

Что такое традиция?¹

ИГОРЬ
СМИРНОВ

Одним из ответов на опасности, которые несет с собой искусственно вызванное человеком изменение климата на планете, стало требование придать технике и организации быта устойчивость во времени за счет внедрения в промышленный и повседневный обиход устройств длительного пользования. Понятие о щадящем средой долгосрочном действии цивилизационных инструментов (*environmental sustainability, ökologische Nachhaltigkeit, durabilité écologique*) сделалось в наши дни ходовым критерием для их оценки. Они получают признание только в той мере, в какой их функционирование не мешает воспроизводству нашего естественного окружения и в какой сами они приобщены природной регенерации, будучи рассчитанными на то, чтобы служить нам как можно дольше при многократном употреблении в дело.

Чем насущнее оказывается для общества задача избежать истощения природных ресурсов, тем более иссякает у нас на глазах исторический потенциал социокультуры. Стараясь придать устойчивость техносфере, наша современность инновативно заглядывает в будущее с тем, чтобы свести в нем расточительное новаторство до минимума. Истории хочется ныне сэкономить



Игорь Павлович Смирнов (р. 1941) – автор многочисленных статей и книг гуманитарного профиля, основной научный интерес сосредоточен на теории истории. Живет в Констанце (Германия) и Санкт-Петербурге.

1 Статья написана на основании доклада, прочитанного на онлайн-конференции «Время идей. Проблемы темпоральности в интеллектуальной истории» (организована Институтом высших гуманитарных исследований имени Е.М. Мелетинского РГУ и Европейской академией 18–19 июня 2021 года).



ПОЛИТИКА
КУЛЬТУРЫ

на самой себе. Теперешняя футурология такова, что планирует завтрашний день в виде «холодного» времени, наподобие того, какое утверждалось ритуальной архаикой. В первых теориях ресайклинга циклический распорядок жизни архаических обществ прямо ставился в пример текущей современности². В таком подчеркнутом ретроспективном переворачивании горизонта ожидания более нет нужды. Социополитическая практика наших дней нашла свой способ приостанавливать «горячее» время помимо возрождения давнего ритуального прошлого. Историческое развитие обществ стопорится в несменяемости правителей авторитарного пошиба (как бы наследующих самим себе), в насаждении патриотической идеологии (солидаризирующей людей по их общему происхождению и представляющей собой суррогат культа предков), в подавлении государством самодеятельной социальной активности, а также в превращении таковой из диагностирующей будущее в консервативный протест против уже достигнутых обновлений политического и цивилизационного характера.

**Стараясь придать устойчивость техносфере,
наша современность инновативно заглядывает
в будущее с тем, чтобы свести в нем расточительное
новаторство до минимума.**

Сегодняшнее притормаживание истории заняло место ее раннепостмодернистского понимания, согласно которому она принимала вид то нескончаемой отсрочки ультимативного разрешения проблем (как это декларировал Жак Деррида в «Грамматологии» (1967)), то генератора симулякров (подвергнутых Жаном Бодрийяром критическому рассмотрению в «Символическом обмене и смерти» (1976)), то предпосылки для торжества самодовольно-нарциссического лжесознания (на анализе которого сосредоточился Петер Слотердаjk в «Критике цинического разума» (1983)). История, бывшая для постмодернистов 1960–1980-х не способной открыть свое содержание или, напротив, способной породить прежде всего смысл, лишенный достоверности и основательности, составляет сегодня предмет не столько компрометации, сколько конструктивного преодоления, подчиняется установке на переход от преобразований, обрывающих социокультурную преемственность ради продвижения вперед, в дотоле неизвестное, к состоянию предсказуемого накопления свойств, заданных человеческому миру

² Ср.: THOMPSON M. *Rubbish Theory. The Creation and Destruction of Values*. Oxford: Oxford University Press, 1979.

ad perpetuitatem. Настоящее толкует себя как область, в которой закладывается более не подлежащая слову традиция. Оно желает быть памятью о будущем, моментом, к которому предстоит возвращаться социокультуре, чтобы выжить в неблагоприятных обстоятельствах, на какие она же и обрекла свой планетарный контекст. Как и во всякой традиции, в той, что формируется сейчас, противоречиво сочетаются энергия протеста против переменчивой истории, против времени-к-смерти и конформизм – выплата дани внешним условиям, мотивирующая нужду в создании трансвременной протяженности, нерушимой постольку, поскольку она как нельзя лучше отвечает действительности. И, подобно любой традиции, нынешняя рождается в ситуации кризиса, который претерпевает социокультурное развитие.

1

К истории изучения традиций. Осмысление того, что такое традиция, обрело актуальность для гуманитарных наук и философии тогда, когда стало ясно, что революция, разыгравшаяся во Франции в конце XVIII века, не случайное событие локального масштаба, а попытка придать новый поворот всему ходу мировой истории, универсальный пересмотр представлений о человеке, долженствующий быть учтенным в дальнейшей его деятельности. Эта революция не могла бы, по Жозефу де Местру («Рассуждения о Франции» (1796)), произойти, если бы на то не было попустительства Высшего Существа, показывающего людям, в какой преступный хаос вовлекает их самовольное отступление от Божественного плана, которым они искони руководствовались. Если для де Местра революция негативным образом выявляет сущность истории как направляемой Провидением, то затем обмирщенный взгляд на человеческое время вменил свержению старого порядка качество условия, необходимого для достижения социокультурным развитием его конечной позитивной цели. Только радикальное изменение соотношения между производителем ценностей и распорядителем – владельцем производства (секуляризованным Демиургом) – позволяет истории в гегелевской философии Духа и в политэкономии Карла Маркса прийти к завершению в полноте ли самосознания субъекта или в бесклассовом и безгосударственном коммунистическом обществе. Фридрих Ницше абстрагировал революционность истории от привязки к труду социальных низов и присвоению его плодов верхами общества. «Переоценка всех ценностей» имманентна историческому процессу, коль скоро он диктуется обще-, а не частнозначимой волей к влас-



ти. Христиане уступили полноту власти Богу, но он «умер», и теперь пришел срок воцариться тому, кто противоположен «больному зверю» – человеку. В своем протекании история должна добиться того, чтобы стать «неисторией» (научившись забывать прошлое, перестав быть ограничительно зависимой от него) и «сверхисторией» (обнаруживающей свою всегдашнюю приуроченность к настоящему). В этой программе, к разработке которой Ницше приступил в эссе «О пользе и вреде истории для жизни» (1874), итогом революции, составляющей квинтэссенцию социокультурного времени, выступает, если воспользоваться терминологией Джованни Джентиле, «вечная история» – та, что вершится не в трех отдельных сферах прошлого–настоящего–будущего, а в объединяющей их сплошной современности, каковая не только есть, но и была, и будет. Как бы ни различались выкладки Гегеля и Маркса, с одной стороны, и Ницше, с другой, все трое одинаково ставят в позицию, которая была некогда зарезервирована за *creatio ex nihilo*, столь же всеобъемлющую, как и Божественное творение, перестройку, происходящую без сверхъестественного вмешательства внутри истории, следствием чего оказывается ее преобразование из имеющей некое задание в своем истоке в выполняющую его в своем финале. Подмена потустороннего Демиурга посюсторонним (господином, победившим в войне всех против всех, у Гегеля; правящим классом у Маркса; проповедником морали у Ницше) имплицировала дальнейшее замещение творца истории, которое, будучи универсальным, означало ее восхождение к максимуму (персонифицированному в фигурах кнехта, пролетария, сверхчеловека).

Историософским выводам, предпринятым из Великой французской революции, аккомпанировала дестабилизация социально-политической ситуации в разных частях Европы, вызвавшаяся на протяжении всего XIX века подъемом недовольства существующими режимами правления. Познавательный интерес, выбравший своим предметом традицию, был ответом как на фактический кризис, оказавшийся затяжным в европейском социальном порядке, перекинувшимся из XIX века в следующее столетие, так и на те модели истории, в которых она рисовалась в виде неизбежно проходящей через тотальное обновление своего развертывания.

Мэтью Арнольд, один из тех, кто первым не просто ностальгически настаивал на превосходстве прошлого над настоящим (подобно консервативно настроенным романтикам), но истолковал преемственность в теоретическом освещении, усмотрев в ней основу всеобщей истории Духа, в книге «Культура и анархия» (1869) прямо противопоставлял протягивающуюся через эпохи традицию якобинству с его абстрактно-схемати-

ческим мышлением. Быть современным значит для Арнольда признавать, что современными были и давно минувшие явления духовной культуры. Настоящее здесь и сейчас возобновляет ту современность, что была актуальна там и прежде, к примеру, в классической Греции V века до нашей эры. Поэтому, как писал Арнольд в опубликованной в том же году, что и «Культура и анархия», статье «Современный элемент в литературе», «интеллектуальная история нашей расы не может быть отчетливо понята без обращения к другим векам, нациям и литературам»³. Арнольд предвосхитил тезисы Ницше с тем существеннейшим отличием, что преподнес «вечную историю» не как искомую, а как заданную из прошлого величину. В трактате «О пользе и вреде истории для жизни» «характер вечного и равнозначного» во все времена «здесь-бытию» сообщают «религия и искусство»⁴. Не исключено, что Ницше перенял это положение из «Культуры и анархии», позднее отрекшись от него в пользу всеотрицающей воли к власти. Чтобы не выродиться в машинную цивилизацию и оставаться непреходящей ценностью, высокая культура должна, по Арнольду, быть религиозной и эстетической – при том, что примат в этом сочетании будет принадлежать художественному началу. Сопоставляя в «Культуре и анархии» иудаизм и эллинизм в качестве неиссякающих традиций, Арнольд отдал предпочтение эстетизированной греческой религии. Если катастрофической история изображалась вследствие десакрализации акта творения, то традиция вышла у Арнольда на передний план философствования о социокультуре в результате вторичной сакрализации, которой искусство подверглось, будучи спаренным с верованием.

В дальнейшем вторичная сакрализация, легитимировавшая трактовку истории в качестве непрерывной вразрез с дискретным ее осознанием, сошла в имеющем дело с традицией дискурсе на нет, выполнив свою задачу по его конституированию. В статье «Традиция и индивидуальный талант» (1919) Томас Элиот доказывал неизбежность опоры художника на созданное предшественниками исходя из самоценности поэтического слова, которое во всем своем объеме более значимо, чем любой отдельный вклад в литературу, нераздробленную, единую от Гомера до Новейшего времени⁵. Поэт в трактовке Элиота (усвоенной и радикализованной в постмодернистских представ-

3 ARNOLD M. *On the Modern Element in Literature* // IDEM. *On the Cultural Tradition*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960. P. 37.

4 NIETZSCHE F. *Werke in zwei Bänden*. Darmstadt, 1973. Bd. 1. S. 172.

5 Эта мысль Элиота близка поэтологам акмеистов, для которых ценность художественного текста определялась, по формулировке Ренаты Лахманн, его «участием в целом культуры» (LACHMANN R. *Vergangenheit als Aufschub. Die Kulturosoophie der Akmeisten* // IDEM. *Gedächtnis und Literatur. Intertextualität in der russischen Moderne*. Frankfurt am Main, 1990. S. 358).



лениях о «смерти автора») – лишь медиум эстетической ответственности⁶. Подчеркну, что выступление Элиота в защиту традиции состоялось сразу после Первой мировой войны – кризиса, по меньшей мере сопоставимого с тем, каким была Великая французская революция. Соответственно тому, как искусство утрачивало в апологетике традиционализма ореол святости, выступая и без него не подлежащим разлому на полярные «до» и «после», религия, хранительница сакрального в его первичности, объявлялась неколебимым основанием всей социокультуры, отождествлялась с ней. В «Переписке из двух углов» (1920) Вячеслав Иванов возражал грезившему в годы революции об обнищании духом Михаилу Гершензону, свертывая всю духовную деятельность человека к религиозному почитанию родоначалия: «Культура – культ предков»⁷. В осуществленной Рене Геноном в 1920-х и позднее запоздалой реанимации мистического символизма начала XX века традиция предстает в виде сбережения социокультурой ее вневременного, не уступающего профанированию первоначального смысла, открывшегося человеку в его приобщенности трансгуманной сфере. И для Иванова, и для Генона традирование не только горизонтально связывает прошлое и настоящее, но и вертикально нисходит от высшего к низшему, от потустороннего к посюстороннему.

Познавательный интерес, выбравший своим предметом традицию, был ответом как на фактический кризис, перекинувшийся из XIX века в следующее столетие, так и на те модели истории, в которых она рисовалась в виде неизбежно проходящей через тотальное обновление своего развертывания.

Следующим этапом в обсуждении духовного наследования стал такой подход к социокультуре, который, с одной стороны, нацеливался на то, чтобы охватить ее *in toto*, как и в случае уравнивания ее с религиозным мировоззрением, а с другой, – выявлял изнутри присущую ей континуальность, перекликаясь в этом с концепцией поэзии (частноопределенной творческой активности) у Элиота. В вызвавшей сильнейший резонанс книге «Великая цепь бытия» (1936) Артур Лавджой обусловил

6 Продолжение и конкретизацию общие соображения Элиота о поэзии нашли в труде Эрнста Роберта Курциуса «Европейская литература и латинское Средневековье» (1948), посвященном топике словесного искусства.

7 Иванов В. *Родное и вселенское*. М., 1994. С. 134.

единоцелостность социокультуры тем, что человек постоянно ищет ответа на один и тот же вопрос – «В чем заключена полнота бытия?», – и проследил за тем, как идея благого изобилия связано трансформируется в разные эпохи, от античности до романтизма. В статье «Размышления об истории идей», опубликованной в «Journal of the History of Ideas» (1940. № 1), Лавджой предупреждал о той опасности для изучения интеллектуальной истории, которую являет собой преувеличение всяким веком, борющимся с предыдущим, своей оригинальностью и инновативности⁸. Эпохальная история для Лавджоя менее значима, если не вовсе мнима, в сравнении с кумулятивной, подхватывающей начинания прежних лет⁹.

Стирание эпохального своеобразия, разграничивающего сменяющие одна другую фазы большой истории, совершалось тогда же, когда тоталитарные режимы провозгласили себя средоточиями одновременности – теми социокультурными образованиями, которые сжимают в своем настоящем величественное прошлое и светлое будущее. В работе Мирча Элиаде «Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторы» (1949) эта переключка между актуальной социополитической реальностью и модификациями в изучении традиции сделалась очевидной. Только в традиционном обществе, воспроизводящем *arché* в соответствии с космическим круговоротом и подавляющем индивидное в сохранении памяти о безличностно прототипическом, человек, готовый ради утверждения неземных ценностей принимать страдания и приносить жертвы, адекватен в своем существовании бытию и жизни, которую нельзя пересоздать. (Элиаде явным образом проецирует в мифоритуальное прошлое тоталитарный культ героического самозабвения.) Беря традицию в максимуме, в той ее форме, в которой она бытовала до наступления «горячего» времени, Элиаде признавал значимость позднейшей истории лишь в той мере, в какой та творится из прошлого, считая саморазвитие, автопойезис человека не более чем иллюзией и выдачей элитами желаемого за действительное.

С зарождением тоталитаризма уже установившееся ранее понимание религии как главного, и даже исключительного, поля действия традиции приняло характер вызова, бросаемого

8 Цит. по перепечатке: LOVEJOY A.O. *Reflections on the History of Ideas* // KELLEY D.R. (Ed.). *The History of Ideas. Canon and Variations*. Rochester: University of Rochester Press, 1990. P. 1–21.

9 Пренебрежительное отношение истории идей к специфике отдельных периодов в динамике социокультуры оспорил Лео Шпитцер, не согласный с предпринятым Лавджоем сравнением «эпохального климата» романтизма с нацистской идеологией: SPITZER L. *Geistesgeschichte vs. History of Ideas as Applied to Hitlerism* [1944] // KELLEY D.R. (Ed.). *Op. cit.* P. 32–44. Еще более резкой критике построения Лавджоя подвергнет Квентин Скиннер, полагавший, что прослеживание традиций покоится на мифе о проlepsисе, подающем будущие события в качестве заранее ожидаемых. Скиннер отрицал когерентность в интеллектуальных исканиях разных периодов и существование элементарных идей (*unit ideas* Лавджоя), переходящих из эпохи в эпоху, предпочитая анализировать понятия в синхронном им контексте (SKINNER Q. *Meaning and Understanding in the History of Ideas* // *History and Theory*. 1969. № 8. P. 3–53).



власти, которая требовала от подданных полной мобилизации сил на службе у государства. В написанной в годы нацизма в едва ли скрытой конфронтации с ним книге «Традиция» немецкий теолог Леопольд Циглер интерпретировал жизнь по религиозному преданию в персонологическом освещении – как «соучастие каждого из верующих в “первознание”»¹⁰, явленном в Боге, каковой есть «*der Gott der Ichbinheit*»¹¹, воплощение тождества «я» = «я» («Я есмь Сущий»). Включенность индивида в «интегральную традицию», задаваемую религией, позволяет ему достичь абсолютной автоидентичности, то есть идентичности с *homo aeternus*, с родом человеческим (что менее всего предполагает сопричастность личности той или иной государственной идеологии). После краха нацизма предложенная Циглером широчайшая трактовка религиозной традиции, знаменующей собой причащение верующего общечеловечности, утратила свой протестный смысл и была подвергнута редукции. Для еще одного немецкого богослова, Йозефа Пипера, религия зиждется на традиции постольку, поскольку, в отличие от естественнонаучного знания, передается во времени от поколения к поколению без верифицирования, которого не допускает лежащее в основе веры Божественное Откровение¹². Истина, содержащаяся в традиции, выступает у Пипера отчлененной от знания, добываемого людьми самостоятельно, тогда как у Циглера *homo religiosus* претворяет в себе становление человека человеком (*Menschenwerdung*).

В исследованиях начала XX века констатация религиозного происхождения традиций могла сочетаться с разбором их последующего обмирщения, что являло собой компромисс между их сакрализацией и представлением об имманентной идейному миру человека связности. В реконструкции Джорджа Сантаяны североамериканская традиция берет начало в кальвинистском воззрении на человека как на греховное и мизерное перед лицом Божественного абсолюта существо, заслуживающее суда над собой, превращаясь затем в философско-эстетический «трансцендентализм», в погружение субъекта в себя у Эдгара Аллана По, Натаниэля Готорна и Ральфа Уолдо Эмерсона¹³. В позднейших изысканиях, посвященных генезису традиций, они бывали уже с первоисточка концептуализованы сугубо светским образом. В модели Альфреда Норта Уайтхеда идеи рождаются из нехватки, из неудовлетворенности людей фактическими обстоятельствами их существования и их желания

10 ZIEGLER L. *Überlieferung*. Leipzig, 1936. S. 430.

11 Ibid. S. 267.

12 PIEPER J. *Über den Begriff der Tradition*. Köln: Opladen, 1958. S. 16 ff.

13 SANTAYANA G. *The Genteel Tradition in American Philosophy* [1911] // IDEM. *The Genteel Tradition*. Cambridge: Harvard University Press, 1967. P. 37–64.

освободиться из-под гнета этого положения дел. Вся духовная активность имеет у Уайтхеда общую направленность развития в сторону установления гармонии в создаваемой человеком действительности, коль скоро идеи как таковые восполняют разлад между их зиждителем и внешней ему обстановкой. Прекрасное для Уайтхеда – цель истории, по ходу которой идеи доказывают свою реализуемость и тем самым – истинность¹⁴.

В годы после Второй мировой войны в уставшей от потрясений Западной Европе под постепенность исторических сдвигов, происходящих в рамках неослабевающих традиций, была подведена социологическая база. В отличие от англо-американских исследователей 1910–1930-х, увязывавших идейное наследование с общекультурной целеположенностью, Школа «Анналов» объясняла преобладающие линии в деятельности человека его стремлением к социальной стабильности¹⁵. В опубликованной в «Анналах» статье «История и социальные науки. Историческая длительность» (1957) и в книге «Материальная цивилизация и капитализм (XV–XVII века)» (1967) Фернан Бродель скептически отозвался об историографии, выдвигающей на передний план политическую событийность, и, обосновывая выработанное им понятие *longue durée*, сконцентрировал внимание на долгосрочных усилиях человека по обеспечению надежности его жизни (на истории жилищ, техники, питания, денег и того подобного)¹⁶. Обсуждение непрерывно длящегося

ИГОРЬ СМЕРНОВ
ЧТО ТАКОЕ ТРАДИЦИЯ?

14 WHITEHEAD A. N. *Adventures of Ideas*. New York, 1933.

15 Ср. одну из первых попыток различения североамериканского и французского подходов к истории идей: KRUEGER L. *The Autonomy of Intellectual History* [1973] // KELLEY D. R. (Ed.). *Op. cit.* P. 108–125. В укреплении сбалансированности социальной системы и ее подсистем главную функцию традиции увидит вслед за французскими историками Никлас Луман: LUMANN N. *Gesellschaftliche Struktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main, 1980. Bd. 1. S. 9–58.

16 В наши дни транстемпоральность «иммунных систем», выстраиваемых человеком для защиты жизни от катастроф, получит философское освещение в трехтомных «Сферах» (1998–2004) Петера Слотердайка. Параллельно к изысканиям в области цивилизационных традиций берет старт история понятий (ее предпосылки были намечены Райнхартом Козеллеком: KOSELLECK R. *Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte* [1972] // ИДЕМ. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt am Main, 1989. S. 107–129). В той мере, в какой содержание (значимых для самосознания духовной культуры) понятий отчетливо дефинировано (или редефинировано), их использование придает коммуникации надежность, предохраняет ее от впадения партнеров по общению во взаимопонимание и в этом плане аналогично употреблению цивилизационных орудий. И в том и в другом случае раз начатому (в мыслях ли, в действиях ли) дается возможность быть продолженным, выходить из сиюминутности на временной простор, служить обеспечением социостаза. При всей своей научной релевантности история понятий то и дело вводит нас, однако, в заблуждение, смешивая дискурсивные события с фактическими, что вовсе не одно и то же (ср. попытку Доминика ЛаКапра текстуализовать историю на всем ее протяжении: LACAPRA D. *Rethinking Intellectual History and Reading Texts* [1980] // ИДЕМ. *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1983. P. 23–71). Мы точно устанавливаем, к примеру, когда в дискурсивный оборот вводится понятие «консервативной революции», чтобы затем проследить его дальнейшую судьбу: впервые оно всплывает в заголовке книги Юрия Самарина и Федора Дмитриева, изданной в Берлине в 1875 году (см. о ней: ПАЙПС Р. *Русский консерватизм и его критики*. М., 2008. С. 170–172; PIPES R. *Russian Conservatism and Its Critics. A Study in Political Culture*. New Haven; London, 2005). Но эта датировка отнюдь не означает, что явление консервативной революции не было известно истории до того, как оно было концептуализировано. Так, революционерами на консервативный лад были катары (XII–XIII века), восставшие против церкви с требованием ее возвращения к апостолическому христианству.



цивилизационного времени, детерминированного потребностью общества находиться в устойчиво сбалансированном состоянии, было укоренено в традиции французской социологии, которая ставила в лице Эмиля Дюркгейма людскую солидарность в зависимость от константности «коллективных представлений», что вылилось затем в трактате Мориса Хальбвакса в исследование групповой памяти¹⁷.

Чем более фиксация на *longue durée* покоряла научное воображение, тем решительнее оно отвергало рассмотрение духовной истории *sub specie saeculi*, в эпохальном аспекте. В предсмертной работе о периодизации социокультурной динамики Жак Ле Гофф, настаивая на непрерывности отношения между Средневековьем и Ренессансом, сделал отсюда вывод об искусственности разбиения истории на отдельные отрезки¹⁸. Глубинный смысл послевоенного интереса к дрящемуся через века выдал Поль Рикёр, которому была близка Школа «Анналов». В предисловии к первому изданию «Истории и истины» он писал, предвосхищая полемику Деррида с эсхатологизмом, о том, что за образами апокалиптического исхода земного времени кроется диалектический трюк – смещение этого финала из настоящего, откуда совершаются предсказания, в будущее, так что текущая история делается открытой¹⁹. Затушевывание французскими учеными границ, пролегающих между социокультурными парадигмами, было вызвано, стало быть, желанием (Рикёр сделал его прозрачным) видеть историю непрерывной, продлеваемой вопреки тому, что она могла мыслиться и конечной. Именно так она рисовалась доктринами тоталитаризма, объявившими ее замыкаемой в приближающемся бесклассовом или расово отборном обществе. Понятие *longue durée* тайно содержало в себе противоречащую его смыслу установку на дискретность, будучи оппозитивным модернизированной тоталитарной апокалиптике. Оно было кондиционированным эпохально, не столько упраздняло моделирование истории как поэтапной, сколько как раз, напротив, доказывало адекватность такого подступа к ней.

Социологический поворот в изучении традиций закономерно влек за собой постановку вопроса о том, кому в обществе отведена роль их носителей. Шмуэль Эйзенштадт возложил ответственность за закладку и поддержание традиций на интеллектуальную элиту, занятую установлением символического

17 HALBWACHS M. *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris, 1925.

18 LE GOFF J. *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches?* Paris, 2014. Критика стадийных моделей исторического процесса продолжается до сих пор, см., например: OFAK A. VON, HILGERS P. VON. *Einleitung // IDEM (Hrsg.). Rekursionen von Faltungen des Wissens*. München, 2010. S. 9–21. В этой статье и во всем названном сборнике упор делается на «одновременности разновременного» в истории и на аккумуляции знания по ее ходу.

19 РИКЁР П. *История и истина*. СПб., 2002. С. 27.

порядка, который он противопоставил рациональной организации общества – полю действия политических авторитетов. Традиции, по Эйзенштадту, удаляются от своих отправных пунктов, антиномично разветвляются в результате того, что идеи нуждаются в институционализации и поэтому отпечатывают в себе напряжение между *praxis* и *poiesis*. Традиции становятся подвижными, неодинаково инкарнируясь в социореальности (например в церкви *vs.* монастыре)²⁰. Но разве практическое функционирование общества уже в своем первоначале не имеет символической нагрузки? Неужели организация социореальности всегда рациональна? Подобно ряду других представителей послевоенного поколения гуманитариев, Эйзенштадт не задумывался над тем, как осуществляется вытеснение ветшающих традиций новыми. Его (посттоталитарное по существу дела) нежелание воспринимать социокультуру как целостность, сразу и идейную, и структурно-институциональную, коррелировало с замалчиванием того обстоятельства, что символические образования могут не только поляризоваться и тем самым делаться развивающимися, но и отбрасываться во всем своем объеме, уступая историческую сцену иным ансамблям смысла.

Завершая обзор работ о традиции, остается сказать, какой она явилась постмодернистскому мировидению. Отправив историю в прошлое, как если бы настоящее также не было ею, и погрузив будущее в неопределенность, постмодернизм возвел социокультурную память в ранг привилегированного предмета изучения, следуя по пути, на который уже ступили Хальбвакс и Михаил Бахтин, рассуждавший во втором издании (1963) монографии о Достоевском о «памяти жанра»²¹. Память опространствливает время, синхронизирует происшествия, бывшие некоей последовательностью, и таким образом оказывается особенно притягательным предметом концептуализации для тех, кто полагает, что мыслит из-за конца истории. Абсолютизация памяти (конкретизированная в бесчисленных работах, посвященных архиву, музею, мемориальным местам, реминисцентному слою текстов и тому подобному) умалила творчески-начинательную потенцию социокультуры и побудила исследователей отдать предпочтение созданному (*readymade*) перед создаваемым. Так, Борис Гройс редуцировал в книге «О новом» (1992) духовную динамику до совершающейся в социокультурном архиве переоценки уже имеющихся там единиц хранения, которые не замещаются иными, а лишь обмениваются признаками «сакральное» *vs.* «профанное» (святые обмирщаются и *vice versa*). Под углом зрения мемориальной историографии

20 EISENSTADT S.N. *Intellectuals and Tradition* // EISENSTADT S.N., GRAUBARD S.R. (Eds.). *Intellectuals and Tradition*. New York, 1973. P. 1–19.

21 Об этой категории у Бахтина см. подробно: Зенкин С. *Работы о теории*. М., 2012. С. 418–428.



традиция теряет креативную энергию, которая могла бы продвинуть ее из прошлого в будущее. В постмодернистских толкованиях социокультурного наследования эмфаза приходится на то, что позволяет традиции стать неустранимой из памяти общества, и на то, какие технические средства способствуют сохранению информации во времени, обеспечивают трансляцию ценностей.

Отправив историю в прошлое, как если бы настоящее также не было ею, и погрузив будущее в неопределенность, постмодернизм возвел социокультурную память в ранг привилегированного предмета изучения.

В разработанной Алейдой Ассман модели коллективной идентичности свойством неизгладимости из памяти наделяются поражения и потери, понесенные нацией (таков, к примеру, разгром сербского войска турками на Косовом поле в 1389 году). Память, единящая этнос, травматична; в ней проступает след архаических жертвоприношений, у которых обнаруживается аналог в историческом времени²². Что касается идейных традиций, то они, в интерпретации Алейды Ассман²³, занимают твердое место в памяти в силу того, что воспринимаются как зиждущиеся на особом рода когнитивном основании – на мудрости, каковая есть знание, отличающееся всеохватностью, ноуменальной глубиной, эзотеризмом и выполнимостью на деле. *Sapientia* тем менее значима для общества, чем больше доверия вызывают у него *scientia* и институты, берущие на себя ответственность за принятие решений. Впрочем, научный рационализм, антитетичный у Алейды Ассман провиденциализму мудрости, в постмодернизме бывало что ставился под сомнение. По убеждению Пола Файерабенда, научные открытия были бы невозможны, если бы их не питала эстетическая интуиция²⁴, иначе говоря, если бы они не являлись следствием мыслительного синкретизма, чуждого специализации знания наподобие древней мудрости – всезнания.

Разбираясь в том, какими способами традиция закрепляется в социокультурной памяти, Алейда Ассман и Ян Ассман разли-

22 ASSMANN A. *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik*. München, 2006 (рус. перев.: АССМАН А. *Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика*. М., 2014).

23 ASSMANN A. *Was ist Weisheit? Wegmarken in einem weiten Feld* // ИДЕМ (Hrsg.). *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III*. München, 1991. S. 15–44.

24 FEYERABEND P. *Keine Erkenntnis ohne Kunst* // FEYERABEND P., THOMAS C. (Hrsg.). *Wissenschaft und Tradition*. Zürich, 1983. S. 289–295.

чают в статье «Канон и цензура»²⁵ две институции, стоящие на страже предания: одна из них осуществляет попечительство о тексте, препятствуя его порче за счет наложения табу на его план выражения; другая (комментарий) заботится о нерушимости его смысла, снимая напряжение между закрытостью канона и открытостью фактической реальности²⁶. Хотя авторы статьи не признают за медиальными средствами главенства в деле сбережения традиции, они все же констатируют, что нужду в цензуре испытывают только письменные культуры. В еще одной работе о каноне Ян Ассман подчеркнул, что гетеродоксия имеет место лишь там, где традиция фиксируется на письме²⁷. Теоретизирование по поводу канонизации традиций готово указать на то, в каких условиях они деканонизируются в ереси, но, проследивая отступление от правил, не выясняет (повторю отчасти упрек, брошенный Эйзенштадту), как осуществляется конструктивная смена старых норм новыми, в чем, собственно, заключается то Другое, которое не просто негативно по отношению к данному, а представляет собой акт творения, равносильный уже состоявшемуся прежде. Исследовательский интерес к операциям, благодаря которым заветы прошлого переходят от поколения к поколению, обрел философскую генерализацию в книге Слотердайка «Ты должен изменить свою жизнь». Слотердайк попытался изъять из социокультуры все, что связывает ее с инобытием, и выдать ее за антропотехнику *par excellence* – за наследование поведенческих образцов, возглавляемое гуру, тренером, мастером дрессуры²⁸ («инженером человеческих душ», как сказал бы Сталин). Инобытие, однако, входит в самую сущность традиции, являющейся нам по ту сторону времени, которое было для нее своим, рассчитанной на то, чтобы стать потусторонней относительно времени вообще.

ИГОРЬ СМОРНОВ
ЧТО ТАКОЕ ТРАДИЦИЯ?

2

Экстенционал традиций. Как бы ни разнились между собой суждения, касающиеся традиции, в них одинаково просвечивает порождающий их страх перед радикальными переделками

- 25** АССМАН А., АССМАН Я. *Канон и цензура // Немецкое философское литературоведение наших дней /* Под ред. И.П. Смирнова, Д. Уффельмана, К. Шрамм. СПб., 2001. С. 125–155; ASSMANN A., ASSMANN J. *Kanon und Zensur //* ИДЕМ (Hrsg.). *Kanon und Zensur.* München, 1987. S. 7–27.
- 26** Теология, напротив, мотивирует неизбежность комментария к Откровению свыше тем, что человеческие языковые возможности всегда не адекватны Слову Божию: SCHORI K. *Das Problem der Tradition. Eine fundamentaltheologische Untersuchung.* Stuttgart; Berlin; Köln, 1992. S. 43 ff.
- 27** ASSMANN J. *Fünf Wege zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im Alten Israel und frühen Judentum //* RAULFF U., SMITH G. (Hrsg.). *Wissensbilder. Strategien der Überlieferung.* Berlin, 1999. S. 23–31.
- 28** SLOTERDIJK P. *Du mußt dein Leben ändern. Über Anthropotechnik.* Frankfurt am Main, 2009.



символического порядка, перед историей, которая попадает в будущее, обесценивая все, что она же и произвела ранее на свет, то есть, в конечном счете, саму себя. Историкам идей не удалось рассмотреть традирование и эпохальные обновления картины мира в согласованности того и другого. Сложившись как реакция на вторжение в человеческий обиход революционности, не просто ревизовавшей какой-то из отдельных этапов истории, а постаравшейся заново начать ее, осмысление традиции никогда не смогло освободиться от вызвавшей этот умственный интерес травмы рождения. Ранящий сознание шок фундирует не только традиции, как на том настаивала Алейда Ассман, но и их концептуализацию. Избавляясь в подходе к традициям от историофобии, следует в первую очередь задаться двумя – диалектически переплетающимися – вопросами:

1) Как удается традициям в процессе преодоления эпохальных рубежей сохранять свою инвариантную сердцевину вопреки изменению контекста?

2) Что позволяет поступающей из прошлого информации адаптироваться к прежде небывалым ситуациям?

Верно, что поддержание традиции в так сказать рабочем режиме не обходится без участия в этом служб по надзору за воспроизведением буквы и духа той или иной доктрины в неискраженном облике. В научных школах роль цензора чаще всего берут на себя их основатели вместе с ближайшими приспешниками (как о том свидетельствует, к примеру, хорошо известное недовольство Зигмунда Фрейда трудами Альфреда Адлера, Карла Густава Юнга, Отто Ранка, Шандора Ференци, чьи послышки были, по мнению учителя, неоправданным отклонением от принципов, на которых покоился психоанализ). Но цензуры, которую воплощают социальные учреждения вроде церкви или персональные авторитеты, может быть недостаточно для защиты традиции от истощения. Чтобы быть долгосрочной, традиция должна обладать внутренней к тому предрасположенностью. Во множестве случаев наследование не прерывается в социокультуре, несмотря на то, что в ней рушатся институции, ограждавшие традиции от порчи (борьба большевистского государства с церковью, обесправившая ее, не привела к полному искоренению религиозности в народной массе).

Идеи, не амортизирующиеся сразу по возникновении, становящиеся матричными, как правило, гарантируют свое долгожительство тем, что имеют максимальный объем²⁹, препятствующий их вычеркиванию из социокультурной памяти постольку, поскольку он вбирает в себя некую реальность в целом, что об-

29 Если бы человек, по замечанию Аны Офак, не формировал образы мира, историю нельзя было бы понимать континуально: Офак А. von. *Weltbilder oder Wie Man Wissen operativ historisiert* // Офак А. von, Hilgers P. von. (Hrsg.). *Op. cit.* S. 218.

рекает альтернативные идеи на бесосновательность, придает им характер сугубо умственных упражнений. Миф неустраним из оперативной памяти архаического общества, потому что он рассказывает о происхождении всего – об акте творения бытия и о генезисе его отдельных областей. Конкурирующий с Демиургом трикстер не создает иной реальности, а лишь ввергает в хаос уже наличную (как в мифах индейцев виннебаго), демонстрируя опасность воображения, отторгнутого от действительного положения вещей. Всякий член мифоритуального общества онтологичен, он неотъемлем от бытия (не субъектен), изготовленного раз и навсегда во всех своих проявлениях. Соответственно, знак не есть иное, чем референт (то и другое равно бытийны), и, следовательно, не может в своей принципиальной неавтономности вести существование, обособленное от отправителя, письменно фиксироваться. Традирование в ранней социокультуре изустно по той причине, что в ней безраздельно господствует *modus essendi*. Идея обуславливает средства своей транспортировки, не наоборот. Не следует преувеличивать значение медиальных инструментов в дальнейшем функционировании традиций в ускорившем свое течение времени (одна и та же информация может распространяться по технически неодинаково устроенным каналам связи). Дисидентство сопутствует становлению письменных культур, но ведь не графическая форма знаков вызывает его к жизни. Само письмо изобретается в силу того, что субъект отделяет себя от бытия, придавая ему второе начало в возведении городов, замыкающих в себе и воспроизводящих космос³⁰, сразу и трансцендентный человеку (с чем корреспондируют дворец священного царя и храмовый комплекс), и имманентный нам (чему отвечают профанные постройки). Градостроитель присваивает себе позицию Демиурга, что отражается в обожествлении правителя и абсолютизации государственной власти, как бы неземной и вневременной (династической), откуда спустя многие века христианство выведет образ сугубо небесного Иерусалима. Вызревающие в урбанном пространстве графические знаки – секундарный семиозис, параллельный пересмотру отношения бытующего к бытию, более неслиянных. Дело не в том, что отрыв письменной речи от ее носителей делает знак суверенным и потому требует введения цензуры, ограничивающей его свободу, а в том, что к письму прибегает человек, у которого есть две реальности – собственная, субъектная, и внешняя, объектная. Этому статусу бытующего соположены две разновидности используемого им слова – звучащего и письменно зафиксированного, переходящего в сферу объектов. Всеприложимость

30 Сопоставление города с космосом – общее место урбанистики; см., например: MUMFORD L. *The City in History. Its Origins, Its Transformations, and Its Prospects*. London, 1966. P. 55 ff.



выдвигаемых таким двумерным существом идей не разумеется сама собой. Их традирование вершится не автоматически, оно нуждается в контроле, который предотвращает их субъективированное перетолкование.

Традиция навсегда сохраняет в себе черты мифа – не в том смысле, что она в обязательном порядке снабжает нас данными, не поддающимися проверке (хотя такое и случалось сплошь и рядом), а в том, что пускает в оборот идеи, которые охватывают какие-то секторы реальности, а также всю ее от начала и до конца (он может и не маркироваться, но тогда началу приписывается неистощимость). В экстенциональном измерении идея – это мысль, исчерпывающая предметную область, к которой она отсылает, знаменующая собой победу интеллекта над референтной средой. Идея предполагает, что в очерчиваемых ею пределах нет референтов, которые могли бы ее опровергнуть. Такая полнота мыслительных подступов к познаваемому материалу находит себе вершинное выражение в конституировании и увековечивании дискурсов, в которых традиция утверждает себя наиболее непоколебимым и первоочередным образом. Медиум дискурсов, язык, имеет в виду поименовать по возможности все предметы, представляющие интерес для умствования, и совпадает в своих границах, по знаменитой формуле Людвиг Витгенштейна («Логико-философский трактат» (1918/1921)), с границами мира субъекта (§ 5.6). Язык есть одновременно и *traditum*, и *tradendum*, он перенимается поднимающимися на историческую сцену поколениями у покидающих ее и вместе с тем служит передатчиком всяческих смысловых комплексов. Язык как таковой (помимо его национальных манифестаций) обеспечивает передачу в будущее не только отдельные идеи; много более того – он медиализует саму идею традиции. Дискурсы специфицируются в зависимости от того, какие именно из смысловых комплексов подлежат наследованию. Важнейшие дискурсивные формации – философская, художественная, политическая и научная речь. Каждый из названных типов высказывания берет точкой отсчета субъекта, владеющего языком (в сциентизме отправную позицию занимает, как мы увидим, минус-субъект; наука антропоцентрична наизнанку – в попытке забыть, что создается человеком).

Философский дискурс оперирует смыслом, объема которого более нельзя расширить. Философия старается вникнуть в то, что такое бытие, сколь бы разноголосно оно ею ни определялось: как начало, к которому возвращается любое удаление от него (Парменид), как необходимое дополнение к недостаточным «здесь» и «сейчас» (Готфрид Вильгельм Лейбниц), как бытие-к-смерти (Мартин Хайдеггер) или как-то иначе. Бытие открывается тому, кто наделен самосознанием, то есть способностью

отдифференцировать себя от всего, что ни есть. Идея вообще сущего – продукт автообъективирования субъекта, делающего его эквивалентным любому объекту, какой только можно помыслить. Субъект, от лица которого вещает философия, – человек как таковой, коль скоро самосознание квалифицирует род людской в его уникальности среди живой природы. Этот отвлеченный от прочих своих характеристик человек входит в круг философских занятий наряду с бытием, которое без него не стало бы обретенным. Неустранимость философского дискурса из трансформирующейся социокультурной практики мотивирована, таким образом, его *антропологической* релевантностью. По отношению к прочим дискурсам философия выступает своего рода джокером. Она готова подменять литературную, политическую и научную речь в роли эстетики, утопии и методологии исследований, дублируя в своем всезнайстве традирование в разных отраслях знания за их рамками и составляя тем самым резерв дискурсивности. Как теодицея философия вмешивается и в религиозный дискурс, о котором будет говориться позднее.

ИГОРЬ СМIRНОВ
ЧТО ТАКОЕ ТРАДИЦИЯ?

Язык обеспечивает передачу в будущее не только отдельные идеи; много более того – он медиализует саму идею традиции.

В противоположность философии литература сосредоточивает внимание на индивидуальном³¹. Строго говоря, у единичного нет языка, на котором оно могло бы себя выразить (что было тематизировано поэзией романтизма). Оно противоречит самой сущности знаков, призванных быть общим достоянием множества лиц (*individuum est ineffabile*). Между тем единичность – реальность каждого из тех, кто погружен в авторефлексию, всех нас. Словесное творчество разрешает эту апорию, используя знаки не по их прямому назначению – как если бы они были в состоянии воссоздавать то, что на самом деле не сказуемо. Они указывают на реальное, не будучи предопределены к означиванию исключительного. Несмотря на то, что они подставляют одни значения на место других, они знакомят нас с миром не ложным, а таким, который мы воспринимаем – на основании нашей собственной неповторимости – как и впрямь существующий. Художественный знак не фиктивен, он фигуративен, тропичен таким образом, что подразумевает истину, прячущуюся за неистинной, условной внешностью высказывания. В ходовых терминах, литературный текст фикционален.

31 Об этом расхождении философского и художественного слова см. подробно: Смирнов И. П. *Текстомахия. Как литература отзывается на философию*. СПб., 2010. С. 5–33.



Другие искусства сходны с литературой в том, что прибегают к условным экспрессивным средствам (изобразительным, звуковым, перформативным). То, что говорилось о литературе, допускает экстраполирование на смежные с ней искусства. Искомая величина для литературы не бытие, как для философии, а бытующий в своей особости (пусть индивидуальное и становится здесь часто – под воздействием неприспособленного к его запечатлению языка – образцово-типовым). Литературный дискурс общезначим (максимален по смысловому объему), преподнося человека увиденным с *персоналогической* точки зрения. Ценность отдельных вкладов в дискурс с таким конститутивным свойством обуславливается тем, насколько сами они оригинальны, отвечая своему экземпляру предмету изображения. Автор эстетически отмеченного высказывания не просто посредник в переброске традиции из прошлого в будущее, как то постулировали Элиот и вслед за ним теоретики постмодернизма, а тот, кто заново начинает миротворение, делая его воспроизводимым и для других авторов. Литература заражает будущее духом инновативности. Тогда как философия – это ведущаяся неизвестно откуда (из «бездны», считал Хайдеггер) речь о повсеместно данном (включая и предзаданность человеку креативной способности), в литературе мы имеем дело с квазидемиургическим актом, развертывающим перед нами мир в процессе его выстраивания. Индивид вправе вести в литературном дискурсе речь от собственного лица (лирика), обмениваться репликами в диалоге с другим индивидом (драма) или быть воспринятым со стороны (повествование).

Если философия вынашивает в себе *sensus universalis*, а литература – *sensus privatus*, то содержанием политического дискурса выступает *sensus communis*, тот смысл, которым человек наделяет свое социальное здесь-и-сейчас-бытие. Общество связывает каждого из своих участников с прочими членами. Любой из интегрированных в нем индивидов идентифицирует себя, отправляясь от другого, дополняет самотождественность инотождественностью. Этот Другой не дальний, не всечеловек, а ближний, тот, с кем индивид, как разъяснял Аристотель в «Политике», находится в общении. Становясь инаковыми себе, мы принуждаемся к ролевому поведению, попадаем в *theatrum mundi*. Политический дискурс занят выявлением того, что означает уступка самостью господства над собой Другому. По Аристотелю, такая уступка взаимна: политика заключается для него в обмене, но не материальном, а спиритуализованном, в котором свободные граждане в стремлении к благу совместно утверждают примат души над телом. Никколо Макиавелли концептуализовал политику, в отличие от Аристотеля, односторонне – с точки зрения того, кто добивается от общества

подчинения себе, кто оказывается Другим (чудовищем, «получеловеком» и «полузверем») для всех, на кого распространяется его могущество. У Томаса Гоббса эпитропа принимает вид делегирования людьми, отрекающимися от самоволия, власти «смертному богу», государству, которое берет на себя обязанность защищать их собственность и жизнь. Жан-Жак Руссо обрисовал социальное существо как отчуждающееся от себя под взглядами со стороны, как теряющее естественность, понятую положительно в пику Гоббсу, усматривавшему в ней причину «войны всех против всех». Как видно из примеров, политический дискурс в основополагающих это речеведение текстах центрируется на превращении (сценическом по своему существу), в результате которого из индивида с его личным имуществом и волей к самоутверждению (из человека в его первозданности) образуется *homo socialis* (неважно, отправляет ли тот власть или подпадает под нее).

В попытках воплотиться в жизнь философский дискурс обобщается проектом, не переводимым в *Dasein*, терпящим при переводе крах, подобно Платонову государству стражей в Сиракузах либо ленинской коммуне в Советской России первых лет после большевистской революции (сущее не поддается манипулированию, всечеловеческое ниспадает в социальное в ущерб себе). По контрасту с философией литература способна быть инкорпорируемой, однако в стилизованной жизни (Юрий Лотман писал в этой связи о «поэтике поведения», а Стивен Гринблатт – *o self-fashioning*) лишь отдельных личностей и дружеских групп. Что до политического дискурса, то он пребывает в постоянном взаимодействии с социореальностью, как отражая ее, так и претворяясь (вопреки одностороннему мнению Эйзенштадта) в резонансные акции («Левиафан» (1651) и «Бегемот» (1668) Гоббса были откликом на Английскую революцию; на «Рассуждение о происхождении неравенства между людьми...» (1754) Руссо отозвалась Великая французская). Затрагивая Другое в нас, политическая речь нагружена прагматически – вбирает в себя деловую альтернативу к чистой дискурсивности. Политическое учение может поэтому выливаться в форму инструкции, которой мыслитель снабжает власть имущих, как в «Государе» (1513) Макиавелли. Вступая в обмен с действительностью, дискурс становится не только иным себе, но и привносит разницу в практику, которая разламывается на фактически данную и готовую воспринять проецируемые на нее идеи. Только так практика, оказываясь не равной себе, и открывается политике, перестает быть монотонной. Социореальность политизируется в той степени, в какой с ней конкурирует умственная конструкция, могущая перерасти в действие. Чтобы доказать свою необходи-



мость, политика нуждается в кризисе (в «катастрофе», полагал Осип Манделъштам в статье «Пшеница человеческая» (1922)) и сама его выкликает, идейно расстраивая *Dasein*. Если философствование – резерв дискурсивности, то говорение о политике – еще не актуализованная возможность, запасной вариант фактического положения дел в обществе. Традирование в политическом дискурсе циклично, оно преобразует *res cogitans* в *res gestae* и затем возвращается из акционального мира к умственной стратегической работе с тем, чтобы не дать вещам застыть в инерционном состоянии. Политика, довольствующаяся тем, что усиливает (как сейчас в России) *status quo* в несбыточном чаянии увековечить данный момент истории, изменяет себе и предвещает свой скорый финал.

Наконец, научные суждения тем надежнее, чем менее в них присутствует субъектное начало. Естествознание (я буду пока вести речь о нем) возмущает дискурсивную сферу, перестраивая царящий в ней антропоцентризм в *антропобежность*. Оно погружает исследовательскую мысль в мир сугубых – в своей принадлежности природе – объектов (в то время как политика, даже если она в экологической версии аргументирует от внешнего окружения социума, апеллирует к человеку, неизменно являя собой интерсубъективный акт). Стараясь освободить интеллект от предвзятости, от его впутанности в социокультурную историю, методология выверенного знания требовала в лице Фрэнсиса Бэкона («Новый Органон» (1620)) от науки низвергнуть «идолы», которым поклоняются – всяк на свой лад – индивид («идол пещеры»), общество («идол рынка») и *species humana* («идол рода»), что Эдмунд Гуссерль генерализовал на заре XX столетия в понятии *epoché*, подразумевающим воздержание от мышления по инерции. Десубъективирование умствования ведет к тому, что претендующий на научность дискурс теряет самодовлеющий характер, который свойствен остальным дискурсивным образованиям (в наименьшей степени политике, но и ее фундирует «мозговая игра»). Ценный не сам по себе, а в силу фактов, как будто повелевающих идеями, научный дискурс конституируется за счет негативных признаков, которыми наделяется высказывание (несущее в себе знание, провозглашаемое по почину Огюста Конта «позитивным» – в своем отличии от плана выражения). Наука отрицает философский дискурс, разрабатывая теории, имеющие предметом не неопределенное в своих масштабах бытие, а обозримые универсум и его области и потому поддающиеся экспериментальной проверке. В противоход к художественной речи, тропичной из-за отсутствия знаков для концептуализации единичного, наука создает свой особый язык, цель которого – напрочь избавить коммуникацию от переносных значений,

заменяя, где возможно, слово на логические символы, химические формулы, геометрические фигуры и тому подобное. Опять же по противоположению, но на сей раз относительно политического дискурса, сциентизм осознает Другое не как включенное в данное, а как равное себе. Вследствие этого наука исповедует идеал непротиворечивости и дисциплинирует себя (если угодно, себя закрепощает) в подчинении бинарной логике, которой известны только истина и ложь и неведома амбивалентность.

Апория науки в том, что от субъектности отрекается сам субъект, которому, стало быть, никогда не добиться полной объективации. О том, что и наука не обходится без мыслительного конструирования, свидетельствуют среди прочего гипотезы, составляющие значительную часть ее компетенции. В природе нет идей, но наука кишит ими, высказывая предположения о том, что пока еще не доказано опытным путем. Вопреки установке на логическую однозначность сциентизму приходится смириться с противоречивостью самой исследуемой реальности, из-за чего он вводит в физическую картину мира наблюдателя, которому микрофизические объекты являются то в корпускулярном, то в волнообразном виде. Задолго до Файерабенда, смешавшего *ars* и *scientia*, Уильям Оккам настаивал в первых десятилетиях XIV века на том, что постижение мира упирается в индивидуальные вещи и что научное рассуждение обязано обосновывать себя, довольствуясь минимумом доводов, то есть иметь форму, которая ценна своей экономичностью – ценна-в-себе, подобно выразительности художественных произведений. Прославленная теорема (1930) Курта Гёделя показала (при обобщении), что всякая непротиворечивая формальная система неполна (в ней есть ниоткуда невыводимое утверждение), нуждаясь в расширении, чем подорвала доверие к теоретизированию. Короче, наука, будучи вроде бы не-дискурсом, сама же отрицает свое отрицание политической, художественной и философской речи. Начинать и подхватывать традицию – привилегия субъекта. Как способ познания, памятующего о своих прежних состояниях, наука просится назад в хранилище традиций, в социокультуру, которую ей хотелось бы покинуть. Ради простоты дела и науку можно именовать «дискурсом», опуская эпитет «блудный», который должен был бы быть здесь постоянным.

У сциентизма есть еще два пути, ступая на которые, он возвращается в социокультуру. Один из них – исследование человека в разных его проявлениях. Очень часто гуманитарные дисциплины примыкают к общенаучному движению мысли за счет того, что приписывают изучаемому ими духовному существу черты физического объекта (подобно Конту, разви-



вавшему свою «социальную физику» (1838–1842) в расчете обнаружить в функционировании общества те же закономерности, какие прослеживаются в природе), или за счет того, что ставят человеческую деятельность в зависимость от естественного мира (подобно восхищавшему Конта, Шарлю де Монтескьё, который выводил особенности государственного правления из специфики географического положения цивилизаций, закладывая фундамент для будущих геополитических учений). Под таким углом зрения человек дегуманизируется – исключается из воздвигаемого им социокультурного универсума, что побудило Мишеля Фуко предсказать скорый конец человека в завершении «Слов и вещей» (1966), книги, претендовавшей на то, чтобы подвести итог истории эпистем в гуманитарных науках. Исследованию человека дана, однако, и другая возможность быть сообразованным с естествознанием, прямо противоположная только что названной, состоящая в исключении из рассматриваемого материала познающего субъекта. Это дистанцирование от постигаемого объекта разыгрывается во множестве форм. Сюда относятся позиции, которые, к примеру, занимают этнографы, бросающие взгляд из продвинутой социокультуры на экзотически отсталую; психоаналитики, полагающие, что проведенное ими самонаблюдение освободило их от предвзятости в суждениях о пациентах; социологи, строящие абстрактные, навсегда релевантные модели общества и, таким образом, помещающие себя в будущее, нам, строго говоря, вовсе не известное, видящие исторические явления из не-истории. Становящийся на эксклюзивную точку зрения гуманитарий стремится (по экспоненте) завладеть божественной прерогативой быть посторонним относительно человеческих дел. Обе тенденции в гуманитарных науках – и дегуманизация их объекта, и покушение их субъекта на теоморфизм – не могут реализоваться полностью и окончательно, ибо антропология несводима к анатомии, а ученый, хотя и умеет теперь перекраивать наши генные программы, все же не способен их заново создавать по собственному усмотрению. В своем гипосциентизме исследования человека не выходят из рамок дискурсивного изложения, постоянно пересекаясь с философией, художественным нарративом и политической речью.

Второй путь, на котором наука, убегающая из социокультуры, меняет вектор движения на обратный, – техническое творчество. Динамику технической цивилизации нельзя безоговорочно отделять от истории Духа. Идеями питается и совершенствование техники – они материализуются, становятся прикладными и в культурогенном поле. Вся человеческая история есть история идей и их инкарнации. История, разыгры-

ваемая театрально и в уме, одна и та же³². Разница между цивилизацией и духовной культурой в том, что первая воплощает в орудиях научное мышление, тогда как вторая переводит в действия и учрежденческую практику, наряду с ним, также эстетические и политические идеи и пытается инструментализировать философские проекты. В социокультуре наука и конкурирующие с ней типы сознания соединены и одновременно с этим самостоятельны, соприсутствуют, если воспользоваться термином Жюль Делёза, в «дизъюнктивном синтезе» (экономисты дают правителям советы, как оптимально организовать в стране промышленное производство, но те следуют получаемым предложениям лишь в той мере, в какой это позволяет их идеологическая ориентация). В техносфере наука, хотя и обслуживает общество, отзываясь на его потребности, все же выполняет его заказы из собственных сил, выказывая свою суверенность, и нередко навязывает ему в самоуправстве решения, от которых оно вынуждено защищаться (налагая запрет, скажем, на разработку и применение биологического оружия). Техника вызывает наши опасения не по той причине, что открывает нам, как думал Хайдеггер, подавляющее человека бытие (оно схватывается только умозрительно), но по той, что за ней стоит наука, которая желала бы избавиться от субъекта. Цивилизация крайне двусмысленна. Она привносит в социокультуру комфорт, облегчая человеку проведение действий по достижению его целей, и в то же самое время урезает его субъектность, замещая его, делая его в предельных случаях (например в применении робототехники) избыточным.

С историзацией мифоритуального общества традиция, которая владела им безальтернативно и детерминировала его однородность (Лавджой был бы прав, если бы его тезисы не выбивались из рамок архаики), попадает в ведение гетерогенных дискурсов, неодинаково преподносящих наследование. Внутри больших дискурсивных ансамблей традиционное подвергается дальнейшему дроблению, сужающему его объем в границах философских и научных школ, литературных жанров и направлений, политических доктрин и прочих подсистемных образований долговременного характера. Чтобы разобраться в том, каков исток этих субдискурсивных традиций, стоит прибегнуть к понятию мудрости, которому Алейда Ассман дала во многом верное, но все же недостаточное определение. Помимо всего прочего, мудрец – это лицо, находящее до того не освоенную область для приложения интеллектуальной активности, которая может быть продолжена в дальнейших выводах из первоначальной концептуализации

32 Ср. их разведение Школой «Анналов»: DUBY G. *Histoire des mentalités* // SAMARAN C. (Dir.). *L'Histoire et ces méthodes*. Paris, 1961. P. 937–967.



материала. Это положение выглядит тривиальным до тех пор, пока мы не задаемся вопросом о том, что общего имеют разные открытия. Если они и впрямь перетряхивают закоснелые парадигмы знания, становясь предпосылками для его грядущего накопления, для его «нормального», по терминологии Томаса Куна, роста, то они всегда дополняют уже известное, наблюдаемое дотоле неизвестным (неважно: истинно оно или плод воображения) до *универсального множества*. Экстенсивные дискурсивные революции изоморфны дискурсам, в которых они случаются, в том, что обнаруживают, как некий предмет может быть снабжен комплементом в составе пары, в которой объем осмысливаемого достигнет своей крайней границы (кажущейся непроходимой, пока не будет найден новый комплемент)³³. Так, Ньютон дополнил представление о физических телах представлением об их силовых полях притяжения, а Эйнштейн ввел в эту пространственную модель небесной механики фактор времени, взяв для своих выкладок абсолютную величину – скорость света, которую не может превышать распространение гравитационных волн. Аналогично: Марксов бесклассовый социальный строй подытоживает борьбу классов за господство в обществе, двигавшую до того историю; бессознательное комплементарно сознанию в философии Эдуарда Гартмана и в психоанализе Фрейда; к знакам в лингвистике Фердинанда де Соссюра можно и нужно подходить не только диахронно, но и синхронно, описывая их как систему, в которой они получают ценность в скрытом для поверхностного взгляда соотношении друг с другом. *Sapientia* неудалаема из социокультурного обихода и тогда, когда в нем властвует *scientia*. Мудр тот, чья пионерская мысль попала по ту сторону очевидного для большинства и стала тотальной. Пожалуй, самым фундаментальным из такого рода переворотов в истории идей была философия Платона, сформулировавшего в «Федре» и «Государстве» идею самой идеи, каковая явилась у него неизменно потусторонней наблюдаемому нами. Из эйдологии Платона вытекает, что любое открытие есть идея, извлеченная из-под слоя ведомой нам в чувственном восприятии действительности. Платон эксплицировал творчески-познавательную способность человека в качестве умозрения, составляющего сущностно необходимое довершение к зрению и остальным

33 Сказанное о комплементарном нарастании знания оппозитивно «Грамматологии», в которой Деррида обрисовал захват интеллектом новых когнитивных плацдармов как никогда не нацеленное на порождение тотальностей, как не достигающее ни на одном своем шаге завершенности, используя для этого построения понятие супплемента. Смысл устремляется у Деррида в черед «приложений» к данному в аристотелевскую необозримость акцидентов и в гегелевскую «дурную бесконечность». Концепция Деррида восходит к трактату Карла Ясперса «Об истине» (1947). В этом сочинении интеллектуальная история постоянно выводит человека на край «всеохватывающего» (*das Umgreifende*), то есть принимает вид следующих одно за другим исключений (из целого), опять же отдающих «дурной бесконечностью».

сенсорным способам миропостижения. К этой экспликации добавить больше нечего.

Всем четырем дискурсам, являющим собой интеллектуальную проекцию субъекта в его антропологическом, персонологическом и социологическом измерениях, а также в его самоотрицании ради объективации, противопоставит религиозность в качестве знания, достигающегося человеку по Откровению из-за предела его когнитивных возможностей, из инобытия – оттуда, где он может присутствовать только в отсутствии (мысленно, после смерти, лишенный доступа в Эдем, в ожидании апокатастасиса). Откровение абстрагирует от человека культ предков, покинувших социореальность, но тем не менее определяющих ее. Это отчуждение завета от человека совершается тогда, когда в свои права вступает «горячая» история, грозящая подорвать духовное наследование. Оно сопротивляется угрозе, возводя себя к трансгуманному началу, отмежевывая себя от истории, которую делают люди. (Вспомним, с какой настойчивостью Бог в Пятикнижии Моисеевом повторяет раз за разом свои заповеди, вбивая их в память народа Израилева, который склонен к своеволию.) Религиозный дискурс охраняется строже прочих дискурсивных формаций (его преобразования клеймятся как отступничество от истины), потому что бытие не может быть трансцендировано дважды: за удвоением мира сего зияет пустота, за переходом от реальности, в которой наличествует субъект, к реальности, которую он лишь мыслит, больше ничего нет (хотя бы та и поддавалась разным концептуализациям). Вера есть убежденность во всеилии ума, который впадает в беспомощность, когда, подменив собой все что ни есть, заглядывает за грань этой субституции.

Кроме религиозного дискурса и четырех светских, имеется и та позиция для речепроизводства, заняв которую, человек оказывается вне дискурсивности – в зоне доксы, скомпонованной из частных мнений, не освященной большой традицией. Мнения обречены на краткосрочное бытование, поскольку ситуативны по своему смысловому объему, значимы лишь в данный момент и в данных обстоятельствах, порождены проходящими повседневными нуждами. Бытовые потребности нередко бывают, однако, и всегдашними, так что докса, если она не спонтанна, опирается на обычай, который контрастирует с демонстрирующей автономию интеллекта традицией в том, что ставит высказывание (например proverbialное) под диктат фактического расклада вещей³⁴. В речи по обычаю субъект расписывается в неспособности господствовать над ситуацией. Между тем в обращении к философскому, литературному, по-

ИГОРЬ СМIRHOV
ЧТО ТАКОЕ ТРАДИЦИЯ?

34 К различению обычая и традиции ср.: HOBBSAWN E. *Introduction: Inventing Tradition* // HOBBSAWN E., RANGER T. (Eds.). *The Inventing of Tradition*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2009. P. 2–3.



литическому и научному дискурсам, преодолевающим время, претендующим на неистребимость, он самовластен, доказывая, что в силах сохранить себя на века как «часть речи» (Иосиф Бродский) и как распорядитель смыслов. Религия превосходит эти дискурсы, ибо не только предоставляет надежное (защищенное от превратностей времени) убежище для ума, но и обещает спасение тел – их присутствие-в-отсутствии. В этом своем уникальном обнадеживании смертных религиозный дискурс доводит до совершенной полноты ту сотериологическую направленность, которая есть у всех дискурсов, которая фундирует традицию, вызволяющую нас из-под тирании времени.

За удвоением мира сего зияет пустота, за переходом от реальности, в которой наличествует субъект, к реальности, которую он лишь мыслит, больше ничего нет. Вера есть убежденность во всеилии ума, который впадает в беспомощность, когда, подменив собой все что ни есть, заглядывает за грань этой субституции.

В экстенциональной плоскости эпохальная история в своем всепреобразовательном порыве не может быть ничем иным, кроме смены соотношения между двумя универсумами, бытийным и инобытийным, чувственно воспринимаемым и воображаемым, в результате чего они поочередно выступают либо как аргумент, либо как функция. Эпохи то выводят мыслимое из наблюдаемого (как, скажем, в Ренессансе и Просвещении), то обращают этот ход умозаключения, ставя *mundus sensibilis* в подчиненное положение, в котором главенство получает *mundus intelligibilis* (как в барокко и романтизме). Дискурсивные традиции трансгредиентны, пробивают эпохальные преграды по той причине, что, как бы ни трактовались *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*, из операций, переставляющих их с одного места на другое, нельзя изъять субъекта, увековечивающего себя: позитивно – в философии, художественной речи и политике, негативно – в науке и в жажде себя превзойти – в религии. Как авторефлексивные существа мы заключены в круговращение, в которое втянуты «я»-субъект, способный к чувственному восприятию своего окружения, и «я»-объект, лишь представимый, лишь умом схватываемый. *Mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis* мы несем в себе.

Интенционал традиций. Рассмотрение традиций обязано учитывать не только объем транслируемого ими смысла, но и его содержание. Если экстенционал традиций должен быть достаточным для того, чтобы они не сходили на нет в процессе эпохальных перемен, оказывая им сопротивление, то интенционально преемственность нуждается в пластичности, которая позволяла бы ей приспосабливаться к развязываемым историей обновлениям мировоззрения. Неискоренимость гарантирует дискурсам субъект, который манифестирует себя в них, пусть по-разному, но тем не менее как постоянная величина. Из какой бы позиции он ни видел мир, фабрику историю (из поюсторонней или из потусторонней), в роли производителя дискурсов он хранит в этих своих переориентациях верность себе. Что же сообщает традициям гибкость, не позволяющую им застывать? По всей вероятности, адаптивной способностью им надлежит обладать *ab initio*. Она предпослана их развитию. В противном случае (если бы она была благоприобретенной) содержанием традиции была бы только оглядка в прошлое, преодолеваемое историей. Но традиции не пережиток, они действительны в настоящем, как были значимы и в прошлом. Они чреватые будущим вразрез с ностальгией, безуспешно желающей возродить *status quo ante*.

Итак, по смысловому содержанию традиция программируется с момента происхождения включающей в себя собственное Другое, в силу чего она становится отзывчивой на Другое и вне себя, на трансформации своего контекста. Эта самоинаковость образует энергетический потенциал той референтной массы, которая являет собой объем информации, поставляемой традицией. Тогда как эйдология Платона подводит базис под понимание того, каков константный объем открытий, совершаемых в цепи познавательных актов (они всегда уводят нас за порог эмпирически данного), «Метафизика» Аристотеля, трактовавшего то, что непосредственно предстает перед наблюдателем, как актуализацию возможного, проясняет, в чем заключается содержание нашего знания о мире. Если нечто, как сказано в «Метафизике», причастно двойственному-в-себе, то оно приобщено вечному, впрочем, лишь в акцидентальном значении. Интенционал знания, о котором оповещает нас надвременная традиция, неизбежно будет бивалентным, принадлежащим, с одной стороны, к «здесь и сейчас», а с другой, – обладающим еще не выказавшей себя потенцией (в своей апологии традиции Элиот далеко не случайно ссылался на Аристотеля). Вопрос в том, в чем отличие возможного от актуального. В пределе (а к нему и желает приблизиться акцидентально вечная



традиция) возможное разнится с явленным воочию в качестве его антитезы. Исток традиции, стало быть, не просто бивалентен, но амбивалентен, предусматривает переводимость свойств ее предмета в противоположные.

В по-своему замечательной статье «Слово в жизни и слово в поэзии» (1926) Михаил Бахтин сузил аристотелевское возможное в применении к высказываниям до понятия «социально-объективного подразумеваемого», которое скрыто в их основе, делая их неполными силлогизмами (энтимемами)³⁵. Собственное Другое, однако, не только социологическая категория, но гораздо более широкая – логическая. Чтобы вникнуть в нее, придется снова взять за точку отсчета самосознание. Отъединяя «я»-объект от «я»-субъекта, оно задает нам готовность к перевороту любого мыследействия. Мы настроены на то, чтобы диагностировать собственное Другое где угодно по образцу превращения мыслящего субъекта в мыслимый им объект. Пресуппозицией высказывания (дискурса) бывает учет общественного мнения. Но собственное Другое всех дискурсов вместе – продукт не человека, умственно зависящего от общества, в котором он интегрирован, а субъекта как такового, несводимого к исполняемой им социальной роли. Содержание идей состоит в том, что они квалифицируют некое множество, задавая отношение на его элементах, совокупно составляющих его объем. Потенция идей, традируемых дискурсивным путем, в том, что проведенная ими квалификация реальности допускает инверсию, что они фальсифицируемы. Принципиально опровергаемы не одни лишь научные идеи, как полагал Карл Поппер («Логика научного исследования» (1934)). Не будь любая интеллектуальная традиция фальсифицируемой, она не была бы в состоянии пережить отрицания, которым наступающие эпохи подвергают предшествующие, оттесняемые ими в прошлое. Вот окончательное определение интенционала традиций: чтобы быть долгожительницей, идея должна обладать способностью к автофальсифицированию.

Абсолютизируя традиционность как способ жизни, архаическое общество закладывает в основу ритуала смерть, пожертвование телом. Это совмещение – посредством жертвоприношения – смысла с противосмыслом, оберегающее традицию от отрицания извне, овнутривающее его, получает новую интерпретацию, когда социокультура втягивается в историю, постепенно становящуюся все более неотступной. В Ветхом Завете, для которого будущее, прежде, в архаике, не выделявшееся в особую темпоральную зону, было бы неизвестным, если бы не существовало пророческого визионерства, инверсия пере-

35 Бахтин под маской. Вып. 5(1). Статьи круга Бахтина / Под ред. И.В. Пешкова. М., 1996. С. 60–87.

водится в эпистемологический план: в рассказе о первородном грехе человек привносит эссенцию в чистую экзистенцию, приобщаясь Божественному знанию. Оно танатологично, удерживая в себе идею жертвоприношения (Адам и Ева лишаются совечности Творцу). Собственным Другим жизни оказывается здесь знание в своем совершенстве. В этой полноте инаковости наша осведомленность может отныне как угодно диверсифицироваться: ведь каким бы ни стало Другое – оно останется собой. Понятно, почему Борис Пастернак назвал в «Охранной грамоте» (1931) Библию «записной тетрадью человечества», добавив сюда: «таково все вековечное»³⁶. Всякий гносеологический интерес, будучи тягой к иному, чем данное, возвращает нас к ветхозаветному изображению обретения человеком первознания. Разнообразие дискурсов предопределено тем, что *homo historicus* отграничивает сущность от существования, знание – от жизни (что возмущало Гуссерля на склоне лет) и таким образом связывает перешагивание порогов, вариативность именно с когнитивной сферой. Множащее себя Другое конституирует дискурсивность и становится неустранимым из нее как составная часть, как оборотная сторона всякой утверждаемой высказыванием идейной конструкции.

Антропологическая по своему смыслу философия прозревает в человеке нечеловеческое, то приближая его к богам (с которыми он должен, согласно «Государству» Платона, совпасть при достижении последней степени идентичности) или предсказывая его эволюционное перерождение в высшее существо (Ницше), то принижая его заслуги, рисуя его колеблющимся между всем и ничем и никогда не добивающимся твердого знания (Блез Паскаль). Увиденный под историческим углом зрения, человек предстает в гегелевской философии Духа развивающимся через самоотрицание, а в фундаментальной онтологии Хайдеггера исполняет страдательную роль, отданный во власть бытию.

Литература разлагает свой смысл посредством того, что принято называть двойным кодированием, на манифестный и скрытый, выявляемый лишь герменевтическим путем, непрочитаемый непосредственно. Ее тайнопись поддается расшифровке прежде всего при том условии, что в расчет будет взят претекст интерпретируемого произведения или его социальный контекст, когда перед нами *roman à clef*. Проецируясь на чужое творчество, а также на внеположное искусству, на фактический материал, литературный текст фокусирует внимание и на индивиде так, что тот попадает под угрозу потери себя (своей собственности, своего места в семье или в обществе,

36 ПАСТЕРНАК Б. *Воздушные пути. Проза разных лет*. М., 1982. С. 252.



своих убеждений и тому подобное), что формирует перипетию художественного сообщения, которое подытоживается либо поражением, либо триумфом героя, испытывающего кризис.

Политический дискурс приемлет в себя собственное Другое в той мере, в какой теоретизирует о войнах и революциях. Ханна Арендт исключила их из сферы политического с тем аргументом, что они в качестве актов насилия отбрасывают человека в *status naturalis*³⁷. Но в них человек вовсе не прекращает быть политиком. Воюя и совершая социальные перевороты, он, конечно же, намеревается разрушить общество (чужое – в войнах, свое – в революциях), свергнуть его в коллапс, не просто в кризис, тем самым обращая конструктивность политики в деструктивность. Поражения противника на поле боя и свержения старого режима добивается, однако, не тот, кто действует по природной нужде, а тот, кто надеется, что его страна выйдет победительницей из вооруженного конфликта или переживет радикальное социальное преобразование, тот, кто, короче говоря, позиционирует себя в обществе. Мы имеем дело в этих случаях с политикой, антитетичной самой себе, отменяющей себя ради своего же утверждения. Еще одним собственным Другим политики является хозяйствование, которое Аристотель вывел за ее черту, но которое позднее стало ее добычей в разного рода политэкономических учениях. Разъясняющий, что есть власть человека, политический дискурс продельвает в политэкономии сальто, демонстрируя господство над нами производства товаров и рынка («невидимой руки», по Адаму Смиту).

Об обратимости научной интенции, имеющей в виду безупречную объективность исследования, я уже, поторопившись, говорил, когда перечислил некоторые из лазеек, какими в науку проникает субъективность, выражающая себя прежде всего в облике гипотез и формальных теорий, всегда недостаточных из-за отсутствия в них самообоснования. Наука фальсифицируема не только в том смысле, какой вкладывал в это понятие Поппер (она не опровергаема в целом, ибо способна добираться до истины в последней инстанции: гравитационная постоянная и скорость света всегда будут равны себе), но преимущественно в том, что то и дело отрывается от своих принципов, жертвуя их в пользу человеческих стараний возвести свой искусственный универсум взамен естественного.

В религиозном дискурсе, если взять его ветхозаветное преломление, Бог предстает сразу и устрашающим людей (нуминозным, по Рудольфу Отто), и спасающим избранный им народ

37 ARENDT H. *On Revolution*. New York, 1966. P. 10 ff. Арендт толкует *status naturalis* по Гоббсу как «bellum omnium contra omnes». В виде восстановления естественного состояния революцию рассматривал и Питирим Сорокин, для которого она являла собой «биологизацию» поведения людей, вышедших из рамок своих социокультурных полей: СОРОКИН П.А. *The Sociology of Revolution* [1925]. New York, 1967.

от бедствий. Бог является Моисею незримым, Он присутствует-отсутствует, располагаясь за краем того горизонта, которым ограничен объем человеческого видения мира, и потому не допускает поклонения своим изображениям. Но в Новом Завете он изменяет свой потусторонний всему земному экстенционал, к которому присовокупляется посюсторонний комплемент в лице Сына Божьего. Соответственно этому вочеловечению Логоса модифицируется – в сравнении с Отцом – содержание, которым наделяется Сын. Христос – Спаситель, как и ветхозаветный Бог, но, в отличие от Него, Он не каратель, а жертва людских происков. Знаменательно, что если к Ною, Аврааму, Моисею Бог обращается с заветами, с требованиями беспрекословного послушания себе, то Христос рассказывает притчи, нуждающиеся в дешифровке, то есть предполагающие обоюдную активность отправителя и получателя сообщений, уступку адресантом своего авторского права адресату. Преданному на закание Богочеловеку надлежит, однако, преобразовать свою содержательную характеристику в будущем, когда Он станет судьей на Страшном суде, милуя праведников и наказывая вечной мукой грешников. Христос совпадает в нуминозности с Отцом. Религиозная мысль замыкает превращения своего интенционала возвратом к отправному в нем сочетании полярностей, предохраняя себя в этом круговом движении от развития в не предсказанном ею с самого начала направлении. Только что приведенные примеры из области религии делают ясным отношение, в котором находятся экстенционалы и интенционалы дискурсивных традиций. Объем дискурсивного смысла контрарен его содержанию. Экстенционально Другое (Сын человеческий) дополняет данное (Бог) извне, интенционально инаковость имманентна данному (Христос внутренне предрасположен к тому, чтобы выполнить волю Отца и принести себя в жертву, Он и есть инкарнация этой воли).

Как экстенционально, так и интенционально дискурсивные традиции распадаются на субдискурсивные. Главное условие для возникновения выдерживающих испытание историей подсистемных интенционалов – их амбивалентность или неопределенность. И неразрешимость двужначности, и возможность, не доведенная до вполне завершенной актуализации, запускают в ход все новые и новые попытки ответить на вызовы, которые бросают уму *coincidentia oppositorum* и знание, не избавившееся от лакун. Бессознательное, притянувшее к себе интерес многих поколений психологов, моделировалось Фрейдом скопированным из взаимоисключающих влечений, сопрягающих Эрос и Танатос. Точно так же амбивалентна оказавшаяся чрезвычайно продуктивной бахтинская идея карнавала, концептуализованного в работе «Творчество Франсуа Рабле и народная



культура Средневековья и Ренессанса» (1940, 1965) как снятие разницы между рождением и смертью (что подразумевает бесконечность, в которой на заре Возрождения усмотрел совмещение несовместимого Николай Кузанский в трактате «Об ученом незнании» (1440), задав головоломку всем последующим толкователям инфинитных множеств). В литературе, занятой двойным кодированием, жанрообразующей силой обладают творческие инициативы, выносящие эту ее амбивалентность на поверхность текстов, эксплицирующие литературность. Толчок выдвигению на авансцену литературы романа дали его образчики, неразложимо смешавшие комическое с героическим («Гаргантюа и Пантагрюэль» Рабле и «Дон Кихот» Сервантеса). Оба эти текста – своего рода мифы «горячей» истории, в которых, по контрасту с архаическими мифами, сливаются воедино фигуры демиурга и его подражателя, поднимаемого на смех. Неопределенностью отмечены, как говорилось, все формальные теории, но она же характеризует и первоначальное состояние той физической теории, в которой Ньютон изложил законы всемирного тяготения, не задумываясь над тем, как оно распространяется в космическом пространстве при дальнодействии. В случае неопределенности то, что оппозитивно наличному содержанию сказанного, потенциально.

Потенция идей, традируемых дискурсивным путем, в том, что проведенная ими квалификация реальности допускает инверсию, что они фальсифицируемы. Не будь любая интеллектуальная традиция фальсифицируемой, она не была бы в состоянии пережить отрицания, которым наступающие эпохи подвергают предшествующие.

Обязательная включенность собственного Другого в идейное содержание дискурсов объясняет, почему их историческому бытованию сопутствует явление контрдискурсов. Высказывания, составляющие отрицательную параллель к основным дискурсивным формациям, присваивают себе право быть их иносмыслом. Философия находит свое негативное отражение в античном кинизме и скептицизме Нового времени (Дэвид Юм превратил сомнение из картезианского инструмента, каким оперирует, добираясь до истины, ум, в орудие, сокрушающее всякое умозрение, коль скоро оно противоположно опыту, на который только и можно положиться). Литература подвергает себя ничем не восполняемой деструкции в долгой череде текстов, на-

чина по меньшей мере с «Жизни и мнений Тристрама Шенди» Лоренса Стерна и вплоть до романа Владимира Сорокина «Роман». Теневой двойник политического дискурса, речи о правлении – анархистское учение, которое оспаривает идею любой власти (кроме самовластия индивида или группы). Успехи сциентистского образа мыслей исстари сопровождаются развитием наследующей архаической магии псевдо- и паранауки, которую хотелось легитимировать Файерабенду, заявившему, что у нас нет критериев, позволяющих распознать, какие из исследовательских приемов научны, а какие – нет³⁸. Разные контрдискурсы солидаризуются друг с другом в их общем отклонении от мейнстрима: Михаил Бакунин обвинял в «Государственности и анархии» науку в «деспотизме», а ученых – в склонности «ко всякому умственному и нравственному разврату»³⁹. И последнее в этом ряду: в соперничество с религиозным дискурсом вступает гетеродоксия, которая сдвигает позицию верующего из здешней реальности в потустороннюю, откуда он различает несовершенство всего дольного мира, ожидая его пересоздания в гностицизме или выказывая в позднейших ересях недовольство церковью, соединяющей землю с небом⁴⁰.

Хотя дискурсы – достояние всего человечества, они впитывают в себя местное своеобразие, конкретизируют содержание своего смысла в подсистемах, не только переступающих границы отдельных обществ, но и задерживающихся внутри этих рубежей. Национальные социокультуры каждая на свой лад регулируют имеющееся в их распоряжении дискурсивное хозяйство. Вырабатываемые этническим коллективом идеи в свою очередь налагают отпечаток на его историческое бытование, на его *modus vivendi*. Так складываются национальные социокультурные традиции. Они отличаются друг от друга не экстенционально (поскольку по объему они в своем происхождении одинаково локальны), а интенционально – качеством той инаковости, которой они пополняют непрременную самоинаковость, присущую содержанию универсально значимых в человеческом обиходе дискурсов. Не подлежит сомнению то, констатированное среди прочих Алейдой Ассманн, обстоятельство, что в основе ареальных традиций лежит травма, причиненная национальному самосознанию неблагоприятным для него оборотом событий. Будучи механизмом, компенсирующим исчезновение реальности, память с повышенным тщанием охраняет от забвения пропажу идентичности своего субъекта,

38 FEYERABEND P. *Die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, ist weder interessant, noch gehaltvoll* // FEYERABEND P., THOMAS C. (Hrsg.). *Op. cit.* S. 125–128.

39 ВАКУНИН М. *Государственность и анархия. Étatisme et anarchie* [1873]. Leiden, 1967. P. 112.

40 Ср.: HANSEN-LÖVE A.A. *Allgemeine Häretik, russische Sekten und ihre Literarisierung in der Moderne* // Wiener Slawistischer Almanach. 1996. Bd. 41. S. 194–195.



как единичного, так и группового. Было бы ошибкой, однако, думать, что функционирование национальных традиций исчерпывается лишь фиксацией поражений и неудач, пережитых обществом. Травма подвергает внешнему насилию нашу самовластную интеллектуальную деятельность, которая вынуждается искать способ, каким она может восстановить свою потерянную суверенность. Содержание национальных традиций совокупляет воспоминание об ущербе, нанесенном когда-то коллективу, с напоминанием о том, как это негативное состояние было преодолено. Традиции, порожденные травмами, обращены к настоящему с требованием, чтобы оно в превентивном порядке повторяло ту стратегию, посредством которой было нейтрализовано неблагоприятие, пусть и варьируя ее применительно ко вновь возникающим историческим ситуациям. Травма поддается превозмоганию только в зеркальном ответе насилием на учиненное ею насилие. Память о кризисе коллективной идентичности, входящая в интенционал национальных традиций, всегда сочленена в них с собственным Другим травмы, попирающим ее и принудительным, как и она. Я подробно разбирал такого рода генезис традирования в ряде работ о русской социокультуре⁴¹. Один из примеров озеркаливания травмы, которые я приводил, – русский колонизаторский экспансионизм, перевернувший унижительную для Москвы выплату даней татарам и сформировавший империю за счет покорения территорий, непосредственно примыкающих к метрополии так же, как прежде она в зависимом статусе граничила с Ордой. Знаменательно, что зарождению и росту имперских амбиций Московского царства предшествовало идейное программирование его колонизаторского будущего. Дискурс берет на себя инициативу по переделке внеположной ему действительности. Во время «стояния на Угре», ознаменовавшего конец русско-татарскому симбиозу, ростовский архиепископ Вассиан Рыло писал в Послании, адресованном Ивану III (1480): «Аще [...] помилует ны милосердый господь, и не токмо свободит и избавит [...] от [...] поганого Измаилова сына Ахмета, но нам и их поработит»⁴². Разумеется, путь от пассивного приспособления к стрессовой ситуации, к активному подавлению травмы проходит не только русский этнос. Так, травматичное несовпадение государственных границ с национальными, которое Хельмут Плеснер обсуждал в этносоциологическом трактате «Запоздалая нация»⁴³,

41 См., например: Смирнов И. П. *Русь святая* // Неприкосновенный запас. 2020. № 5(133). С. 143–163; ср. еще: Он же. *О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории* // Wiener Slawistischer Almanach. 1991. Bd. 28. S. 169–192.

42 *Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века* / Под ред. Л. А. Дмитриева, Д. С. Лихачева. М., 1982. С. 532.

43 PLESSNER H. *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes* [1935/1959] // IDEM. *Gesammelte Schriften*, VI. Frankfurt am Main, 1982. S. 46 ff.

антисимметрично отозвалось в постоянно возобновляемом в немецкой политике собирании земель, заселенных соплеменниками, будь то планы, с неумолимой последовательностью реализованные Бисмарком, присоединение Судетской области к «рейху» в 1938 году или объединение западной и восточной частей Германии во времена правления Гельмута Коля.

Пора перейти к вопросу о том, как работает механизм адаптации дискурсов к эпохальным историческим трансформациям. В интенционалах дискурсов противоположности субстанциальны и синхронизированы. В общедуховном поступательном движении социокультуры антиподы имеют формально-логическую природу и разведены в разные диахронические стороны, так что один из них оттесняется в прошлое, а другой воцаряется в настоящем. Логоистория наращивает новое, отрицая на каждом следующем этапе свое смысловое содержание, установившееся на предыдущем. Самосознающий субъект оставляет себя, помысленного как объект, в невозвратном времени, чтобы осуществить акт авторефлексии заново. Изменяется при этом операция, производимая умом. Социокультурное прошлое есть актуальность, переведенная в абсолютную потенциальность. Экстенционально история циклически перераспределяет когнитивный статус мыслимого и наблюдаемого миров, делая один из них познавательным зависимым от его антитезы. Содержательно история отрицает то конкретное отношение между ними, которое позволяло конституировать их как функцию и аргумент, выводя отсюда иное отношение, в которое отныне входят *mundus sensibilis* и *mundus intelligibilis*, но не ставя под сомнение, что один из них будет задавать значение другому. Они должны быть субординативными, какое бы отношение ни было между ними протянуто, ибо в противном случае познание, не обладающее никакой причинно-следственной характеристикой, оказалось бы чистейшим безосновательным производом. Смена отношения необратима, пускается в рост, потому что отрицание, чтобы быть постоянно релевантным, не вправе отрицать себя. Иначе говоря, в истории *negatio negationis* дает конструктивный, а не опустошительный эффект. Возьмем за исходный пункт разбора отношение транзитивности: если xRy и yRz , то xRz . Подвергнутое отрицанию, это отношение будет означать, что нет такого посредника y , который мог бы связать x и z : как возникает связь этих величин, нельзя сказать с определенностью, как нельзя и сказать, что она вовсе отсутствует – ведь должны же реалии, попадающие в наш интеллектуальный кругозор, иметь хоть какой-то порядок. На следующем витке отрицания оно падет как на транзитивность, так и на интранзитивность, но из этой двойной негации допустимо сделать заключение о том, что x и z сопряжены принудительно, находясь



в непосредственном контакте друг с другом, будучи смежными. Место необъяснимо когерентного мира займет континуум соприкасающихся вещей. В иных терминах: от мышления по аналогии можно прийти путем двойного отрицания (то есть при помощи гегелевского «снятия» противоположения) к метонимическому мышлению. История Духа, цикличная по объему, линейна, таким образом, по содержанию. Она циклолинейна.

В общедуховном поступательном движении социокультуры антиподы имеют формально-логическую природу и разведены в разные диахронические стороны, так что один из них оттесняется в прошлое, а другой воцаряется в настоящем.

Я вполне отдаю себе отчет в том, что приведенные соображения о логике эпохальной истории слишком сжато сформулированы и слишком абстрактны, чтобы быть без труда воспринятыми. Но здесь не место детальнее вдаваться в эту сложнейшую материю, бывшую предметом исследования в других моих работах, к которым я и отсылаю читателя⁴⁴. Важным для меня было лишь в самых грубых чертах набросать схему, которая дала бы возможность понять, как традиции усваивают себе скачкообразное фазовое развертывание истории, не теряя своей действительности на разных ее отрезках. Пластичность обеспечивают традированию негативные слагаемые дискурсивных интенционалов. Под влиянием отрицаний, двигательной силы истории, эти компоненты смыслового содержания, которым располагают дискурсивные образования, претерпевают изменения, не теряя, однако, своей сущности быть тем собственным Другим, какое в обязательном порядке присутствует в идейном составе традиций. Дискурсы инертны в центрированности на субъекте и непостоянны, пластичны в том, как они трактуют его самоинаковость.

Задача биологического наследования – выживание особи в потомстве. Это смещение настоящего в перманентно значимое будущее гасит время. Если оно и ощущимо здесь и сейчас в форме заботы о потомстве, то лишь постольку, поскольку уже чреват завтрашним днем. В известном смысле биологического времени нет. Точнее, оно есть в качестве преодоленного. Во всей своей неумолимости время творится в мире идей. Заложенность в их содержание негативного потенциала делает их экстенциональную претензию на то, чтобы утвердиться раз и

⁴⁴ Смирнов И.П. *Художественный смысл и эволюция поэтических систем*. М., 1977; Он же. *Мегаистория. К исторической типологии культуры*. М., 2000; Он же. *Превращения смысла*. М., 2015. С. 182–235.

навсегда, несостоятельной, предоставляет свободу будущему, в котором нет нас – тех, кто мог бы распоряжаться временем. Как экстенциональное явление традиции расширяют опробованные ими области помысленного, дабы таким образом обеспечить себе самосохранение в неустойчивом историческом контексте. В плане объема традиции наращивают память, в которой новое будет сосуществовать со старым в порядке его по возможности максимального дополнения. Интенционально традиции пускаются в саморастрату, неэкономно расходуют наличный в них энергетический ресурс, отвергая одно в себе ради другого, замещая старое новым, а не расширяя свой кругозор.

Примем, что транзитивность, интранзитивность и континуальность по смежности реалий отличают, соответственно, ментальности, формировавшиеся во второй половине XIX века, на пороге XX столетия (*Fin de Siècle*) и в 1910–1950-х. Господствовавшее в первый из названных периодов аналоговое мышление резонировало в философии Ницше в образе сверхчеловека, призванного заместить собою человека, отдавшего во власть Богу. Между увечно-неполноценным христианином и грядущим трансгуманным существом есть промежуточное звено – заявляющий свою волю ренессансный индивид, которого Ницше толкует по Якобу Буркхардту. *Novus* следующей эпохи, спланированный в учении Анри Бергсона об интуиции, – это носитель не волевого, как у Ницше, а гносеологического начала, преодолевающий раздельность рациональных познавательных актов так, что связывает все со всем, не признавая никакого отсутствия, пустот, ничто, хотя бы и было неясным, по какому принципу все мировые явления оказываются соотносимыми. Во времена авангардистско-тоталитарной социокультуры хайдеггеровское бытие-к-смерти поместило собственное Другое человека на границе его бытия – там, где *Dasein*, сфера субъекта, и *Sein*, великая объектность, смежаются так, что всякое существование поглощается помимо нас сущим. Можно сказать и так: смерть в качестве нашего иного метонимична, она ведь есть *totum pro parte* применительно к каждому из живущих.

Сходные преобразовательные процессы прослеживаются и в политическом дискурсе, который послужит контрольным рядом к примерам, вырванным из истории философии. Собственное Другое политических решений, революция, проходит у Маркса перед тем, как достигнуть своей цели в возведении бесклассового общества (его аналогичность «первобытному» социуму эксплицировали Фридрих Энгельс и Фердинанд Тённис), промежуточный этап, состоящий в установлении диктатуры пролетариата. Начало прошлого века ознаменовалось появлением трактата «Размышления о насилии» (1906), где



Жорж Сорель (высоко ценивший философию Бергсона) отождествил генеральную стачку с мифом, императивным для всех членов общества, в котором он циркулирует. Сореля занимал вопрос не о том, что рассказывается в мифе, а о том, как он властно объединяет людей в их жажде узреть начало всего что ни есть. Всеобщее имеет место для Сореля там, где у всего отыскивается начало, где бытие связывается воедино лишь своей абстрагированной от какой бы то ни было конкретности разностью с небытием. Авангардистское сознание придаст в чаяниях Льва Троцкого революции свойство перманентности, концептуализует ее перекидывающейся из страны в страну, из одного очага в соседний.

Остановим на этом разговор о традициях, угрожающий протянуться в плохо обозримую даль, куда в каждый момент своих превращений устремляются и сами традиции, изначально чреватые будущим. Возвращаясь к вступлению в затянувшееся рассуждение, стоит заметить, что надежда увековечить себя в долгосрочном проекте свойственна не только нашей эпохе – она вынашивалась и прежде, маркируя собой концовки исторических этапов, закаты диахронических систем. Таков был, к примеру, исход XVIII века, ознаменовавшийся выработкой теории прогресса, который ее создатель Николя де Кондорсе мыслил как не более чем продолжение и усовершенствование того, что уже было достигнуто его временем, установившим правление разума. В «Ответе на вопрос: Что такое Просвещение?» (1784) Иммануил Кант заявлял, что отдельный человек может отсрочить переход своего разума в стадию зрелости, но что все человечество непременно пойдет по пути, который проложило Просвещение, совершившее это восхождение. Расчетам на то, что специфически эпохальная тенденция способна переродиться в надвременную, простирающуюся поверх исторических сломов, не дано состояться, коль скоро свое содержание диахронические системы обретают из отрицания предшествующих им смысловых комплексов. Прогрессируют традиции, которые раздвигают границы своей памяти за счет накопления в ней эпохально обусловленных интенциональных преобразований и которые открыты для восприятия того нового, что возникает по ходу истории социокультуры.