деррида мог читать ту главу, где Батай рассуждает о соотношении суверенности и смерти. Этот текст (глава вторая из первой части) вышел в июльском номере батаевского журнала «Критик» за 1953 год под названием «Парадокс смерти и пирамида». Тот факт, что Деррида ориентировался именно на этот текст Батая, доказывает и ход рассуждений французского постмодерниста, обосновывающего свою концепцию фармакона древнеегипетскими легендами.

Другой подход к сравнению Шмитта и Батая см. в предисловии С. Зенкина к книге «Проклятая часть». Зенкин считает, что как Шмитт, так и Батай размышляли о суверенности как о предельном опыте, в котором проявляет себя абсолютный субъект [Зенкин 2006: 33].

В интерпретации искусства у Батая можно заметить влияние Шеллинга, для которого искусство было абсолютно, поскольку допускало тождество субъекта и объекта.

Любопытно, что в семейной жизни Батай совмещал «субъективную суверенность» поэта с «объективной суверенностью» феодальной эпохи. Начиная с середины 1940-х годов, то есть и в годы написания «Суверенности», он живет с Дианой Евгеньевной Кочубей де Богарне, в чьих жилах текла кровь герцогов Лейхтенбергских, с одной стороны, и Жозефины де Богарне, с другой. Может быть, отчасти поэтому Батай с таким вниманием обращается в 1950-е годы к проблеме феодального господства? Этому предмету посвящена и последовавшая за незавершенной «Суверенностью» книга Батая «Процесс Жюль де Рэ» (1958): в ней анализируется беспредельное «падение» феодального господина, которому не удалось достичь субъективной суверенности.

От биологии и этнологии предвоенного периода послевоенный Кайуа переходит к социологии, которая позволяет ему развить философию тотального контроля: «...убедившись, что между играми, нравами и институтами закономерно существуют тесные отношения компенсации или близости, представляется достаточно разумным поставить вопрос о том, не заложена ли сама судьба различных культур, их шансы на успех или риск застоя, в предпочтении, которое они отдают той или иной из элементарных категорий, на которые я разделил игры и которые обладают неравной продуктивностью. Иначе говоря, я занимаюсь не просто социологией игр. Моя задача заложить фундамент социологии, *основанной* на играх» [Кайуа 2007: 95].

Проблема опасной «склонности» возникает и в следующей книге Кайуа «Беллона, или Склонность к войне».

См.: *Foucault M.* «Il faut défendre la société». Cours au Collège de France (1975–1976) / Ed. s. dir. F. Ewald & A Fontana par M. Bertani & A Fontana Paris: Gallimard/Seuil, 1997; *Foucault M.* «Society Must Be Defended». Lectures at the College de France. 1975–1976. / Transl. by D. Macey. New York: Picador, 2003.

Цитаты из нее приводятся по русскому изданию: Фуко М. «Нужно защищать общество»: Курс лекций, прочитанный в Коллеж де Франс в 1975/76 учебном году / Пер. Е. А. Самарской. СПб.: Наука, 2005. Далее везде в сносках — НЗО.

H3O. C. 291.

Там же. С. 148.

Там же. С. 76.

Там же. С. 74.

Там же. С. 69.

Там же. С. 75.

H3O. C. 31.

Там же. С. 29–30.

Там же. С. 28–29.

H3O. C. 47.

Там же. С. 35.

H3O. C. 63.

При этом, как известно, он уделяет большое место военным институтам в описании формирования «дисциплины» (см.: Фуко М. Надзирать и наказывать/ Пер. В. Наумова под ред. И. Борисовой. М.: Ad Marginem, 1999. С. 197–285).

Hoffman M. Foucault's politics and bellicosity as a matrix for power relations // *Philosophy and Social Criticism*. 2007. Vol. 33. № 6. P. 756–778.

В своих последующих работах он будет весьма осторожно пользоваться этим различием, специально оговаривая, что оно не носит универсального характера. Так, в своей аннотации к курсу «Рождение биополитики» 1979 года он напишет: «Речь идет не столько о том, чтобы превращать различие между государством и обществом в историко-политическую универсалию [...] сколько о попытке увидеть в этом различии форму схематизации, типичную для конкретной технологии управления» (цит. по: Фуко М. Рождение биополитики // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3 / Пер. Б. М. Скуратова под общ. ред. В. П. Большакова. М.: Праксис, 2006. С. 154). О пренебрежительном отношении Фуко к универсальности этого различия см. любопытную критическую статью, написанную с либеральных позиций: *Neocleous M. Perpetual war, or «war and war again»*: Schmitt, Foucault, fascism // *Philosophy and Social Criticism*. 1996. Vol. 22. № 2. P. 47–66.

H3O. C. 56.

Там же. С. 66.

H3O. C. 67–68.

Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского / Пер. А. Гутермана // Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. М.: Мысль, 1991. Т. 2. С. 95.

H3O. c. 110.

Там же. С. 121–122.

H3O. C. 200.

Там же. С. 158.

Там же. С. 34.

H3O. C. 75.

В подтверждение интуиции, что идея классовой борьбы восходит к дискурсу «войны рас», Фуко ссылается на письмо Маркса к Энгельсу от 1882 года: «В отношении нашей классовой борьбы ты хорошо знаешь, где мы ее нашли: мы нашли ее у французских историков, когда они говорили о борьбе рас» (НЗО. С. 95). Но редакторы, готовившие к изданию этот курс лекций, не нашли подобного письма в сочинениях Маркса. Они приводят другое его письмо, от 27 июня 1854 года, где Тьерри был назван «„отцом классовой борьбы“ во французской историографии» (см.: НЗО. С. 100).

H3O. C. 222.

Там же. С. 230.

Речь идет о работах А.-Р.-Ж. Тюрго, Л.-Ж. де Брекиньи и Ж.-Ф. Шапсаля (НЗО. С. 218–220, 228).

Там же. С. 237.

Там же. С. 230.

Это также отмечает Колин Гордон в своей беседе с Жаком Донзело, текст которой был недавно опубликован в журнале «Логос». Он связывает обращение Фуко к теме «управления» (или «правительственности», как предлагает переводить этот термин Андрей Корбуг) с отказом от «активистского идеала» 1970-х годов (см.: *Донзело Ж., Гордон К. Управление либеральными обществами — эффект Фуко в англоязычном мире* / Пер. А. Корбуга под ред. А. Бикбова // *Логос*. 2008. № 2. С. 6–7).

Фуко М. Субъект и власть // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. Ч. 3 / Пер. Б. М. Скуратова под общ. ред. В. П. Большакова. М.: Праксис, 2006. С. 181–182.

Опять-таки, насколько сильно контрастирует с этим положением следующий пассаж из «Субъекта и власти»: «...отношения власти глубоко укоренены в социальных связях [...] они не образуют какой-то дополнительной структуры поверх общества, об упразднении которой можно мечтать» (Фуко М. Субъект и власть. С. 184).

О необходимости разомкнуть этот круг см.: НЗО. С. 62. Там же, на с. 124 Фуко предлагает анализировать любой тип власти как «бесконечную смену одних отношений господства другими».

НЗО. С. 204. См. также с. 149–150: «Я хотел не столько показать, как дворяне представляли то ли свои требования, то ли свои несчастья с помощью исторического дискурса, а как нарождался, формировался в связи с функционированием власти определенный инструмент борьбы — во власти и против власти; таким инструментом служило знание, новое знание, то есть новая форма истории». И еще с. 203–204: «В целом, я хотел бы вам показать, почему этот дискурс не должен восприниматься как идеология или идеологический продукт дворянства и его классовой позиции, и вообще не об идеологии здесь идет речь». Эти утверждения не помогают понять, как возникновение «историко-политического» дискурса должно быть связано с войной, которую вело дворянство «на два фронта».

У Фуко речь идет об институциональных мерах контроля за историческим знанием, которые начиная с 1760 года активно принимает королевская власть: в 1760 году была создана Библиотека финансов, в 1763 году — Хранилище хартий, в 1781 году оба этих института были объединены в Библиотеку законодательства, администрации, истории и государственного права, которую Фуко называет «министерством истории» (НЗО. С. 151). Во главе ее стоял историк Жакоб-Николя Моро (1717–1803), проводивший последовательную абсолютистскую линию в интерпретации средневековой истории Франции.

Об этом убедительно говорит в своей статье Паскуале Паскуино, в 1970-е годы принимавший участие в работе семинара под руководством Фуко: «Дискурс войны, который Фуко пытался анализировать в течение своего курса 1976 года, в конечном счете располагается вне политического дискурса, поскольку дискурс политики должен быть способен соединять в себе конфликт и порядок, покой и безопасность граждан города» (*Pasquino P. Political theory of War and peace: Foucault and the history of modern political theory // Economy and Society. 1993. Vol. 22. № 1. P. 82–83*).

Фюре Ф. Постигание Французской революции / Пер. Д. В. Соловьева. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998. Стоит отметить, что впервые книга Фюре была опубликована издательством Gallimard в 1978 году, но начало ревизионистского движения было положено в 1960-е годы американцем Робертом Фостером и англичанином Альфредом Коббаном. До сих пор внутри этого направления англоязычные историки составляют значительную часть исследователей. Хороший обзор его истории см.: *Dewald J. French nobles and historians, 1820–1960 // The French nobility in the eighteenth century: reassessments and new approaches / Ed. by J. M. Smith. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2006. P. 305–332.*

К этой мысли также склоняется Доминик Лакапра. См.: *LaCapra D. History and reading: Tocqueville, Foucault, French studies*. Toronto: University of Toronto Press Inc., 2000. P. 12–13.

Фюре Ф. Указ. соч. С. 24–25. Ряд интересных параллелей с подходом «ревизионистов» в работах Фуко отмечает также Кейт Майкл Бейкер. См. *Baker K. M. A Foucauldian account of French Revolution? // Foucault and the Writing of History / Ed. by J. Goldstein. Oxford: Blackwell, 1994. P. 187–205.*

Традиция определять IX–X века как расцвет «феодальной анархии» и рассматривать фьеф как продукт «узурпации» королевского бенефиция проходит через весь XVII век и продолжается в XVIII веке. Она восходит к работам двух историков XVI века — Жака Кюжаса и Этьена Паскье. В ее разработке большую роль сыграли королевские юристы — Шарль Дюмулен, Шарль Луазо и Луи Шантеро-Левевр. Краткий обзор этой традиции см: *Ellis H. Boulainvilliers and the French Monarchy: aristocratic politics in early eighteenth-century France*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988. P. 31–39.

Словарь Французской академии наук фиксирует новое значение слова «аристократия» только в пятом своем издании (1798). О том, как дворяне превратились в «аристократов», см: *Kaiser E. T. Nobles into aristocrats, or how an order became a conspiracy // The French nobility in the eighteenth century: reassessments and new approaches. P. 189–224; Higonnet P. «Aristocrate», «Aristocratie»: Language and Politics in the French Revolution // The French Revolution 1789–1989: Two Hundred Years of Rethinking / Ed. by S. Petrey Lubbock. Texas: Texas Tech University Press, 1989. P. 47–66.* В своей последней книге, вышедшей в 2009 году, Уильям Дойль, один из наиболее видных историков-«ревизионистов», указывает на голландское происхождение термина «аристократы». По его мнению, автором этого термина следует считать Яна Дирка ван дер Кеппелена тот ден Пола (1741–1784) — лидера голландских «патриотов», боровшихся с режимом штатгальтера Вильгельма V Оранского и в силу своих антибританских настроений вызывавших сочувствие при дворе Людовика XVI (см.: *Doyle W. Aristocracy and its enemies in the age of revolution. New York: Oxford University Press, 2009. P. 157–158).*

Но только не о том, что нередкое синонимичное употребление слов «дворянство» и «аристократия», которое характерно для современного языка, а также присутствует во французском тексте книги «Нужно защищать общество», является заведомо некорректным. Экскурс в историю употребления слова «аристократия» был предпринят здесь только затем, чтобы напомнить о способе политизации, которому подвергся тогда заметный социальный слой и который теперь часто определяет наше видение его истории. В этом смысле указанная синонимия вполне оправданна. И даже можно было бы сказать, что «аристократия» выступает по отношению к «дворянству» как его неотлучный политический *supplément* (в смысле Ж. Деррида), как политическая форма нашего представления об этом сословии.

Как писали Франсуа Фюре и Мона Озуф, после тирании Людовика XIV дворянство «лишилось не столько своей роли, сколько самого своего определения». См.: *Furet F. et Ozouf M. Deux légitimations historiques de la société française au XVIIIe siècle: Mably et Boulainvilliers //Annales: économies, sociétés, civilisations. 1979. Vol. 34. P. 439*). О том же говорит Дэвид Бьен: «Старый режим создал дворянство, которое не было аристократией в классическом смысле правящей олигархии, как в Венеции, и не принимало участие в управлении, как в Англии. По большей части не связанное с земельной собственностью, дворянство определялось через отношение к государству. Но это отношение [...] также лишало его политической власти. Поэтому наиболее заметная сторона его социального существования характеризуется тем, что дворянство представляло собой класс индивидов, владеющих личным наследственным статусом по праву рождения и под королевской гарантией» (*Bien D. D. Aristocracy//A critical dictionary of the French Revolution / Ed. F. Furet and M. Ozouf. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1989. P. 626*). Примечательно также, что эта статья помещена в «Критическом словаре» в разделе «Идеи».

Этот контекст представлен здесь в соответствии с «политической биографией» Буленвилье, написанной Гарольдом Эллисом. См.: *Ellis H. Boulainvilliers and the French Monarchy: aristocratic politics in early eighteenth-century France*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.

Как отмечают Ричард Кёбнер и Мелвин Рихтер, именно в кругу этой знати слово «деспотизм» впервые перестает обозначать восточную форму правления и начинает использоваться как политическая инвектива (см.: *Koebner R.* Despot and despotism: vicissitudes of political term // *Journal of the Warburg and the Courtauld Institute.* 1951. Vol. XIV. № 3/4. P. 301); *Richler M.* A family of political concepts: tyranny, despotism, bonapartism, cesarism, dictatorship, 1750–1917 // *European Journal of Political Theory.* 2005. Vol. 4. № 3. P. 229).

Эти дебаты Эллис рассматривает как первый случай «публичной политики» в истории Франции (см.: *Ellis H. Op. cit. P. 136*).

Цит. по: *Ellis H.* Op. cit. P. 195.

Нетитулованное дворянство поддержало парламент, и произошла перегруппировка социальной элиты: исчезло напряжение, которое долгое время сохранялось в отношениях военного и гражданского дворянства (дворянства *шпаги* и *мантии*). См. об этом: *Ford F. L. Robe and sword: the regrouping of the French aristocracy after Louis XIV.* Cambridge: Harvard University Press, 1953. P. 173–187.

НЗО. С. 169–170. Буленвилье действительно был генеалогом. Он стремился привить своему сословию «генеалогическое» сознание. См. об этом другую работу Гарольда Эллиса: *Ellis H. Genealogy, history, and aristocratic reaction in early eighteenth-century France: the case of Henri de Boulainvilliers* // *The Journal of Modern History*. 1986. Vol. 58. № 2. P. 414–451.

H3O. C. 184.

О том, что Буленвилье был далек от этих идей, см.: *Ellis H. Op. cit.* P. 76. Но его ненависть к третьему сословию стала притчей во языцех вскоре после начала публикации его сочинений (с 1727 года). Критика, с которой обрушился на них аббат Дюбо, особенно помогла утвердиться такому общественному мнению. Так что даже Монтескьё, вполне сочувствующий Буленвилье и воспринявший от него интерес к истории «феодалного правления», говорит, что строй его мыслей «походит на заговор против третьего сословия» (см.: *Монтескьё Ш.-Л. О духе законов / Сост., пер. и коммент. А. В. Матешук. М.: Мысль, 1999. С. 511*).

Традиция видеть в Буленвилье своеобразного «проторасиста» имеет давние корни. Вероятно, такому взгляду во многом поспособствовал Жозеф-Артюр де Гобино, бывший большим поклонником Буленвилье. Ханна Арендт называет Гобино «последним наследником Буленвилье» (*Арендт Х. Истоки тоталитаризма / Пер. И. В. Борисовой, Ю. А. Кимелева, А. Д. Ковалева, Ю. Б. Мишкенене, Л. А. Седова под ред. М. С. Ковалевой, Д. М. Носова. М.: ЦентрКом, 1996. С. 245*). Но та же Арендт уточняет, что «в теории Буленвилье речь идет все еще о людях, а не о расах, она основывает право высшего слоя людей на историческом деянии, завоевании, а не на физическом факте» (Там же. С. 235). Как подсказывают редакторы, готовившие к публикации «Нужно защищать общество», Фуко мог читать «Мемуары о дворянстве Французского королевства» Буленвилье в приложении к работе Андре Девиве «Чистая кровь», где прослеживается прямая связь между «расовым» мышлением дворян и более поздними расово-биологическими теориями (*Devuyver A. Le Sang épuré. Les préjugés de race chez les gentilhommes français de l'Ancien Regime. Bruxelles: éditions de l'Université, 1973*). Критику такого подхода см. у Эллиса (*Ellis H. Op. cit. P. 5, 7, 154*). Анахронистическим считает подход Девиве и Робер Десимон: «Столь же неадекватным является более или менее сознательное наложение друг на друга контекстуальных понятий, будь то расизм или идея природной наследственности, абсолютно немислимых до появления трудов Гобино и натуралистов от Бюффона до Дарвина. До XVIII века „раса“ — это не что иное, как патрилинейность, а „наследственность“ была исключительно юридическим термином, означавшим передачу имущества, а не естественных свойств» (*Десимон Р. Дворянство, «порода» или социальная категория? Поиски новых путей объяснения феномена дворянства во Франции нового времени / Пер. С. Е. Летчфорда и П. Ю. Уварова // Французский ежегодник 2001. <http://annuaire-fr.narod.ru>*).

Джонсон Кент Райт, разделяющий с Квентином Скиннером и Джоном Пококом их интерес к классической республиканской традиции в Европе раннего модерна, считает Буленвилье представителем французского республиканского конституционализма: «Его часто порицают как аристократического или даже расистского реакционера, но очевидно, по сути, он был классическим республиканцем» (*Wright J. K. The idea of republican constitution in Old Regime France // Republicanism: a shared European heritage / Ed. by Q. Skinner and M. van Gelderen. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Vol. 1. P. 290*). Тему отношения Буленвилье с этой традицией обсуждает также в своей работе голландская исследовательница Аннелин де Дейн: *De Dijn A. French political thought from Montesquieu to Tocqueville: Liberty in a levelled society? New York: Cambridge University Press, 2008. P. 14–20*.

Реформаторская деятельность Буленвилье ограничивается, по сути, только двумя проектами, которые были предложены им в письмах к герцогу Орлеанскому: 1). он предлагал созвать Генеральные штаты, чтобы кассировать долги, оставленные Людовиком XIV; 2). он предлагал учредить «Главную палату дворянства», где бы велся «каталог» всех дворян королевства. Ни один из этих проектов не был реализован. См. об этом: *Ellis H. Op. cit.* P. 106–112.

Как это делает Райт (см.: *Wright J. K. Op. cit. P. 290*).

H3O. C. 72–73.

В этом, согласно Фуко, состоит преимущество Буленвилье в сравнении с Макиавелли: «...для Макиавелли история не была той областью, где нужно анализировать властные отношения. История была для него областью примеров, своего рода сборником юриспруденции или тактических моделей, могущих служить образцом для власти» (НЗО. С. 184).

В отличие от Фуко, Делёз акцентирует свое внимание на содержащейся у Клаузевица идее «абсолютной войны», которую он истолковывает по-своему, как войну без конечного результата, не нацеленную на полное уничтожение противника (см.: *Deleuze G., Guattari F. Traité de nomadologie: La machine de guerre // Mille plateaux. Paris: Minuit, 1980. P. 434–521*, а также отдельное издание на английском: *Deleuze G., Guattari F. Nomadology: The War Machine / Trans, by B. Massumi. New York: Semiotext(e), 1986*). Интересное сопоставление взглядов Фуко и Делёза на войну см. в статьях Джулиана Рида: *Reid J. War, discipline, and biopolitics in the thought of Michel Foucault // Social Text. 2006. Vol. 24. № 1. P. 127–152*; *Reid J. Deleuze's War Machine: Nomadism against the State // Millennium: Journal of International Studies. 2003. Vol. 32. № 1. P. 57–85*.

О том, как сам Делёз определял свои расхождения с Фуко, о затруднениях, которые вызывало у него его понятие власти, об обществе как «машине войны», которое «отовсюду бежит» и в котором «первичны линии уклонения», см.: *Делёз Ж. Желание и наслаждение* / Пер. С. Фокина // *Комментарии*. № 11. 1997. С. 138–146.

H3O. C. 208.

Там же. С. 209–210.

Буленвилье был одним из первых, кто стал определять феодализм как особую форму правления. Это также отмечает Фуко (НЗО. С. 166). Дж. К. Райт считает «феодальное правление» Буленвилье «идеализированной моделью греческого полиса, в котором все граждане (даже если гражданство и определяется исключительными признаками) на равных правах участвуют в самоуправлении» (*Wright K. J. A Classical republican in eighteenth-century France: the political thought of Mably. Stanford: Stanford University Press, 1997. P. 129*).

Правда, Фуко в своем изложении истории Буленвилье никогда не заостряет внимания на той важной роли, которую играют в ней события XIV века, когда короли вводили широкую практику аноблирования и создавали новых пэров. Об этом см.: *Furet F. et Ozouf M. Op. cit. P. 444–445.*

Furet F. et Ozouf M. Op. cit. P. 441.

Буленвилье был не историцистом, а Спинозистом. Он был первым, кто перевел «Этику» Спинозы на французский язык и написал свои комментарии к «Богословско-политическому трактату». Примечательно, что Фуко, неоднократно подчеркивая, что Буленвилье открыл в истории *силовые отношения*, что он «описал феномен власти не в юридических терминах суверенитета, а в исторических терминах господства и игры сил» (НЗО. С. 183), нигде не упоминает Спинозу как философский источник его видения истории. Между тем эта «деталь» может многое объяснить в характере творчества Буленвилье и перевести разговор о нем совсем в иную плоскость, где его сословные предубеждения уже не будут играть решающей роли. О том, что Буленвилье находился под обаянием Спинозы и его концепции силы (*conatus*), писали Ханна Арендт (Указ. соч. С. 135), а также Фюре и Озуф: «Знакомство с системой, где право Бога отождествляется с его мощью и где каждый человек наслаждается правом в точной пропорции с его силой, несомненно научило его не уравнивать право с идеальными целями. Также, как Спинозистский полис (*cit  spinoziste*), общество Буленвилье является следствием свободной игры сил. Историческое описание было для него только выражением эмпирической ситуации и оставляло в стороне всякую аксиологию» (*Furet F. et Ozouf M. Op. cit. P. 442*). О Буленвилье как о ревностном приверженце Спинозы много говорит в своих последних работах Джонатан Израэль, историк Спинозистского движения в Европе XVII–XVIII веков. См.: *Israel J. I. Radical Enlightenment: philosophy and the making of modernity, 1650–1750. New York: Oxford University Press, 2001. P. 565–675; Israel J. I. Enlightenment contested: philosophy, modernity and emancipation of man, 1670–1752. New York: Oxford University Press, 2006. P. 278–287.*

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P.: Christian Bourgois, 2004. P. 56.

Nancy J.-L. The Inoperative Community / Ed. P. Connor. Trans. P. Connor, L. Garbus, M. Holland, S. Sawhney. Foreword Ch. Fynsk. Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1991. P. XXXVII.

См.: Муфф Ш. Агонистические публичные пространства, демократическая политика и динамика страстей / Пер. с англ. А. Смирнова // Десять докладов, написанных к Международной конференции по философии, политике и эстетической теории «Создавая мыслящие миры», проведенной в рамках 2-й Московской биеннале современного искусства. М.: Интерроса, 2007. С. 96–97. Муфф убедительно критикует модель рационального консенсуса, типичную для так называемой демократии обсуждения (deliberative democracy).

Бланшо М. Неопишемое сообщество / Пер. с фр. Ю. Стефанова. М.: МФФ, 1998. С. 11. Обратим внимание на то, что идея рассматривается как нечто до конца не оформленное, как предпонятие, если угодно. Точно так же уместно говорить и о «сообществе».

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 65.

Lacoue-Labarthe Ph., Nancy J.-L. The Literary Absolute. The Theory of Literature in German Romanticism / Trans. Ph. Barnard and Ch. Lester. Albany: State University of New York Press, 1988. P. 8.

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 11, 28.

Ibid. P. 34.

См.: *Батай Ж.* Внутренний опыт / Пер. с фр., послесл. и комм. С. Л. Фокина. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1997.

См.: *Батай Ж.* Теория религии // Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло / Пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. Минск: Современный литератор, 2000.

Бланшо М. Опыт-предел // Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века / Сост., пер., комм. С. Л. Фокина. СПб.: Мифрил, 1994. С. 66–67.

Бланшо М. Неопикуемое сообщество. С. 28.

См.: *Беньямин В.* О некоторых мотивах у Бодлера / Пер. Ю. А. Данилова// *Беньямин В.* Озарения. М.: Мартис, 2000. Разделы IV и III.

Бланшо М. Неопикуемое сообщество. С. 29.

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 30.

Ibid. P. 29.

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 30.

Название работы М. Хайдеггера в переводе А. В. Михайлова; в немецком стоит слово «Fehl».

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 33.

Ibid. P. 34.

Ibid. P. 35.

Ibid. P. 66.

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 65.

Бланшо М. Неопикуемое сообщество. С. 37.

Ср. с высказыванием Гертруды Стайн «I write for myself and strangers» (роман «Становление американцев»).

Бланшо М. Неопикуемое сообщество. С. 16.

Nancy J.-L. The Inoperative Community. P. XXXVI11-XXXIX.

О трудностях перевода этого слова на другие языки, и в первую очередь на английский, говорят следующие факты. Пьер Джорис, вдохновленный Кристофером Финском, передает «*désœuvrement*» необычным словом «*unworking*» (неработающий, непригодный для работы), Энн Смок предпочитает «*uneventfulness*» (бессобытийность), а коллектив переводчиков книги Нанси, сознательно сместив акцент, выбирает нейтральное «*inoperative*» (недействующий, неисправный). В переводе Ю. Стефанова использовано слово «праздность».

Бланшо М. Неопишемое сообщество. С. 19–20.

Там же.

См.: *Батай Ж.* Теория религии. С. 59–60.

Бланшо М. Неопикуемое сообщество. С. 31.

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 52.

Бланшо М. Неопикуемое сообщество. С. 29.

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 41.

Ibid. P. 43.

Ibid. P. 23. О сингулярности, рассмотренной на примере тел, см.: *Нанси Ж.-Л. Corpus / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Е. Петровской. Пер. с фр. Е. Петровской, Е. Гальцовой, А. Антонова. М.: Ad Marginem, 1999, а также: Он же. Тело: вовне или внутри. Пятьдесят восемь показаний о теле / Пер. с фр. А. Гараджи // Синий диван. 2006. № 9.*

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 69.

Ibid. P. 70.

Ibid. P. 69.

Бланшо М. Неопишемое сообщество. С. 60.

Там же. С. 63.

Бланшо М. Неопикуемое сообщество. С. 35.

Слова Бланшо, цит. по: *Kofman S. Paroles suffoquées*. P.: Galilée, 1987. P. 69–70.

Nancy J.-L. La communauté désœuvrée. P. 72.

То, что мы имеем дело с *онтологией* совместности, подтверждается и таким прямым высказыванием: «Сообщество дается нам вместе с бытием и в качестве бытия...» (Ibid. P. 87).

Ibid. P. 74. Нанси активно использует двойное значение глагола «partager»: это и «делить» (разъединять), и «разделять» в значении «пользоваться чем-либо совместно». Собственно, «partage» и есть обозначение «общения» через его приостановку, разрыв.

Virno P. A Grammer of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life. New York: Semiotext(e), 2004. P. 21 (курсив наш).

Ibid. P. 24. Курсив наш.

Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения / Пер. М. Бекетовой. СПб.: Наука, 2001.

Mondzain M.-J. Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris: Seuil, 1996; *Eadem.* Le commerce des regards. Paris: Seuil, 2003.

Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 60.

Там же. С. 63.

Там же. С. 80.

Там же. С. 57.

Там же. С. 65.

Там же. С. 67.

Сартр Ж.-П. Воображаемое. С. 73.

Там же. С. 82.

Mondzain M.-J. Le commerce des regards. P. 42.

Mondzain M.-J. Le commerce des regards. P. 46.

Mondzain M.-J. Was ist: ein Bild sehen? // Bild und Einbildungskraft.
Muenchen: Fink, 2006. S. 169.

Mondzain M.-J. Le commerce des regards. P. 112.

Ibid. P. 139.

Mondzain M.-J. Image, icône, économie. P. 228.

Ср.: *Mondzain M.-J.* Le commerce des regards. P. 151: изображения иезуитов, идолы индейцев.

Cp.: Ibid. P. 141; *Nancy J.-L.* Au fond des images. Paris: Seuil, 2003.

Cp.: *Mondzain M.-J.* Le commerce des regards. P. 152–154; *Eadem.* Image, icône, économie. P. 228–234.

Mondzain M.-J. Le commerce des regards. P. 154.

Mondzain M.-J. Was ist: ein Bild sehen? S. 171.

Virno P. A Grammer of Multitude. P. 42.

Mondzain M.-J. Le commerce des regards. P. 136.

Традиционное представление связывает начало дискурса субъективности с философией Декарта. Это представление метафорически выразил уже Гегель в своих «Лекциях по истории философии», сравнив положение мирового духа с ситуацией морехода, восклицаящего после путешествия по бурным волнам «суша! суша!» (*col1_0* Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 2001; гл. 2, «Период мыслительного рассудка»). Однако для истории понятия «субъект» и связанного с ним семантического поля существенно то обстоятельство, что Декарт пользуется этим понятием в традиционном смысле «подлежащего», не связывая его с персональным сознанием. Такая связь намечается у Лейбница и наиболее отчетливо выражена в философии Канта.

На это обстоятельство обратил внимание уже Р. Эйкен в одном из первых очерков истории философской терминологии. См.: *Eucken R. Die Geschichte der philosophischen Terminologie. Leipzig, 1879. S. 203–204.*

Мы отвлекаемся в данном случае от значения термина «субъект» в связке «субъект — предикат», используемой в логике и лингвистике.

Сорокин Ю. С. Развитие словарного состава русского литературного языка в 30-90-е годы XIX века. М.; Л., 1965. С. 437.

Толстой Л. Зараженное семейство.

Даже столь абстрактные выражения юридического языка, как «спор хозяйствующих субъектов», приобретают характер иронического эвфемизма, обозначающего конкретные экономические и властные группировки или даже отдельных индивидов.

Михельсон М. И. Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии. Сборник образных слов и иносказаний. Т. 1–2. СПб., 1896–1912. № 893.

Исмаилов Ф. Ф. Взгляд на собственную жизнь. М., 1860. С. 42.

«В самой сущности, нет вещей вне меня — Ego с Универсом в совершенном *идентитете*; и различие между оным и окружающими его предметами есть обманчивое, или показывающееся только в *индивидуалитете* — подобно как различие цветов в призме есть один оптический призрак» (Велланский Д. Пролюзия к медицине как основательной науке. СПб., 1805. С. 17).

«По силе существенного единства представляющего *субъекта* с представляемым *объектом*, все находящееся в Природе действует и пребывает; но по значению самопознательного образования сущности, один мир произошел в качестве *субъективного* действия, а другой в свойстве *объективного* бытия; и первый состоит из одушевленных существ, а последний из бездушных веществ» (Велланский Д. Опытная, наблюдательная и умозрительная физика. СПб., 1831. С. 14).

Шпет Г. Г. Сочинения. М., 1989. С. 110.

Белинский В. Г. Идея искусства// Полное собрание сочинений: В 13 т. М., 1953–1956. Т. IV. С. 587–588.

Хомяков А. С. По поводу Гумбольдта // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. М., 1910. С. 156.

Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1998. С. 269.

Киреевский И. В. Собрание сочинений. Т. 2. М., 1861. С. 24–25.

Архимандрит Феофан Авсенов. Из записок по психологии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской духовной академии архимандрита Иннокентия, протоиерея И. М. Скворцова, П. С. Авсенева (архимандрита Феофана) и Я. К. Амфитеатрова. Киев, 1868. С. 138.

Эрн В. Ф. Сочинения. М., 1991. С. 325.

Соловьев Вл. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 781.

«Например, в нашем философическом языке, столь еще бедном определенными техническими выражениями, недавно начали употреблять слова: *субъект*, *субъективность*, *объект*, *объективность*, и эти слова получили уже у нас некоторое право гражданства от употребления; но в них звучит что-то для нас чужое. [...] Сделаем однако опыт. Мне кажется, что слово *субъект* может быть заменено словом *лицо*, а слово *объект* словом *предмет*. Таким образом, понятие *субъективное*, которого содержание составляем мы сами, можно назвать определительнее понятием *личным*, а понятие *объективное*, которого предмет вне нас, перед нами, перед лицом нашим, может быть названо понятием *предметным*, *предличным*. Субъект есть нечто подлежащее, объект есть нечто предлежащее; *подлежательность*, *предлежательность* кажутся мне выражениями довольно точными; они яснее, нежели *субъективность* и *объективность*» (Жуковский В. А. Полное собрание сочинений: В 12 т. Т. XI. СПб., 1902. С. 20–21).

Cp.: *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Bd. III. Darmstadt. S. 194. 3f.

Франк С. Л. Душа человека. // Франк С. Л. Предмет знания. Душа человека. Минск; М., 2000 (Гл. 2, II).

Исключениями из этой общей характеристики можно считать философские концепции М. М. Бахтина и М. К. Мамардашвили, с разных позиций стремящиеся дать новое понимание «трансцендентального» субъекта.

Характерно при этом, что философы, относящие себя к кантианству (А. И. Введенский, И. И. Лапшин), практически не интересуются кантовской проблемой субъекта, изложенной в учении о паралогизме чистого разума. А русские «неокантианцы-трансценденталисты» (И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев, Б. В. Яковенко) также включаются в движение метафизического «преодоления Канта».

«Он [Аполлон Аполлонович], бывало, подолгу предавался бездумному созерцанию: пирамид, треугольников, параллелепипедов, кубов, трапеций» и т. д. (Андрей Белый. Петербург. СПб.: Наука, 2004. С. 21); «Аполлон Аполлонович [...] вновь отдался любимому созерцанию кубов» (Там же. С. 26); «Аполлон Аполлонович пред отходом к сну обычно разворачивал книжечку, чтобы сну непокорную жизнь в своей голове успокоить в созерцании блаженнейших очертаний: параллелепипедов, параллелограммов, конусов, кубов и пирамид» (Там же. С. 228).

Там же. С 228.

Там же. С. 21.

Его переводили и черносотенцы (в приложении к харьковскому журналу «Мирный труд»: Тэн И. История французской революции. Ч. 1–6. Харьков, 1906–1913), и Герман Лопатин (Тэн И. Происхождение общественного строя современной Франции. Т. 1. СПб., 1907). В «Мусагете» вышел первый том под названием «Наполеон Бонапарт» (1912). Наполеоном интересовался Эмилий Метнер. В его архиве хранятся материалы, касающиеся Наполеона (РГБ. Ф. 167. Оп. 4. Карт. 18. Ед. хр. 24). По-видимому, он готовил предисловие к этому изданию или собирался писать отдельную работу. Есть некоторое, возможно не случайное, сходство в описании мечтаний Аполлона Аполлоновича и Наполеона у Тэна: Наполеон — «архитектор», наделенный мощным творческим воображением (ср. «кубы домов», которые являются взору Аполлона Аполлоновича, способного порождать реальность одним усилием мысли); все его усилия направлены на устройство единой монархии, подчиненной единству законов: «его взор, утомленный готическим беспорядком, с наслаждением отдыхал, покоясь на величественной простоте классического расположения; он обладал глазами латинского архитектора, воспитанного в римской школе» (см.: Тэн И. Происхождение современной Франции. Т. V. СПб., 1907. С. 96–97). Не исключено, хотя это предположение требует более детального обсуждения, что Белый иронизировал здесь и над политическими вкусами Метнера.

Тэн И. Происхождение современной Франции. Т. III. 1907. С. 11. Ср.: Т. IV. 1907. С. 62. Сравнение французских революционеров с геометрами появляется уже у Эдмунда Берка (который использовал его не только в переносном значении, но и в буквальном, говоря о новом территориальном делении Франции; см.: *Burke E. Reflections on the Revolution in France. Vol. II. L., 1820. P. 76 ff.*).

Кроме того, размышления бюрократа в духе революционеров-математиков варьировали тему провокации, столь важную в романе (см. ниже).

Каган В. Бугаев // Большая советская энциклопедия / Гл. ред. О. Ю. Шмидт. Т. 7: Больница — Буковина. М.: Акц. о-во «Советская энциклопедия», 1927. С. 770.

См., прежде всего: *Демидов С. С., Тухомиров В. М., Токарева Т. А.* История Московского математического общества (статья помещена на сайте общества: <http://mms.math-net.ru/history.php>); *Demidov S. S., Ford Ch. E.* On the Road to a Unified World View: Priest Pavel Florensky — Theologian, Philosopher and Scientist // Т. Koetsier, L. Bergmans (eds.) *Mathematics and the Divine: A Historical Study.* Amsterdam etc.: Elsevier, 2005. P. 598–599; *Демидов С. С., Токарева Т. А.* Московское математическое общество: фрагменты истории // Историко-математические исследования. 2-я серия. М., 2003. Вып. 8 (43). С. 27–49.

В книге А. Е. Година «Развитие идей Московской философско-математической школы» (М.: Красный свет, 2005) есть глава «„Реакционность“ идей Московской философско-математической школы» (С. 72–76). Характерны кавычки в названии. Автор утверждает, что «учение Бугаева» было «реакцией на колоссальную разобщенность различных слоев российского общества в социальном и культурном плане, реакцией на отсталость и инертность, патриархальную безличность российского народа» и т. п.

Исключением служат работы Шейнина о П. А. Некрасове, где прямо говорится, что тот был черносотенцем: *Шейнин О. Б.* Публикации А. А. Маркова в газете «День» за 1914–1915 гг. // Историко-математические исследования. М., 1993. Вып. 34. С. 196; ср.: *Чириков М. В., Шейнин О. Б.* Переписка П. А. Некрасова и К. А. Андреева // Там же. СПб., 1994. Вып. 35. С. 124.

Большая часть работ по истории Московского математического общества была опубликована в журнале «Историко-математические исследования», который, заметим попутно, полезен не только для историков математики. Так, в силу указанной особенности «Московской философско-математической школы» многие опубликованные здесь материалы (прежде всего архивные) важны для историков идеологии этого периода.

См. прежде всего: «Дело академика Н. Н. Лузина». СПб., 1999; а также недавно вышедшую книгу, где можно найти библиографию по этому вопросу: *Graham L. R., Kantor J.-M. Naming Infinity: a true story of religious mysticism and mathematical creativity. Cambridge (Mass.): Belknap Press of Harvard University press, 2009. P. 125 ff.*

В книге Лорена Грэхэма и Жан-Мишеля Кантора, где показана связь мистических представлений московских математиков (Д. Ф. Егорова, Н. Н. Лузина и П. Флоренского) и математических открытий Егорова и Лузина, о Флоренском характерным образом говорится: «Возможно, в некоторых своих сочинениях он был антисемитом» («Florensky was probably, in some of his writings, anti-Semitic»; *Graham L. R., Kantor J.-M. Op. cit. P. 196*). Книга в целом напоминает сюжеты прекрасных работ Фрэнсис Йейтс: перед нами просвещенное общество мистически настроенных ученых, делающих смелые открытия; упомянутый вскользь антисемитизм не омрачает общей картины и представлен как «слабость» Флоренского, которая если и проявлялась, то лишь на бумаге (in some of his writings). Ср. комментарий А. В. Андреева по поводу произведений П. А. Некрасова: «<...>сквозь строки отдельных пассажей Некрасова можно, *при желании*, увидеть даже неременный атрибут штама „черносотенец“ — антисемитизм» (*Андреев А. В. Теоретические основы доверия (штрихи к портрету П. А. Некрасова) // Историко-математические исследования. 2-я серия. М., 1999. Вып. 4 (39). С. 104; курсив мой — И.С.*). Подобное представление о московском математическом сообществе этого периода необходимо скорректировать. В частности, об антисемитизме Флоренского, имевшем принципиальное значение для его мировоззрения, см.: *Хагемейстер М. Новое средневековье Павла Флоренского // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2003 г. М., 2004. С. 86—107; Hagemeister M. Pavel Florenskij und der Ritual- mordvorwurf // Appendix. Materialien zu Pavel Florenskij, hrsgb. von Michael Hagemeister und Torsten Metelka Berlin; Zepernick: Kontexteverlag, 2001. S. 59–74. Об антисемитизме Некрасова см. ниже.*

ОРК и РНБ МГУ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. И. Л. 1. (Ср.: *Montucla*. Histoire des mathematiques. Т. 1. Р., 1799. Р. 15–18. На обложке тетради с этим конспектом ошибочно указано издание 1758 г.)

Следует, однако, заметить, что в своей «Речи о влиянии математических наук на развитие умственных способностей» (М., 1841) Н. Д. Брашман, по-видимому, также опирался на Монтюкла и в особенности на те пассажи его «Истории математики», которые заинтересовали и Бугаева (С. 7).

Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonne des Sciences, des Arts et des Métiers. Vol. 7 (1757). P. 627.

Подобным образом к математике относились не только энциклопедисты. В словаре Треву, издававшемся иезуитами, мы находим аналогичные рассуждения (Dictionnaire de Trévoux. Т. 5. Р., 1771. Р. 881–882).

Развивавший подобные идеи Вронский (1776–1853), несмотря на признанный математический талант, заслужил репутацию сумасшедшего. Заметим, в бумагах Бугаева сохранилась запись, где упоминается Вронский: «Мистическая Франция сочинение Эрдана изд. 1855 г. [*Erdan Alexandre. La France mystique: tableau des excentricités religieuses de ce temps. Paris: Coulon-Pineau, 1855*], где гов<орится> о сведенборгистах, магнетизерах, колдунах новейшего времени, мормонах, Вронском, мессианистах [...] (купить)» (ОРК и Р НБ МГУ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 256. Л. 2). Судя по этой записи, Вронский интересовал Бугаева как некий курьез (хотя отношение Бугаева к мистике, по-видимому, было гораздо сложнее, чем «ненависть», о которой писал Белый; см. *Андрей Белый. На рубеже двух столетий. М.: Художественная литература, 1989. С. 53*). При этом любопытно, что ученик Бугаева В. В. Бобынин посвятил Вронскому книгу (*Бобынин В. В. Гоёне Вронский и его учение о философии математики. М., 1894*). О Вронском см. прежде всего: *Zenkine S. Une herméneutique du sacré: le cas Wronski // Séminaire «Signe, déchiffrement, interprétation», URL: <http://www.fabulaorg/colloques/document946.php>*.

См.: *Sverdlov N. M. Montucla's Legacy: the history of the exact sciences*
11 *Journal of the History of Ideas*. Vol. 54. № 2. 1993. P. 299–328.

Его датировка — не ранее 1857 года, но, судя по его почерку, едва ли и многим позднее.

ОРК и РНБ МГУ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 252. Л. 8-11. Об интересе к истории и математики в России см.: *Токарева Т. А.* История математики в России: рождение дисциплины // Историко-математические исследования. 2-я серия. М., 2005. Вып 9 (44). С. 209–237.

Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка / Публ., вступ. ст. и коммент. А. В. Лаврова и Дж. Малмстада. СПб.: Atheneum — Феникс, 1998. С. 435; ср.: Андрей Белый. На рубеже двух столетий. С. 61.

Каган В. Указ. соч.

См.: Уланова А. В. Архивный фонд Николая Васильевича Бугаева в Отделе редких книг и рукописей Научной библиотеки МГУ им. М. В. Ломоносова // Рукописи. Редкие издания. Архивы: Из фондов отдела редких книг и рукописей (к 60-летию образования Отдела). М.: Водолей Publishers, 2008. С. 54–55.

Вот их названия (обращает на себя не только количество, но и до нелепости произвольный подбор):

- «Алмазов, Б. Стихотворения. [М.,] 1874.
Голицын [С.В.] Былое времечко. М., 1874.
Мин Дмитрий. Ад. Данте. 1855 [Дмитрий Мин — переводчик; см.: Данте Алигьери. Ад. М., 1855].
Пальмин [И.И.] Сны на Яву. [М.,] 1878.
Писемский [А.Ф.]. Комедии, драмы и трагедии. [М.,] 1874.
Чаев, Н. Грозный царь Иван Васильевич [М., 1868].
Goethe. Faust. Stuttgart und Tuebingen, 1854».

(ОРК и РНБ МГУ. Ф. 41. Он. 1. Ед. хр. 252. Л. 90)

Там же. Л. 70–78 об.

Там же. Л. 78–78 об. Здесь хранились самые разные книги: от Альфреда Мори (*Maurie A. La magie et l'astrologie. 3^e éd. 1864*) и Фламариона (*Flammarion C. Les mondes imaginaires et les mondes reels, 1868; Contemplations scientifiques, 1870*) до Кардека (*Cardec A. La génèse, les miracles et les predictions selon le spiritisme, 1868*).

См. также его брошюры: Математика и научно-философское миросозерцание. М., 1898; Математика как орудие научное и педагогическое. М., 1869.

См. прежде всего «Раккурс к дневнику», значительная часть которого представляет собой составленный задним числом дневник читателя, охватывающий период с 1899 по 1930 год (Белый работал над ним в 1930 году; РГАЛИ. Ф. 53. Оп. 1. Ед. хр. 100).

Соловьев С. М. Воспоминания. М., 2003. С. 171.

Вот несколько записей, в контексте которых появляются упоминания то о евреях («З. Мейербер и Гейне — евреи»), то о «жидах». Одну из записей этой тетради мы цитировали выше в связи с Вронским (см. примеч. 246):

«7. Армейский корп<ус> в Пруссии сост<оит> из 40 000.

[...]

13. Братья Гримм основ<али> Истор<ическую> Грамматику.

14. Вашингтон центр политической <жизни?>, Нью-Йорк
торговой жизни Соед<иненных> Штатов.

15. Мендельсон, Рашель, Спиноза жиды.

[...]

18. Вышли 2 сочинения: Луи Фигие [Louis Figuier]. Histoire du merveilleux dans les temps modernes [первое изд. 1860]; 2) Элифаса Леви [Eliphas Levi]. Histoire de la magie avec une exposition claire et precise de ses precedes et de ses mysteres [первое изд. 1860].

19. Глубина Байкала 802 м.

[...]

37. В Китае не знают употребления молока».

(ОРК и РНБ МГУ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 256. Л. 1–3)

262

ОРК и РНБ МГУ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 333. Л. 107.

Так, по словам его ученика математика Л. К. Лахтина, Бугаев «всегда был энергичным сторонником порядка, врагом всякого сепаратизма, убежденным патриотом, верующим в великое будущее России...» (Некрасов П. А., Латин Л. К., Лопатин Л. М., Минин А. П. Николай Васильевич Бугаев (Речи, произнесенные в заседании Московского математического общества 16 марта 1904 г.). М., 1905. С. 8).

Там же. С. 10. Ср.: *Некрасов П. А.* Московская философско-математическая школа и ее основатели // Математический сборник. Т. 25 (1). М., 1904. С. 247–248.

См., например: *Poliakov L.* Histoire de l'antisémitisme. 2. L'âge de la science. P.: Calmann-Lévy, 1991. P. 322ss.

266

ОРК и РНБ МГУ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 164. Л. 7–9.

Андрей Белый. На рубеже двух столетий. С. 61.

ОР и РК НБ МГУ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 274.

Некрасов П. А. Государство и Академия. М., 1905. Заметим, что Некрасов, по его собственным словам, прочел «извлечение из этого труда» на заседании Союза русских людей (Там же. С. 5).

Любопытно также, что в архиве Бугаева хранится благодарственное письмо от В. А. Грингмута (от 1 апреля 1893 года; ОРК и РНБ МГУ. Ф. 41. Оп. 1. Ед. хр. 333. Л. 117). Из него мы узнаем, что Бугаев подарил свой трактат «Основы эволюционной монадологии» (1893) сотруднику, а впоследствии редактору консервативных «Московских ведомостей» и будущему автору «Руководства черносотенца-монархиста» (1906).

Белый подчеркивал, что отец холодно относился к Некрасову (*Андрей Белый. На рубеже двух столетий. С. 73*), что, вероятно, было правдой. Достаточно немного почитать Некрасова, чтобы понять подобное отношение. В романе «Московский чудак» Некрасов появляется под фамилией Благолепов (образованной, очевидно, от Н. П. Боголепова, которого Некрасов сменил на посту ректора Московского университета и под началом которого (Боголепов был назначен министром народного образования) работал до гибели последнего в 1901 году; «благо» в первой части фамилии, скорее всего, намекало на елейные христианские пассажи в книгах Некрасова). Одновременно с «тютюшкой» Благолеповым упоминается и генерал-губернатор — «педераст» (*Андрей Белый. Москва. М., 1989. С. 36–37*).

См. прежде всего цитированные работы О. Б. Шейнина.

См. упоминавшуюся выше книгу «Государство и Академия».

Montucla. Histoire des mathématiques. T. 1. P., 1758. P. 37n.

Некрасов П. А. Теории вероятностей. 2-е изд. СПб., 1912. С. XV; ср.:
Некрасов П. А. Московская философско-математическая школа и ее
основатели. М., 1904. С. 6.

Математик Д. Д. Мордухай-Болтовской (1876–1952) называл московскую математическую школу «возродившимся пифагорейством» (Мордухай-Болтовской Д. Д. *Философия. Психология. Математика*. М.: Серебряные нити, 1998. С. 129). О пифагорействе в связи с идеями Некрасова (и — шире — в связи с модой на тайные общества и «ордена») упоминается в публикациях: *Прасолов М. А.* «Цифра получает особую силу» (социальная утопия московской философско-математической школы) // *Журнал социологии и социальной антропологии*. 2007. Т. X. № 1. С. 45–46; *Половинкин С. М.* Московская философско-математическая школа (Обзор) // *Реферативный журнал. Общественные науки в СССР. Серия 3. Философия*. М., 1991. С. 42; *Флоренский П. А.* Черновик выступления на открытии студенческого математического кружка при Московском математическом обществе (Публикация и примечания С. С. Демидова, С. М. Половинкина, П. В. Флоренского) // *Историко-математические исследования*. М., 1990. Вып. XXXII–XXXIII. С. 468.

О том, что этот тезис не принадлежал Пифагору, см.: Жмудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. СПб.: ВГК — Алетейя, 1994. С. 311–319.

Все эти тезисы, за исключением последнего, можно было найти во множестве источников, посвященных истории математики или философии. Последний тезис (как и предыдущие) находим в книге Сергея Трубецкого «Метафизика в Древней Греции» (1890; упоминая о пифагорейцах, Белый ссылается на нее: *Андрей Белый и Иванов-Разумник. Переписка. С. 435*). См.: *Трубецкой С. Метафизика в Древней Греции. М., 2003. С. 170, 216.*

Некрасов предпочитал ссылаться на близкий по смыслу библейский источник. Вот характерный пассаж: «Члены этого союза [то есть Московского математического общества] исследовали *закономерность*, существующую во вселенной [...]; они твердо верили в тот древний (древнееврейский и древнегреческий, Пифагоровский) основной принцип всякого точного знания, что Творец *„все расположил мерою, числом и весом“* (Прем. Солом. XI, 21)» (Некрасов П. А. Московская философско-математическая школа и ее основатели. С. 6; курсив автора). В более позднем сочинении Некрасов ссылается на Пифагора и Бугаева как на своих предшественников, причем последний оказывается наследником убеждения, что «мир управляется числом» (Некрасов П. А. Теория вероятностей. С. XV).

Имеет смысл подчеркнуть, что мировоззрение П. Флоренского, сформировавшегося в среде московских математиков, следует рассматривать в связи не только с общими религиозными увлечениями этого времени, но и со специфическими настроениями «Московской философско-математической школы». В описываемом контексте универсальность Флоренского, его переход от математики к богословию, его черносотенные взгляды выглядят более понятными.

Социологическим идеям «Московской философско-математической школы» посвящена упомянутая выше статья М. А. Прасолова.

Некрасов П. А. Московская философско-математическая школа и ее основатели. С. 67.

Там же. С. 97.

Там же. С. 154.

Некрасов П. А. Московская философско-математическая школа и ее основатели. С. 4–5.

См. цитированные выше работы О. Б. Шейнина.

Некрасов П. А. Теория вероятностей. С. 1.

Там же. С. 110.

Там же. С. 531.

Там же. С. 532.

Некрасов П. А. Теория вероятностей. С. VI.

См.: Теория вероятностей и математика в средней школе. Пг., 1915. С. 15.

А также Бернулли, который выпустил свое сочинение «Ars coniectandi» в 1713 г. (Там же. С. 13).

Правые партии. Документы и материалы. В 2 т. Т. 2. 1911–1917 гг. / Сост., автор введения и коммент. Ю. И. Кирьянов. М.: РОССПЭН, 1998. Кроме того, далее мы будем ссылаться на серию им же подготовленных публикаций в журнале «Вопросы истории».

Материалы о праздновании крайне правыми этой годовщины см.:
Кирьянов Ю. И. Указ. соч. С. 12–31.

Там же. С. 19–20. Ср.: С. 27.

Переписка и другие документы правых (1911–1913 гг.) / Публ. Ю. И. Кирьянова // Вопросы истории. 1999. № 10. С. 109. Ср. с тем, что пишет Блок в предисловии к «Возмездию»: «<<+> осенью, в Киеве был убит Столыпин, что знаменовало окончательный переход управления страной из рук полудворянских, получиновничьих в руки департамента полиции» (Блок А. А. Полное собрание сочинений: В 20 т. Т. 5. М.: Наука, 1999. С. 49).

См., например: Переписка и другие документы правых 1911 года // Вопросы истории. 1998. № 11–12. С. 127.

Правые партии... С. 172.

Там же. С. 181.

См.: Некрасов П. А. Теоретико-познавательные построения в славянофильском духе. Харьков: Мирный труд, 1912 (это рецензия на книгу: Таубе М. Ф. Познаниеведение соборного восточного просвещения по любомудрию славянофильства. СПб., 1912). Таубе же принадлежит, например, рецензия на второе издание «Теории вероятностей»: Таубе М. Ф. Учение о вероятностях как путь к творческому пониманию духовного, душевного и вещественного. Харьков: Мирный труд, 1914.

Некрасов П. А. Теория вероятностей. С. IX.

Алексеев В. Г. Гербарт, Штрюмпель и их педагогические системы.
Юрьев, 1907. С. 3.

Ср.: Юшкевич А. П. История математики в России до 1917 года. М.: Наука, 1968. С. 311.

Напомним, что сенатор мечтал, «чтобы вся сферическая поверхность планеты оказалась охваченной, как змеиными кубами, черновато-серыми домовыми кубами; чтобы вся, проспектами притиснутая земля, в линейном космическом беге пересекла бы необъятность прямолинейным законом; чтобы сеть параллельных проспектов, пересеченная сетью проспектов, в мировые бы ширилась бездны плоскостями квадратов и кубов...» (*Андрей Белый*. Петербург. С. 21); ср.: «Обширность территории великого государства, которую нужно во всех пунктах покрыть умиротворяющим действием благих законов, пропорционально увеличивает потребность в обилии учреждений, законопроектирующих и совещательно обсуждающих законопроекты...» (*Некрасов П. А.* Государство и академия. М., 1905. С. 39). Сочиняя роман о революции 1905 г. и обращаясь к литературе крайне правых, которая его живо интересовала, Белый мог заглядывать и в эту книгу, выросшую из доклада в Союзе русских людей. Как и в прочих политических работах Некрасова, здесь постоянно используется язык математики и геометрии.

Аркадий Блюмбаум, исследующий античные коннотации имени «Аполлон», которые могли быть известны Белому, также обратил внимание на возможную связь этого имени с пифагорейством (указано в устной беседе).

Н. Д. Облеухов. О нем см.: Правые партии 1905–1917. Документы и материалы. Т. 1. С. 12, 35 (и др. по указателю). В комментариях к «Петербургу» С. С. Гречишкин и А. В. Лавров также упоминают об Облеухове: *Андрей Белый*. Петербург. С. 642–643, примеч. 5.

Любопытно, что Н. Д. Облеухов был потомком Д. А. Облеухова, математика, философа и мистика, который известен прежде всего как друг П. Я. Чаадаева. Знал ли Белый об Облеухове-математике? Скорее всего, нет. Его близкий знакомый М. О. Гершензон, подготовивший собрание сочинений Чаадаева, называет Облеухова «известным в то время московским врачом» (*Чаадаев П. Я. Сочинения и письма: В 2 т... Т. 1. М.: Путь, 1913. С. 345*).

Андрей Белый. Петербург. С. 20.

Там же. С. 178, 180, 186.

Ханзен-Леве О. Русский формализм: Методологическая реконструкция развития на основе принципа остранения. М.: Языки русской культуры, 2001. С. 327 сл.

См. об этом: *Марголит Е.* Советское киноискусство: Основные этапы становления и развития // Киноведческие записки. № 66. М.: НИИ киноискусства, 2004. С. 126–127.

Ср. один из хрестоматийных тезисов: «Эволюционное изучение должно идти от литературного ряда к ближайшим соотнесенным рядам, а не дальнейшим, пусть и главным» (Тынянов Ю. Н. О литературной эволюции // Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. С. 281).

Именно Гинзбург, в своих записных книжках говорившая о «высоком искусстве» Бастера Китона, там же иронически воспроизводила внешнюю точку зрения на «неприличную киноманию» мэтров — доказательство их «неуважения к науке» (*Гинзбург Л. Я. Записи, не опубликованные при жизни // Гинзбург Л. Я. Записные книжки. Воспоминания. Эссе. СПб.: Искусство — СПб, 2002. С. 382).*

Тынянов Ю. Н. Кино — слово — музыка // Тынянов Ю. Н. Поэтика. История литературы. Кино. С. 322.

17 ноября 1925 года газета «Кино» опубликовала под этим заголовком редакционную передовицу, где говорилось о потребности советского кинематографа в качественной литературной основе и строились планы по созданию «крепкой литературной группы». Несколько раз компания, состоящая в основном из «Серапионовых братьев» и примкнувших к ним формалистов, собиралась на студии «Севзапкино» (старое название «Ленфильма»), но это ничем не кончилось. Шкловский иронически писал из Москвы: «Воронский жалуется, что писатели ушли в кино. Как в море канули. Но море их не принимает. [...] Мы потратили много времени в кино. Кино вертится по-прежнему. Может быть, виновны мы. Может быть, русская литература не фотогенична» (*Шкловский В. Сижу у моря, жду погоды // Кино. 1926. № 7 (127). 18 февр. 1926.*)

Гуревич С. Вокруг «Поэтики кино»: Зубовский особняк, 20-е годы // Поэтика кино. Перечитывая «Поэтику кино». СПб.: РИИИ, 2001. С. 157.

317

Там же.

Якобсон Р. О. Упадок кино? // Якобсон Р. О. Язык и бессознательное.
М.: Гнозис, 1996. С. 171.

Чуть раньше этим вопросом задавался один известный писатель, веско заключивший, что кино до статуса искусства «еще не созрело» (*Толстой А.* Возможности кино // *Кино-неделя.* 1924. № 2. 19 февр. С. 3).

Ср.: «Видение быта, которое Эйхенбаум предлагает в своем проекте толстовской творческой биографии, есть видение сквозь толстовский бинокль. В этом проекте автор трактуется как читатель (и Эйхенбаум утверждает, что Толстой был выдающимся по взыскательности читателем), с его помощью мы обзреваем интеллектуальную историю Европы с помощью толстовской оптики. Происходит, однако, и наложение двух оптик. Читатель толстовской биографии воспринимает литературный быт глазами двух разных свидетелей — Толстого и Эйхенбаума. Отношение последнего к своему литературному быту таково, что он просто разрешает себе воспринимать его, моделируя точку зрения Толстого» (*Ану С. Boris Eikhenbaum: Voices of a Russian Formalist. Stanford UP, 1994. P. 127*).

Эйхенбаум охотно поддерживал статус «присяжного» методолога ОПОЯЗа, разъяснявшего оппонентам принципы бытования школы. Началось это еще с тематического номера журнала «Печать и революция» (№ 5, 1924), где появилась небольшая статья «Вокруг вопроса о формалистах», но наиболее законченный вид формалистское кредо почти что *post factum* приобрело в докладе в словесном разряде ГИИИ 25 апреля 1925 года. В дополненном виде он был впервые опубликован в харьковском журнале «Червоний шлях» (1926. № 7–8) под названием «Теория формального метода». Здесь делался особый акцент на «революционном пафосе», «беспощадной иронии», «дерзком отказе от каких-либо соглашательства», на борьбе с «эклектиками и эпигонами» (Эйхенбаум Б. М. Теория формального метода // Эйхенбаум Б. М. О литературе. М.: Советский писатель, 1987. С. 379, 375).

Эйхенбаум Б. М. Искусство ли кино? В дискуссионном порядке // Кино. Ленинградское приложение. 1926. 9 марта. (№ 10). С. 1.

Эйхенбаум Б. М. Проблемы киностилистики // Поэтика кино.
Перечитывая «Поэтику кино». С. 15.

См. о нем: *Ямпольский М.* Видимый мир: Очерки ранней кинофеноменологии. М: НИИ киноискусства, 1993. С. 178–196.

Кертис Дж. Борис Эйхенбаум: его семья, страна и русская литература. СПб.: Академический проект, 2004. С. 88–96.

Франк С. Предмет знания. Пг., 1915. С. 212, 226. Цит. по: Кертис Дж.
Указ. соч. С. 93.

Франк С. Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 49–57.

Эйхенбаум Б. М. Проблемы киностилистики. С. 16.

329

Там же.

Там же. С. 17.

Ср. *Князев В.* Песни красного звонаря. Пг.: Издание Петроградского РСКД, 1919. Подробнее о своего рода «транскрипции» новой модели мира в старых, в том числе сакральных, терминах на примере ранней послеоктябрьской культуры см.: *Левченко М.* Индустриальная свирель: Поэзия Пролеткульта 1917–1921 гг. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2007.

Эйхенбаум Б. М. Проблемы киностилистики. С. 18.

См.: *Левченко Я.* Воспроизводство сновидений: Киноведение петербургских формалистов и феноменологическая традиция // И: Сборник трудов факультета истории искусств ЕУСПб. СПб: Изд-во Европейского ун-та, 2007. С. 122–124.

Там же. С. 20.

Херсонский Х. О слове и речи в кино // Кино. № 51–52 (171–172). 21 дек. 1926. С. 2.

См.: *Иванов Вяч. Вс. Эстетика Эйзенштейна // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. 1. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 314–316.*

Выготский Л. С. Мышление и речь. М.: Лабиринт, 1999. С. 223.

Levaco R. Eikhenbaum, Inner Speech and Film Stylistics // Screen: Journal of the Society for Education in Film and Television. 1974. Vol. 15. № 4. P. 56.

Ibid. P. 60.

Тынянов Ю. Н. Кино — слово — музыка. С. 322.

Эйхенбаум Б. М. Проблемы киностилистики. С. 22. (Полужирным — автора.)

343

Там же.

*Радецкий П. «Да, искусство...» // Кино. Ленинградское приложение.
№ 13. 30 марта 1926.*

Фербенкс Д. Искусство ли кино? // Советский экран. 1926. № 9. С. 13.

Следствием необходимой «деформации» материала является неперенное доминирование того или иного конструктивного принципа над другими. Очерк этих взаимоотношений см.: *Hansen-Löwe A.* Доминанта // *Russian Literature*. 1986. Vol. XIX. № 1. P. 15–25.

Эйхенбаум Б. М. Проблемы киностилистики. С. 25.

Galan F. W. Film and Form: Notes on Boris Ejchenbaum's Stylistics of Cinema // Russian Literature. Vol. XIX. № 2. 1986. P. 110.

См. известную запись Корнея Чуковского о приезде из Москвы ревизора Карпова, резолюции о переходе на социальные методы изучения искусств и о единственном голосе «против» — голосе Эйхенбаума (Чуковский К. И. Дневник. 1901–1929. М.: Современный писатель, 1997. С. 297).

Эйхенбаум Б. М. Проблемы киностилистики. С. 26. (Полужирным Эйхенбаума.)

Там же. С. 33.

Эйхенбаум Б. М. Литература и кино // Эйхенбаум Б. М. Литература: теория, критика, полемика. Л.: Прибой, 1927.

Эйхенбаум Б. М. Проблемы киностилистики. С. 14.

Сэпман И. Ленинградская формальная школа и кинематограф (к вопросу о взаимодействии литературы и кино) // Страницы художественной жизни 1920-х годов. Вып. 1. СПб.: РИИИ, 2007. С. 13.

Бахтин М. М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 5. М., 1996. С. 63.
Страницы этого тома впоследствии указываются в скобках.

Чехов А. П. Полное собрание сочинений. Сочинения: В 18 т. Т. 16. С. 267.

См.: Михайлов А. В. Поэтика барокко: завершение риторической эпохи
// Михайлов А. В. Языки культуры. М., 1997.

Гумбольдт В. Избранные труды по языкознанию. М., 1984. С. 80.

Richards I. A. The philosophy of rhetoric. N.Y., 1965. P. 3.

См.: *Волошинов В. Н. Слово в жизни и слово в поэзии* // Волошинов В. Н. *Философия и социология гуманитарных наук*. СПб., 1995. С. 72.

Аристотель. Риторика//Античные риторики. М., 1978. С. 24.

Лахманн Р. Риторика и диалогичность в мышлении Бахтина // Риторика. 1996. № 1 (3).

Бахтин М. М. Слово в романе // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики. М., 1975. С. 168–169.

Дейк ван Т. А. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989. С. 122.

Бахтин М. М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 371.

Фуко М. Археология знания. Киев, 1996. С. 96.

Там же. С. 116.

Там же. С. 94.

Там же. С. 96.

Бахтин М. М. Собрание сочинений: В 7 т. Т. 6. С. 371.

Фуко М. Археология знания. С. 129.

Там же. С. 50.

Там же. С. 102.

Там же. С. 104.

Фуко М. Археология знания. С. 55.

Там же. С. 108.

Ср.: «Неопределенное **слово** „речь“, могущее обозначать и язык, и процесс речи, то есть говорение, и отдельное высказывание, и целый неопределенно длинный ряд таких высказываний, и определенный речевой жанр („он произнес речь“), до сих пор не превращено лингвистами в строго ограниченный по значению и определенный (определимый) **термин**» (с. 171).

Доклад С. Л. Фокина, значившийся в программе конференции «Интеллектуальный язык эпохи», не состоялся; автор не смог приехать на конференцию, но в дальнейшем прислал статью для публикации в сборнике ее материалов. — *Ред.*

См.: *Compagnon A.* Les antimodemes de Joseph de Maistre à Roland Barthes. P.: Gallimard, 2005.

Нора П. Предисловие к русскому изданию // Франция-Память / П. Нора, М. Озуф, Ж. де Пюимеж, М. Винок; пер. с фр. Д. Хапаевой. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. С. 7.

Rey A., Delesalle E. Problèmes et conflits lexicographiques // Langue fran[^]aise: Dictionnaire, sémantique et culture. 1979. № 43. P. 4—26.

Имеются в виду, естественно, «Манифест сюрреализма» (1924) А. Бретона, где определение нового поэтического движения дается в виде словарной статьи; «Критический словарь» Ж. Батая, печатавшийся на страницах авангардного журнала «Документы» (1929–1931); «Путешествие на край ночи» Л.-Ф. Селина (1932), выстроенное как поэтико-лингвистическая антитеза словарю Э. Литтре, упоминаемому в одном из трех эпиграфов к роману.

Delesalle S. Le traitement des exemples dans les grands dictionnaires de la seconde partie du XIX^e siècle (Littré, *Dictionnaire Universel* de P. Larousse, *Dictionnaire général*) // *Langue française*. № 106. P. 68–75.

Ibid. P. 69.

Ibid. P. 71.

Flaubert G. Bouvard et Pécuchet / Edition de C. Gothot-Mersch. Paris: Gallimard, 1979. P. 537.

Ibid. P. 504.

Flaubert G. Bouvard et Pécuchet / Edition de C. Gothot-Mersch. Paris: Gallimard, 1979. P. 504.

Gothot-Mersch C. Introduction // Flaubert G. Bouvard et Pécuchet. P. 42–43.

Extraits de la préface de R. Queneau // Flaubert G. Bouvard et Pécuchet. P. 45.

Зенкин С. Н. Работы по французской литературе. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 1999. С. 35. Уточненный перевод: «Следовало бы, чтобы на протяжении всей книги не было ни одного слова моего разлива, и всякий, кто прочтет книгу, не осмелился бы более и рта раскрыть из страха произнести, не подумав, одну из встреченных в ней фраз» (*Flaubert G. Correspondance / Choix et présentation de Bernard Masson. Paris: Gallimard, 1998. P. 214*).

Flaubert G. Bouvard et Pécuchet. P. 505.

Флобер Г. Госпожа Бовари. Три повести. Бувар и Пекюше. Лексикон прописных истин. М.: НФ Пушкинская библиотека, АСТ, 2005. С. 328.

Flaubert G. Correspondance. P. 213–214.

Ibid.

Подробнее об этом: *Herschberg-Pierrot A.* Le Dictionnaire des idées reçues de Flaubert. Lille: PUL, 1988; *Jacquet M.-T.* Les mots de l'absence, ou du *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert. Paris: Nizet, 1987.

Flaubert G. Correspondance. P. 715–716.

Фуко М. История безумия в классическую эпоху / Пер. И. К. Стаф.
СПб.: Рудомино, Университетская книга, 1997. С. 522–523.

*Bourdin G. [L'odieux y côtoie l'ignoble] // Guyaux A. Baudelaire. Un demi-siècle de lectures des *Fleurs du Mal* (1855–1905). Paris: PUPS, 2007. P. 160.*

Фокин С. Л. Н. И. Сазонов — первый русский переводчик Шарля Бодлера // Русская литература. 2009. № 3. С. 115–128.

Интерпретацию этой статьи Сент-Бёва в связи с общей характеристикой политической позиции поэта см.: *Фокин С. Л.* К образу Сибири в «Цветах Зла» // Республика словесности. Франция в мировой интеллектуальной культуре/ Отв. ред. С. Н. Зенкин. М.: НЛО, 2005. С. 254–265.

Baudelaire Ch. Fusees. Mon coeur mis à nu. La Belgique déshabillée / éd. d'André Guyaux. Paris: Gallimard, 1986. P. 85.

Baudelaire Ch. Correspondance II (mars 1860 — mars 1866). Texte établi, présenté et annoté par C. Pichois. Paris: Gallimard, 1973. P. 575.

Baudelaire Ch. Fusées. Mon coeur mis à nu. La Belgique déshabillée. P. 273.

Ibid. P. 264.

Свидетельства современников по этому вопросу расходятся: одни считают, что Бодлер ценил словари (без которых, впрочем, он не мог обойтись в своих переводах), другие полагают, что из-за неустроенности быта, равно как из-за культивируемого презрения к домашнему очагу, поэт не имел возможности держать в своих постоянно меняющихся квартирах или случайных гостиничных номерах многотомные словари. Подробнее см. статью «Словарь» в бодлеровской энциклопедии: *Pichois C., Avise J.-P.* Dictionnaire Baudelaire. Tusson: Du Lérot, 2002. P. 158–159.

Baudelaire Ch. Fusées. Mon coeur mis à nu. La Belgique déshabillée.

Baudelaire Ch. Correspondance II (mars 1860 — mars 1866). P. 611.

Ibid. P. 607.

Compagnon A. Les antimodernes de Joseph de Maistre à Roland Barthes.
Paris: Gallimard, 2005.

Sartre J-P. L'Idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857. T. 1.
Paris: Gallimard, 1971. P. 623.

Flaubert G. Bouvard et Pécuchet. P. 513.

Baudelaire Ch. Fusées. Mon coeur mis à nu. La Belgique déshabillée. P. 131. Из «Прециозных заметок», относящихся к разделу «Гигиена. Поведение. Метод. Мораль» в посмертных фрагментах.

Ibid. P. 79. Из «Фейерверков».

Baudelaire Ch. Critique d'art suivi de Critique musicale. Édition établie par C. Pichois. Paris: Gallimard, 1992. P. 268–269. Из «Салона 1859 года».

Baudelaire Ch. Euvres complètes. Texte établi et annoté par Y.-G. Le Dantec. Paris: Gallimard, 1954. P. 1007.

Lettres à Charles Baudelaire // Études baudelairiennes IV–V. Neuchâtel.
1973. P. 153.

Verlaine P. Charles Baudelaire // *Guyaux A.* Baudelaire. Un demi-siècle de lectures des *Fleurs du mal* (1855–1905). P. 392–395.

Compagnon A. Théorie du lieu commun // Cahiers de l'Association internationale des études françaises. 1997. Vol. 49. № 1. P. 23–37.

Flaubert G. Correspondance. P. 233.