
Онтологические жесты и образы революции

© 2020 г. А.Н. Фатенков

Факультет социальных наук Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород, 603000, Университетский пер., д. 7; Приволжский исследовательский медицинский университет, Нижний Новгород, 603005, пл. Минина и Пожарского, д. 10/1.

E-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

Поступила 08.07.2019

Рассматривается метафизический пласт революции, а именно ее стратегия касательно богов и природы. Взгляд на саму революционную стихию фокусируется в проекции ее причин и оснований, подчеркнута различаемых. Сообразуясь с внутренней логикой революции, в качестве философского подспорья рассуждений берется, как исходный, экзистенциалистский тезис Альбера Камю и, методологически, гегелевский диалектический имманентизм, освобождаемый, по возможности, от панлогистского самодовольства. Гегельянству противопоставляется критически толкуемый трансцендентализм Канта, а вместе с ним и как таковая стратегия «координации» интеллигентности и религиозности. В том же критическом ключе трактуется творческая эволюция Герберта Маркузе, переходящего от защиты гегельянства к поддержке кантовских идей. К обсуждению заглавной проблемы статьи привлекаются теоретические работы Михаила Агурского и Владимира Кормера, посвященные, соответственно, анализу идеологии национал-большевизма и двойного сознания интеллигенции. Предъявляемые философские аргументы автор сопрягает с литературно-художественными, представленными, в частности, в текстах Александра Блока, Пимена Карпова и Андрея Платонова.

Ключевые слова: революция, основание, причина, боги, природа, ниспровержение, покорение, освобождение, справедливость, несправедливость.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-3-75-87

Цитирование: *Фатенков А.Н.* Онтологические жесты и образы революции // Вопросы философии. 2020. № 3. С. 75–87.

Ontological Gestures and Images of the Revolution

© 2020 Aleksey N. Fatenkov

*Faculty of Social Sciences, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod, 7,
Universitetskiy side str., Nizhny Novgorod, 603000, Russian Federation;
Privolzhskiy Research Medical University, 10/1, Minina i Pozharskogo sq.,
Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation.*

E-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

Received 08.07.2019

The metaphysical layer of the revolution, namely its strategy regarding the gods and nature is being observed. A look at the very revolutionary element focuses in the projection of its causes and grounds, emphatically distinguished. In accordance with the internal logic of the revolution, as a philosophical assist of reasoning, as initial, the existentialist thesis of Albert Camus and, methodologically, Hegelian dialectical immanentism are taken, free, if possible, from a panlogist complacency. Hegelianism is contrasted with critically interpreted Kant's transcendentalism, and with it, and as such, the strategy of "coordination" of intelligibility and religiosity. In the same critical vein the creative evolution of Herbert Marcuse is interpreted, rolling from the protection of Hegelianism to the support of Kant's ideas. To the discussion of the title problem of article is attracted the theoretical work of Michael Agursky and Vladimir Kormer, devoted, respectively, to the analysis of the ideology of National Bolshevism and double consciousness of the intelligentsia. The author matches the imposed philosophical arguments with the literary and artistic, represented, in particular, in the texts of Alexander Blok, Pimen Karpov and Andrei Platonov.

Keywords: revolution, ground, cause, gods, nature, overthrow, conquest, deliverance, justice, injustice.

DOI: 10.21146/0042-8744-2020-3-75-87

Citation: Fatenkov, Aleksey N. (2020) "Ontological Gestures and Images of the Revolution", *Voprosy Filosofii*, Vol. 3 (2020), pp. 75-87.

О революции в ее отношении к богам и природе

«Революция всегда направлена против богов – начиная с революции Прометея. Это протест человека против судьбы, а буржуазные паяцы и тираны – не более чем предлог» [Камю 1998, 62]. Альбер Камю тут во многом прав. Божественное есть концентрат и сублимат власти. Свержение «верхов» на уровне политической эмпирии обречено на паллиатив, если нетронутыми останутся «верхи верхов». Если не освежатся, стало быть, мозги «низов». Хотя бы до такого состояния, которое описывает Пьер Клоссовски: когда угнетенный, став «непосредственным соучастником восстания против Бога своего хозяина», смог «взять ответственность за преступление на себя» [Клоссовски 2004, 337].

Существование Бога – серьезная проблема. Критическое априорное «нет» не менее зыбко здесь, чем догматическое априорное «да». Еще смешнее, что-то подумав о личностном абсолюте, хорошее или плохое, пытаться ограничить мыслимый образ и его возможный оригинал рассудочными кондициями. Вопрос о Творце и творении переплетается (то открыто, то исподволь) в области космологии с вопросом об объективных законах мироздания, в области социальной теории – с дискуссией о совершенном,

справедливом обществе. Известно, о Боге и о социализме спорят «русские мальчики». Или, что в определенном ракурсе почти то же самое, о Боге и о революции – последней, решающей.

Философия Гегеля панлогистски ликвидирует трансцендентную божественную инстанцию. Революционная поэзия (не второсортная, конечно) пребывает в единстве и борьбе с имманентной миру божественной ипостасью, пусть только воображаемой. Михаил Агурский точно, думается, уловил и собственно большевистские, и блоковские мировоззренческие интенции. В Русской революции, в ее восприятии причудливо пересеклись религиозные и, как превалирующие все-таки, богоборческие смыслы и настроения. Вспоминая знаменитую концовку поэмы «Двенадцать», исследователь отмечает: «Блок в своей апологии насилия как средства достижения добра хотел видеть даже во главе революции не Христа, а Антихриста. В своих дневниках он записывает: “Страшная мысль этих дней: не в том дело, что красногвардейцы ‘недостойны’ Иисуса, который идет с ними сейчас, а в том, что именно он идет с ними, а *надо*, чтобы шёл *Другой*”» [Агурский 2003, 44].

Богоборчество – как, впрочем, и религиозная елейность – не гарантирует защиты ни от идолопоклонства, ни от улыбочивой или смурной глупости. Пимен Карпов – русский поэт есенинского круга, из крестьян-старообрядцев – в декабре 1925 г. пишет «Историю дурака». Это, если так можно выразиться, антискифское (или скифское наизнанку) толкование нашей революции и нашего мессианизма. Интеллигентская блоковская восторженность «Сфинксом с древнею загадкой» повергается в прах (при том что автор «Скифов» и «Двенадцати» один из немногих литераторов и представителей «общественности», кто не заклеил в свое время роман Пимена Карпова «Пламень»).

Ты страшен. В пику всем Европам...
Став людоедом, эфиопом, –
На царство впер ты стгоряча
Над палачами палача.
Глупцы с тобой «ура» орали,
Чекисты с русских скальпы драли,
Из скальпов завели «экспорт» –
Того не разберет сам черт!
В кровавом раже идиотском
Ты куролесил с Лейбой Троцким,
А сколько этот шкур дерет –
Сам черт того не разберет!
Но все же толковал ты с жаром:
«При Лейбе буду... лейб-гусаром!»
Увы! – Остался ни при чем:
«Ильич» разбит параличом,
А Лейба вылетел «в отставку»!
С чекистами устроив давку
И сто очков вперед им дав,
Кавказский вынырнул удав –
Нарком-убийца Джугашвили!
При нем волками все завыли:
Танцуют смертное «танго» –
Не разберет сам черт того!
Хотя удав и с кличкой «Сталин» –
Всё проплясали, просвистали!..
Дурак, не затевай затей:
Пляши, и никаких чертей!..

И Пимен Карпов, и Александр Блок – поэты глубоко национальные, каждый со своим жизненным опытом и со своей правдой. Ни жестко противопоставлять их друг другу, ни «либерально» взаимодополнять, ни «соборно» объединять смысла нет. Вдуматься в несовпадение! Не примирительно уразуметь «и того, и другого» – не получится, хоть тресни, а, попытавшись понять каждого из них, разобраться в себе, в русской жизни и революции – вот задача. В акте понимания здраво иррационального желания не меньше, чем эрудированного ума и интерпретационных техник.

В цитируемой уже «Идеологии национал-большевизма» воспроизводится еще одно знаковое суждение Александра Блока: «возвращение к природе» – важнейший мотив всякой революции (см.: [Агурский 2003, 46]). Не о руссоистском неодикарстве, разумеется, речь. Кому нужно это пародийное чучело сентиментализма и культуртрегерства?! Нет, имеется в виду сродство с неотчужденной землей человека, стоящего на ней в полный рост. Для него – и справедливо – экспроприруемая из эфемерной трансцендентности ценность восстанавливает достоинство посюсторонней, прежде всего натурной, реальности. Интересы революции к естественной и сверхъестественной сферам сущего явным образом пересекаются. Пьер Клоссовски (см.: [Клоссовски 2004]) прав, утверждая, что именно для стремящегося к гармонии с природой, «естественного» человека – этого антропологического эталона эпохи 1789 г. – главными противниками являются Бог и теократическая иерархия. Но вот с другим его суждением – о том, что сугубо земная иерархия инвариантно порочна, – согласиться трудно. Дискуссия рано или поздно упирается в предельный вопрос: в чем больше блага и где глубже пропасть безблаготного – в творении из ничего либо в порождении от (из) природно-сущего? И однозначно верного ответа как не было, так и нет: ведь о ничто ничего содержательного не скажешь и по-настоящему качественной оценки ему не дашь. Затеваемая революцией аксиологическая реставрация натурного, и удивляться тут нечему, не столько этического, сколько эстетического, «музыкального» порядка. Идентификация добра в природном мире требует определенных усилий (если данная процедура протекает не на грани жизни и смерти, там-то все сразу становится ясным). Красота в природе – и тихой, и буйствующей – обнаруживается с очевидностью и торжествует чаще, нежели другие ценности. Симптоматична (хотя и заведомо половинчата), кстати сказать, попытка современных «академических радикалов» связать политическую теорию Маркса с третьей, эстетической «Критикой» Канта.

Но вернемся к поэту-классику, перечитав его прозаические (формально) строки. «Она сродни природе. Горе тем, кто думает найти в революции исполнение только своих мечтаний, как бы высоки и благородны они ни были. Революция, как грозовой вихрь, как снежный буран, всегда несет новое и неожиданное; она жестко обманывает многих; она легко калечит в своем водовороте достойного; она часто выносит на сушу невредимыми недостойных; но – это ее частности, это не меняет ни общего направления потока, ни того грозного и оглушительного гула, который создает поток. Гул этот, все равно, – *о великом*». Статью «Интеллигенция и Революция» Александр Блок пишет спустя два месяца после Октябрьского вооруженного восстания, в тринадцатую годовщину Кровавого воскресенья. Это апология революционной мощи и критика интеллигентской немощи, идейной и жизненной. Текст диссонирует велеречивой барской распушенности, смиренной церковной проповеди и «нанятой совести» буржуазного права – тому, что отбросить, говоря откровенно, ничуть не жаль и что вернулось, увы, в постсоветскую общественную жизнь страны. Встречающееся частичное возражение, будто один социальный негатив (язвы капитализма) отменил и перекрыл другой (изъяны «реального коммунизма»), малоутешительно. В силу уже сказанного понятно: предметные суждения классика русской литературы, попытка соразмышления с ним актуальны не только в контексте реконструкций исторического прошлого, но и в событийном регистре настоящего времени.

У Блока – никак не случайно, не по одной лишь «романтической» прихоти – социальный процесс революции органично сопряжен с природной стихией, включен в нее.

Для русского характера монистический взгляд на мир – коренной, непринужденно обязывающий. Как у Максимилиана Волошина – вся отечественная история с северо-восточным ветром в лицо. Русский человек, не чуждый философии, интуитивно склоняется по обыкновению к гегельянству, не к кантианству (ничего зазорного в как таковой немецкой выучке здесь нет). Даже предпочтенный Борисом Пастернаком неокантианский Марбург смотрит на череду событий «в оба гегелевских глаза». Ремарка (двусмысленная, вообще говоря: прочитывается и так, что само гегельянство одноглазующербно) взята из хрестоматийной и политкорректной «Охранной грамоты». В частных письмах товарищу юный поэт высказывается о марбургских философах определеннее, с элементами «зоологической» лексики, с ощущением отторжения. «И так дико мне лог Когенианцы. <...> Они не существуют, они не спрягаются в страдательном». Их логические темы «иногда могут сойти за безобидный наркотик. Но безобидности я не хочу» (Б.Л. Пастернак. Письма 1905–1926). Да уж: стороной, стороной...

Но почему взамен все-таки гегельянство, хотя бы и «кривоватое», с неустранимым перекосом в интеллигибельность? Ответ известен. Не самонадеянный панлогизм, а непессимистичный имманентизм (ни этот, ни тот свет не темны, вернее, ни тут, ни там он не беспросветно темен) черпает из «абсолютного философа» – не без приобретений для себя и не без промахов – русская ментальность. И обращается она, естественно, к диалектике, не к антитетике.

Настаивая на значимости натурной разумности и благоприобретенного гегельянства, необходимо соотнестись, хотя бы в двух словах, с позицией Владимира Кормера, который охарактеризовал отечественного интеллигента как беспочвенного, отчужденного от народа и власти, перманентно колеблющегося и оттого постоянно впадающего в соблазны кантианца-атеиста (см.: [Кормер 1989]). Соотнесение здесь обязательно, потому как выбирать известные обходные пути – перебежать из «прослойки» интеллигенции в «цеха» поэтов, физиков и метафизиков или записываться в «экспертное сообщество» интеллектуалов (не говоря уже о том, чтобы приковать себя к позорному столбу «бюджетников») – значит кривить душой. Ситуация тревожна. Если нарисованный Кормером портрет адекватен, репрезентативен не сегментарно, а в широком охвате, то наша интеллигенция, т. е. мы с вами – соизмеряющие с совестью содеянное, написанное и прочитанное – в первую очередь и не безвольны, не трусливы даже, а просто недостаточно умны. Ведь нетрудно сообразить, что онтологический дуализм и легитимируемая им «хотя бы одна-единственная» не вмещаемая в наш опыт вещь-сама-по-себе прямо или косвенно указывают на трансцендентного Бога. Иначе говоря, атеистическое кантианство – априори фикция. Тем, кто купился на нее, совет не мудрен и не нов: «учиться, учиться и учиться...». Хотя не факт, что поможет... если уж сразу в голову не пришло. Сам Кормер, надо думать, осознаёт нелепость безрелигиозной трактовки кантовского учения – или подразумевает, при неизбежности интеллектуального господства оно, необходимость-желательность «дополнения» его христианским эссенциализмом. Ситуация, собственно, может быть истолкована и таким образом, что заостренный тезис о нерелигиозности кантовского трансцендентализма сам продуцирован одним из осколков надвое раздробленного интеллигентского сознания (каким оно видится Кормеру), а еще вернее – спекулятивно спроецированной на атеизм демонстрацией уж точно расколотого (догмой трансцендентности) религиозного, в том числе кормеровского, сознания. И упрекает автор нашумевшей некогда статьи интеллигенцию не столько в отпадении от народа, страны и власти, сколько в отпадении от Бога. При этом, что симптоматично, постулируется прочная связь интеллекта и религиозной веры и табуируется безбожно иррациональное разрешение антиномий разума. Предпосылаемая и исподволь выстраиваемая Кормером (и не им одним) конструкция «просвещенного христианства» оказывается, однако, шаткой, паллиативной: на выходе – ни истовой веры, ни света разума без религиозной поволоки, сплошные компромиссы, ничего откровенно обнадеживающего. Ведь можно, вспоминая Сёрена Кьеркегора, с великим усердием ума подстегивать себя к чаемой вере,

но так и не обрести ее. Датский экзистенциалист, теоретически нападая на Гегеля, на практике наносит поражение Канту и всему проекту перспективной координации интеллигентности и религиозности. Кантианство, когда оно осознанно коррелирует с фигурой Бога, либерально умаляет ту до производной от абстрактного морального требования.

Показательна интерпретация и оценка «кёнигсбергской философии», вышедшая из-под пера православного ученого-правоведа и политического мыслителя Н.В. Болдырева. Он, отталкиваясь от кантовского кредо: «Звездное небо надо мной, и моральный закон во мне», задается «живописным» вопросом и отвечает на него. «Что за странный пейзаж лежит в основе этого изречения? <...> Перед звездным небом в беседе со своим внутренним “я”, то есть в полнейшем одиночестве, отдельный человек. Кругом пустыня. Ни царств, ни городов, ни нив, ни садов, никакой укорененной в земле культуры... Как может мыслиться Бог таким человеком, сведенным к математической точке? Как бесконечно большое с точки зрения бесконечно малого. Как простой, замкнутый в себе абсолюте, тоже как математическая точка, только бесконечно большая, трансцендентное божество, единое, простое и непостижимое. Пафос единобожия, сведенного к одному только моральному внутреннему оку человека. Здесь рациональная, сухая, огненная и бесплодная экзальтация. Перед человеком с таким Богом в душе всё обращается в прах и тлен, в однообразную пустыню...» [Болдырев 2001, 46].

От иллюстративной цитаты – снова в свою колею. Императивный «практический» разум, избавляясь от антиномий формальной логики, инициирует и множит противоречия иного рода, обусловленные несостыковкой модальных форм (тиражирует, в частности, ту же кьеркегоровскую апорию: «хочу уверовать, но не могу»), – или ставит себя в неловкое положение ввиду отсутствия реальных проблем («не то чтобы даже хочу уверовать, не прилагаю к тому никаких усилий, но верую»; «ничуть не напрягаюсь от неверия – просто не верю»). Словом, как угодно, в том числе и религиозно, прочитанный и усвоенный Кант нисколько не сократит амплитуду и частоту человеческих колебаний. Скорее наоборот, расширит поле интеллигентской неопределенности и нерешительности вследствие перемещения проблематизации с одного уровня на другой, еще более сложный, т. е. вследствие ее трансцендентального скака, включающего в себя и фабрикацию псевдопроблем.

В оригинальном гегельянстве позиция и статус природы, с господствующей в ней тотальной необходимостью, противоречивы. Полное отсутствие свободы в природном мире приуготовливает ему роль вечного подозреваемого. В то же время природная инстанция есть трамплин, только оттолкнувшись от которого абсолютная идея способна преодолеть свою исходную тупость и начать осознавать себя. Словом, природа у Гегеля – и лишенец, и помощник.

В позднейших ссылках на философа попеременно присутствуют, порой пересекаясь, оба мотива. Герберт Маркузе в работе «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории» рассчитывает видеть природу образумившейся (подчиненной вместе с историей, по завету классика, «нормам мысли и свободы»), готов признать ее посредником в развитии свободы), но крайне опасается «гнетущего» всевластия природного начала «в человеке и вне его». Критикуя теорию национал-социализма, «франкфуртец» противится возвышению народа (как природно-культурной общности) над государством (как политической агрегацией): «согласно Гегелю, *Volk* представляет собой ту часть государства, которая не знает, что она хочет» [Маркузе 2000, 519]. Левый интеллекуал соглашается здесь с репликой правофлангового Карла Шмитта: «...в тот день, когда Гитлер пришёл к власти, Гегель, так сказать, умер» (см.: [Маркузе 2000, 525]). Ан нет, творцы и действительные члены «пантеона божественных образов» живее всех живых. История смеется (увы, не всегда) над похоронными агентами и ловцами конъюнктуры. В начале 1970-х, в контексте молодежного бунта и «сексуальной революции», Маркузе будет уже усматривать корни человеческой свободы

не столько в разуме, сколько в чувственности, изменит гегельянству, удовлетворившись сходством чаемой им «природы как субъекта без телеологии» с кантовской «целесообразностью без цели», и станет пропагандировать – в левацком угаре – проект свободного общества как женского общества без матриархата (см.: [Маркузе 2011]).

Это заграничные приключения природы. А что ждет ее в отечественных горизонтах, чреватых радикальными потрясениями? Начало не предвещает ничего хорошего. Андрей Платонов в статье 1920 г. с воодушевлением изрекает: Бог, цари и богачи – в революции «их первыми подверг человек гневу и уничтожению. За ними подвернется истреблению от человеческой руки природа. Потому что если не уничтожим ее, то она уничтожит нас» (А. Платонов «О нашей религии»). Ниспровержение сильных мира – сего и иного – в кругу понимания; истребление естественных оснований жизни – за его рамками. Если отсечь, конечно, утопический ажиотаж вокруг бессмертия. Тот толкает страждущего из крайности в крайность: от покорения к эммансипирующему оправданию природной среды. Главный герой «Чевенгура» не спешит ничего сеять, полагая, что «хорошая почва не выдержит долго и разродится произвольно чем-нибудь небывшим и драгоценным, если только ветер войны не принесет из Западной Европы семена капиталистического бурьяна». Впрочем, даже без вредителей-капиталистов финал революционных коллизий для природы неоптимистичен, во всяком случае, в трактовке Платонова: мертвящий «котлован» – прообраз нынешних инновационных, трансгуманистических перспектив. Зеркально мысль талантливейшего литератора воспроизводит гегелевскую триаду, вернее, ее удручающую копию-негатив. Бездумно-самонадеянный «тезис». Полный лени и отвержения каждодневного труда «антитезис». Безжизненный «синтез».

Итак, планы революции касательно природы колеблются в широких пределах, тяготея к полярности: покорение – освобождение. В любом случае радикализм здесь по меньшей мере сомнителен. Касательно судьбы богов – наоборот: в оправданности их низложения – не оголтелого, не идолопоклонского – сомневаться не приходится.

О социальной революции в ракурсе ее причин и оснований

Революция, в ее острой фазе, есть эксцесс: тут власть на какое-то время неотличима от безвластия; к стенке ставят и виноватого, и правого. Уровень социальной неопределенности зашкаливает. В революционном настрое доминирует не план выстраивания будущего, а план разрушения настоящего – нестерпимого более. Ни один вменяемый человек – мастеровитый в профессии, растящий детей и внуков – не жаждет кровавых разборок. Но не надо загонять этого человека в угол, терпение его не беспредельно. Посему: какие бы опасности и несуразности ни несла с собой и ни сулила революция, она не подпадает под табу. Основание весомо, причина проста: некоторые формы социальной несправедливости, как и некоторые виды экзистенциального дискомфорта, устраняются исключительно революционным путем.

Обратимся к философской теории. Всякое событие, да и все сущее, в земном, человеческом мире имеет свою *причину* и свое *основание*. Разговоры о бесосновной бытийности, вновь модные сегодня, ведут в религиозный или квазирелигиозный тупик: к расшаркиванию перед ничто, которое, не поймешь, то ли не есть, то ли все-таки есть. Так, в тезисе Квентина Мейясу – «ни у чего нет основания быть и оставаться таким, какое оно есть, все должно иметь возможность не быть и / или быть иным без всякого основания» [Мейясу 2015, 86] – главное заключается в допущении небытийности конкретно сущего, за которой маячит небытийность как таковая. Фокус в том, что мы способны фиксировать отсутствие бытийного основания только у другого, можем удостовериться лишь в его небытии, но, никогда, не в небытии собственном. При этом мы удостоверяемся в собственном бытии, иначе говоря, обнаруживаем его основание, порой буквально, ощущая твердую почву под ногами. И далее: из бесосновности чьего бы то ни было бытия нам никогда не вывести бесосновность какого бы то

ни было бытия, включая собственное, однако из невозможности такого выведения никак не следует, что интересующее нас бытие вовсе бесосновно. Вместе с тем *небезосновность* не означает культа *достаточного основания*. К критике Мейясу последнего – как претенциозной рационалистической догмы, как идеологемы – можно во многом присоединиться.

Еще важнее дать разъяснение по эпатазирующей – при обособленном ее прочтении – ремарке Фридриха Ницше. «Человечество должно уметь *стоять*, ни на что не опираясь, – великая задача художника!» [Ницше 2007, 419]. Будем внимательны к контексту. Уже следующая страница «Черновиков и набросков» позволяет существенно уточнить содержание императива. Речь идет о художественном, эстетическом укрощении познавательного, эпистемического зуда, фактически, о купировании декадентской, нигилистической симптоматики. «Неустанное познание уводит в пустоту и уродство. *Довольствоваться* миром, как он дан в эстетическом созерцании!» [Там же, 420]. Причем от нас не должно ускользнуть, что «чувство прекрасного связано с порождением» [Там же, 422]. Это ведь только религиозный прищур (да и то не всякий: не розановский – бердяевский) усмотрит жуть и уродство в акте рождения. Впрочем, и у Н.А. Бердяева, на философско-модернистский лад, стенания по поводу ужасного – в крови, через порванную плоть – появления на свет перекликаются с восхищением перед огромностью витальной силы (см.: [Бердяев 1990, 108, 112]). Нет сомнения, рожденное, в отличие от сотворенного-тварного, всегда прочно фундировано: природа и впрямь не терпит пустоты. Ницше сотрясает основы (пусть!), но не ликвидирует их как класс, бичуя и отсекая лишь спекулятивно-рационалистическое достаточное основание.

Уверенно возвращаясь к ракурсу обоснованности, отчасти согласимся с Мартином Хайдеггером, отчасти возразим ему. Немецкий философ утверждает: «Несомненно, всякая причина является неким родом основания. Но не всякое основание вызывает нечто в смысле некоего причинения» [Хайдеггер 2000, 194]. Второе суждение принимаем безоговорочно, первое отклоняем. Вычерчиваемая и защищаемая здесь автором позиция такова: как не всякое основание причиняет, так и не всякая причина обосновывает. Только внутренняя, но не внешняя, причина, подчиненная основанию, действительно сопряжена с ним. Основание глубже какой бы то ни было причины, даже самой глубокой. Причина, любая, гнетет; внешняя – особенно. Основание, напротив, питает энергией, укрепляет. Мощное основание не нуждается в сильной причине: ни для себя, что очевидно; ни для другого, им самим обосновываемого. Исключение, пожалуй, одно: генезис. Сильнейшая причинная связь при мощнейшем основании – связь по рождению. Все прочие детерминации естественным образом оказываются слабее. Сверхъестественная, искусственная комбинация творения мира из ничего подразумевает наличие сильнейшей причины при слабейшем основании. Производимый онтологический конструкт до предела обесценивает земную жизнь. Охраняя ее достоинство и отвергая при этом рационалистические соблазны, имеет смысл утверждать: бытие беспричинно обосновывает само себя; *causa sui* и *causa causalis* ответственны за редукцию бытия к его первой производной; падение в небытие означает разрушение основания причинением.

Принцип достаточного основания – элемент статичной картины мира: тут Хайдеггер прав (см.: [Там же, 198]). Динамика, стихия – всегда с основанием, но без достатка, хотя, возможно, с избытком и пресыщением. И с массой причин. И внешние детерминанты пытаются заслонить собой внутренние.

Иногда различие событийных причин и оснований заменяется в философском дискурсе – Луи Альтюссером, к примеру, и именно в контексте «революции на пороге» – различием детерминации и сверхдетерминации. Согласно французскому марксисту, «противоречие между производительными силами и производственными отношениями, существенно воплощенное в противоречии между двумя антагонистическими классами», являясь детерминантой революции, «в то же время само детерминировано,

причем детерминировано различными уровнями и различными инстанциями общественной формации... оно всегда *принципиально сверхдетерминировано*» [Альтюссер 2006, 143–146]. На этом пути, однако, не миновать серьезных концептуальных затруднений. Во-первых, рано или поздно все равно встанет вопрос о бытийном основании сверхдетерминации. И вряд ли вполне удовлетворительным здесь будет ответ, к которому склоняется Альтюссер, связывающий сверхдетерминированность противоречия прежде всего с надстроечными структурами, а значит, и с той же спекулятивной интеллигентностью, к которой в гегелевском случае у французского мыслителя немало претензий. Во-вторых, и это, наверное, даже важнее, концепция сверхдетерминации, возможно и эвристичная в описании вызревания революции, вряд ли приложима к описанию революции как таковой, к состоянию разрыва.

Когда нить истории рвется, все причины уже сыграли свою – предвещающую – роль и балансируют своими величинами возле нулевой отметки, намекая если не на ситуацию индетерминизма, то на хаос детерминант, почти не укорененных в прочном основании. То, в свою очередь, застилается от взора человека мелочной каузальностью, сиюминутной прагматикой. А в какой-то момент, и само по себе почти целиком перейдя из опоры в действие, вовсе теряется из виду. Как в эпицентре шторма нет ни малейшей волны, так и в апогее революции схлопываются все причины и до предела истончается основание. В точке (интервале) разрыва исторической траектории оно присутствует своим «отсутствием», исключительно инобытийной своей стороной, своим сублиматом – чрезвычайным актом. Вместе с пиковой «пропажей» основания радикально расширяются пространственные горизонты происходящего события: оно выказывает претензии на повсеместность. Времени на все это, естественно, в обрез: событийность лишь ненадолго позволяет себе удовлетвориться эпатажно перелицованным основанием. Собственно революционное действие осуществляется в кратчайшие сроки и, вроде бы, без особых усилий.

О феврале 1917-го. «Русь слиняла в два дня. Самое большее – в три. <...> Поразительно, что она разом распалась вся, до подробностей, до частных. <...> Не осталось Царства, не осталось Церкви, не осталось войска, и не осталось рабочего класса. Что же осталось-то? Станным образом – буквально ничего» [Розанов 2000, 6–7]. Это свидетельство В.В. Розанова. И его же – об Октябре. «Переход в социализм и, значит, в полный атеизм совершился у мужиков, у солдат до того легко, точно «в баню сходили и окатились новой водой»» [Там же, 8]. Характерно, что в цитируемой работе русского мыслителя подвергается критике закон тождества, который, без сомнения, логически подпирает собой формулу достаточного основания: созидующее отцовство непрерывно и неумолимо перебарывает собой тождественность, замкнутость нечто на самом себе (см.: [Там же, 305]).

Основание социальной революции (не сводимой только к ее экстремуму) – в желании людей утверждать справедливость в тенденциозно несправедливом мире. Да, мир несправедлив, но, по обыкновению, не понуро, а странно и притягательно несправедлив. При делении пополам (куда, вроде бы, честнее) вдруг обнаруживается, как замечает Розанов, что «правое» больше «левого», а «верх» больше «низа». И разве справедливо, что от близости мужчины и женщины первому достается одно удовольствие, а второй потом еще и вынашивать ребенка? Но из раза в раз «женщины радуются, когда к ним подходит мужчина» [Там же, 82]. Отсюда практически неопровержимо: «справедливость есть покой и смерть, а из несправедливости родилась вся жизнь» [Там же, 81]. Однако это не вся правда: та же несправедливость, в каких-то формах, откровенно гнобит человека – и жить так дальше становится невозможно. Революция, пытаясь устранить вопиющие притеснения, социальные и метафизические, переступает через смерть: глубоко окунаясь в нее – по ощущениям и воззрениям религиозного человека; попирая смерть обновленной жизнью – по настрою человека светской культуры. Не обгрить руки кровью не получится. В любом случае.

Рассчитывать на допустимый, казалось бы, паритет разрушения и созидания в революционном акте почти не приходится: пафос разрушения в нем доминирует. Соблазнительное уточнение – доминирует, дескать, на первых порах – всегда запаздывает: после своего всплеска революция, проигрывая или выигрывая, идет на спад, перестает быть собой. В обществе укрепляется новый строй или реставрируется старый.

Нетерпимость к несправедливости при невозможности перестать ее тиражировать, пусть и не в чудовищных формах, свидетельствует о мощной иррациональной черте в характере революции. Н.А. Бердяев, для которого революция сплошь иррациональна, полагает, что «объективные историки могут многое выяснить в критике источников, в раскрытии второстепенных исторических причин, но они даже не ставят себе цели понять смысл революции» [Бердяев 1990, 107]. Уточняя данную мысль, переводя ее в концептуальное поле нерелигиозно здравого иррационализма, имеет толк утверждать: объективно-рационалистический инструментарий ориентирует на отыскание детерминант, отвлеченно общего смысла и достаточного основания революционных пертурбаций. Экзистенциальные и всеобщие смыслы ускользают от него, как и подлинное основание события и событийности. Их нельзя понять, без того чтобы принять или не принять, – вне смущающих чистый разум волений, желаний, страстей.

Закону достаточного основания революционная стихия – ни на спаде, ни в период роста, ни на высшем своем витке – не подчиняется. За исключением жизненно несурзадной, с конечной целью в ничто и с радикально наряженным оппортунизмом «ультрас», перманентной революции. И когда, скажем, Пьер Клоссовски говорит, что «Революция остается подлинной Революцией лишь постольку, поскольку она остается монархией в состоянии постоянного восстания» [Клоссовски 2004, 338], он, по сути, панлогистски боится останки старого порядка. Симптоматично, как заметил Хайдеггер, что принцип достаточного основания и принцип страхования жизни сформулированы одним человеком – Лейбницем (см.: [Хайдеггер 2000, 204]). В отличие от основания как такового, этакого немецкого *Grund*, достаточное основание отсылает нас не к онтологически полновесному, почвенному миру, а к безжизненному чистому разуму. К латинскому «*ratione*» (из знаменитого «*Nichil est sine ratione*»), этимология которого упирается в язык римских торговцев, в операции исчисления (см.: [Там же, 212]). Но еще важнее: достаточное основание – сливаясь с тем, что оно обосновывает, – неотличимо от полной безосновности (того, к чему оно примеряется нами): аналогично тому, как лишь мыслимое бытие неотлично от небытия. Основание как таковое, даже превышающее «норму», не гарантирует революции победу; но и не добирающее до «нормы», оно не обрекает революцию на поражение. Восемьдесят два вооруженных человека с «Гранмы» – всего-то! – тому пример.

Главная причина революции, а вместе с тем и основание для ее легитимации – в безосновательности элитарных притязаний, в бездарности и корысти «верхов» общества, непрощаемо виновных в росте социальной несправедливости. Что касается революционного поведения масс, «низов» (не авангарда), то оно: в части их желания и готовности «жить по-новому» включено в основание радикальных перемен; в части нежелания «жить по-старому» относится к причинному комплексу, оказываясь реакцией на детерминацию общественной ситуации «верхами».

Из январской 1918 г. статьи Александра Блока: «Почему дырявят древний собор? – Потому, что сто лет здесь ожиревший поп, икая, брал взятки и торговал водкой.

Почему гадят в любезных сердцу барских усадьбах? – Потому, что там насиловали и пороли девок: не у того барина, так у соседа.

Почему валят столетние парки? – Потому, что сто лет под их развесистыми липами и кленами господ показывали свою власть: тыкали в нос нищему – мощной, а дураку – образованностью.

Всё так.

Я знаю, что говорю. Конем этого не объедешь. Замалчивать этого нет возможности, а все, однако, замалчивают».

Образно-каузальное полотно революции, с узловыми «почему?», уместно вывесить возле образно-основного, с небеспочвенным «откуда?». Любопытны в данной роли размышления И.Л. Солоневича, приверженца «народной монархии», яркого противника революционных происшествий и затей. Он говорит о «трех исторических линиях», которые, скрестившись, подготовили революцию в России (см.: [Солоневич 1997, 23–25]). И это не столько каузальные линии, сколько линии основания. Их три: 1) культурно-техническая отсталость страны; 2) вековой спор между основными силами внутри русской жизни: монархией, дворянством и народом; 3) завершенность военно-географического расширения России, невозможность и ненужность его продолжения. Главная, явно или неявно, вторая. При соответствующей акцентировке – на состоянии «верхов» общества – она трансформируется, увы, в удручающую детерминацию, в вектор причинения вреда отечеству. Идеолог народно-имперского движения признает: «...В эпоху мировой войны и революции мы, в сущности, вошли без правящего слоя. Молниеносное падение Царской Власти доказало прежде всего... полное отсутствие у бывшего правящего слоя воли и к власти, и к борьбе. <...> Нет никакого сомнения в том, что Николай II был человеком недостаточно энергичным для нашей катастрофической эпохи» [Там же, 24]. Горькая правда искреннего монархиста. Для него бездарность предреволюционной российской «элиты» очевидна. Вместо того чтобы направлять развитие страны в автаркическое русло, она втягивает ее в череду неудачных и ненужных по большей части войн. Утверждения о том, будто выиграть германскую войну нам помешала революция, полны лукавства. Переводя трезвую «штабс-капитанскую» мысль в контекст сопоставления событийных причин и оснований, оформляем важный тезис. Первая мировая война каузально повлияла, конечно же, на вызревание Русской революции (как и та, в свою очередь, оказала влияние на ход масштабных баталлий), но в основании революционного разворота страны «военная компонента» не определяющая, а производная. Будь иначе, Германия и Венгрия тогда же повторили бы наш путь.

Еще из Александра Блока – о буржуа и интеллигенции: то есть, в той или иной степени, о претендентах на верховенство в обществе. «У буржуа – почва под ногами определенная, как у свиньи – навоз: семья, капитал, служебное положение, орден, чин, Бог на иконе, царь на троне. Вытащи это – и все полетит вверх тормашками.

У интеллигента, как он всегда хвалился, такой почвы никогда не было. Его ценности невещественные. Его царя можно отнять только с головой вместе. Уменьше, знание, методы, навыки, таланты – имущество кочевое и крылатое. Мы бездомны, бессемейны, бесчинны, нищи, – что же нам терять?».

Увы, терять есть что, и это нечто во многом утеряно «образованными и совестливыми». Не о нравственности, не о достоинстве и чести тут речь: славословить о них – без приличествующих поступков – дело пустое. Беспочвенность интеллигенции – отсутствие корней в семье и родной земле, отстраненность от ауры национальных смыслов – ведет к разрыву с основанием и пониманием жизни, препровождая знатока и умельца а-ля «перекати-поле» в поверхностный, сетевой мир калькулирующего *ratio*. В мир причинных объяснений и ссылок, требующий от человека постоянного поиска алиби. В мир выморочной активности – реактивный и подражательный. В мир, подчиненный «вызовам» – зачастую ложным.

Собственно, антитеза «интеллигенция – буржуазия» вторична (и в блоковские времена, и сейчас) по отношению к антитезам «производитель – посредник», «производитель реальный – производитель номинальный», имея в виду здесь сферу генерирования и обращения тел, вещей, смыслов во всей ее полноте. Логика капитализма такова, что посредник берет верх над производителем, номинальный производитель над реальным. Имитация деятельности – чем дальше, тем больше – детерминирует саму деятельность. И как всегда, рыба гниет с головы.

Таковой же, в общем и целом, в плане ущербности правящего слоя и «системной оппозиции», была ситуация и накануне 1917 г. Поэтому Февраль ничего толкового

стране дать не мог – и не дал. Гниющая платформа господства не пошла под снос, а лишь сдвинулась с одной мертвой точки в другую. Заслуга Октября, при всем его трагизме, состоит в том, что он попытался сыграть на опережение, оставить не у дел логику капитализма, абсолютно бесперспективную в горизонте человечности.

Разумеется, советский строй, «реальный коммунизм» – тоже не подарок. И его социальные издержки чрезвычайно велики. Я готов даже допустить, что капитализм и социализм – институционально – одинаково безжалостны к человеку (спор на эту тему может длиться до бесконечности: число жертв велико по обе стороны баррикад). Но разве структура должна и способна сострадать лицу? Капитализм структурно совершеннее, динамичнее социализма. Но это его «преимущество» неуклонно ведет к чудовищному отчуждению человека от самого себя и от бытийных оснований жизни, стимулирует культ безразличия и власть идеального анонимного посредника – денег. При социализме, плохо это или хорошо с экономической точки зрения, деньги значат куда меньше, что свидетельствует, прямо или косвенно, о большем, в сравнении с капитализмом, потенциале человечности. Он, конечно же, не актуализируется автоматически. Тут все уже зависит от конкретных людей. Как ни парадоксально на первый взгляд, идеологически замороженный, значимость индивидуальных усилий и стремлений человека социалистического общества реально выше, чем в мире капитала. Господство денежного мешка и финансовых потоков есть атрибут общества сильных причин-стимулов и слабых оснований. Социализм – и в этом его революционная суть – отваживается на онтологический переворот, становясь, пытаясь стать обществом сильных оснований и ослабленных понуканий-детерминаций.

Primary Sources and Russian Translations

Агурский 2003 – *Агурский М.С. Идеология национал-большевизма*. М.: Алгоритм, 2003 (Agurskii M. *The Ideology of National Bolshevism*. In Russian).

Альтюссер 2006 – *Альтюссер Л. За Маркса* / Пер. с франц. А.В. Денежкина. М.: Праксис, 2006 (Althusser L. *Pour Marx*. Russian translation).

Бердяев 1990 – *Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма*. Репринтное воспроизведение издания YMCA-PRESS, 1955 г. М.: Наука, 1990 (Berdyayev N. A. *The Origin of Russian Communism*. In Russian).

Болдырев 2001 – *Болдырев Н.В. Правда большевизма России. Голос из гроба* // *Болдырев Н.В., Болдырев Д.В. Смысл истории и революция*. М.: Изд-во журнала «Москва», 2001. С. 27–166 (Boldyrev N. V. *The Truth of the Bolshevik Russia. A Voice from the Grave*. In Russian).

Камю 1998 – *Камю А. Записные книжки <Май 1935 – март 1951>* / Пер. с франц. <О. Гринберг, В. Мильчиной> // *Камю А. Соч.*: В 5 т. Харьков: Фолио, 1998. Т. 5 (Camus A. *Carnets (mai 1935 – mars 1951)*. Russian translation).

Клоссовски 2004 – *Клоссовски П. Маркиз де Сад и Революция* // *Коллеж социологии* / Пер. с франц. под ред. В.Ю. Быстров. СПб.: Наука, 2004. С. 328–347 (Klossowski P. *Sade mon prochain*. Russian translation).

Кормер 1989 – *Кормер В.Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура* // *Вопросы философии*. 1989. № 9. С. 65–79 (Kormer V. F. *The Dual Consciousness of the Intelligentsia and Pseudo-Culture*. In Russian).

Маркузе 2011 – *Маркузе Г. Природа и революция* // *Маркузе Г. Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике* / Пер. с англ. А.А. Юдина. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 360–382 (Marcuse H. *Nature and Revolution*. Russian translation).

Маркузе 2000 – *Маркузе Г. Разум и революция. Гегель и становление социальной теории* / Пер. с англ. А.П. Шурбелёва. СПб.: Владимир Даль, 2000 (Marcuse H. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Russian translation).

Мейясу 2015 – *Мейясу К. После конечности. Эссе о необходимости контингентности* / Пер. с франц. Л. Медведевой. Екатеринбург; М.: Кабинетный ученый, 2015 (Meillassoux Q. *Après la finitude. Essai sur la nécessité de la contingence*. Russian translation).

Ницше 2007 – *Ницше Ф. Черновики и наброски 1869–1873 гг.* / Пер. с нем. А.И. Жеребина // *Ницше Ф. Полн. собр. соч.* В 13 т. М.: Культурная революция, 2005–2013. Т. 7 (Nietzsche F. *Unveröffentlichte Notizen 1869–1873*. Russian translation).

Розанов 2000 – *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. М.: Республика, 2000 (Rozanov V.V. *The Apocalypse of Our Time*. In Russian).

Солоневич 1997 – *Солоневич И.Л.* Белая Империя. М.: Москва, 1997 (Solonevich I. L. *The White Empire*. In Russian).

Хайдеггер 2000 – *Хайдеггер М.* Положение об основании // Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты / Пер. с нем. О.А. Коваль. СПб.: Лаборатория метафизических исследований СПбГУ; Алетея, 2000. С. 17–213 (Heidegger M. *Über der Begründung*. Russian translation).

Сведения об авторе

ФАТЕНКОВ Алексей Николаевич – доктор философских наук, профессор факультета социальных наук Национального исследовательского Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского; профессор Приволжского исследовательского медицинского университета.

Author's Information

FATENKOV Aleksey N. – DSc in Philosophy, Professor, Faculty of Social Sciences, Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod; Privolzhskiy Research Medical University, Nizhny Novgorod, Russian Federation.