

РОССИЯ КАК ПОДСОЗНАНИЕ ЗАПАДА.

Давно уже была замечено, что фрейдовская теория подсознательного не привилась в России и что обстоятельство это ни в коем случае не может рассматриваться как случайное: напротив, оно, может быть, более, чем что-либо другое, проливает свет на внутреннее устройство русской культуры.¹ На Западе психоанализ в известном смысле можно считать самой распространенной идеологией. Если пациент по имени Россия не согласился на психоанализ, то это означает, что анализ его обещает быть особенно интересным: ведь в известном смысле единственным объектом психоанализа является именно отказ быть проанализированным, отказ признать свою детерминированность подсознательным.

Оригинальность "русской" позиции, о которую разбиваются традиционные психоаналитические стратегии, состоит, впрочем, в том, что Россия вовсе не настаивает на своей "сознательности". Русская культурная традиция, напротив, понимает саму Россию как подсознание: у России не может быть подсознания, потому что она сама есть подсознание. Разумеется, это самоосознание в качестве подсознания осуществляется в русской культуре в других терминах, нежели фрейдовские, и этой терминологической дифференцией никак не следует пренебрегать. Но здесь мне хочется в первую очередь продемонстрировать существенное сходство "западного" дискурса о подсознательном, или бессознательном, и русского философского дискурса о России, заранее смирившись с могущими последовать неизбежно справедливыми указаниями на фрагментарность и односторонность.

Россию как философскую тему открыл, как известно, Чаадаев. Его суждение о состоянии русской культуры было воспринято в то время (по меньшей мере на поверхностном уровне), да и воспринимается обычно сейчас как политическая критика. Однако критика эта слишком радикальна, чтобы быть политической и одним своим радикализмом уже переводит дискурс на другой уровень. Так, Чаадаев пишет, что "мы", т.е. русские, "не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого рода"², "стоим как бы вне времени", "не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку" (т.е. стоим также и вне пространства), что у "нас" нет также "ни пленительных воспоминаний, ни грациозных образов в памяти" (т.е. памяти нет, она вытеснена, "стерта"), что "мы" живем в период, подобный тем, которые "предшествовали современному со-

стоянию нашей планеты", и далее: у "нас" нет "ничего индивидуально-го, на что могла бы опереться наша мысль", у "нас" нет традиций, морали, культуры, долга, справедливости и т. д. Цитаты можно было бы продолжить, но наиболее существенное в них уже ясно: собранные вместе, они представляют собой классическое описание подсознательного, как оно давалось в западной традиции от Шопенгауэра через Гартмана и Ницше до Фрейда.

В России, как она описывается Чаадаевым, обнаруживается характерная двойственность: с одной стороны, она есть страна среди других стран с определенной территорией, историей, населяющим ее народом и т. д. С другой стороны, Россия пребывает вне пространства и времени, вне памяти, вне права, рационального анализа и т. д. Россия "как бы не входит в состав человечества, а существует лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок", т.е. материальное, внешнее существование России есть лишь симптом, лишь шифр, который должен быть истолкован, психоанализирован. Или иначе говоря: Россия выступает либо как объект исследования, либо как ускользающая от всякого исследования потусторонность. Или еще иначе: Россия есть область дифференции, область амбивалентности, обнаруживающейся и скрывающейся объектности, область "следа от исчезновения следа", говоря словами Деррида (т.е. область исчезновения "пленительных воспоминаний" и "мощных поучений"). Но Россия не есть область субъектного, не есть субъект, сознание. Пространство России есть пространство утраты пространства, утраты пространственной определенности, индивидуальности. Время России есть время утраты времени, утраты истории, памяти, "сознательности". Россия живет в постистории (потому она и может, как рекомендует Чаадаев в "Апологии", взять все лучшее у других народов, все, созданное ими в истории, - тема, ведущая и к Ленину, и к Сталину, и к "перестройке"), но она живет и в пре-истории, до сотворения мира. Россия ничего не "создает", поскольку креативность возможна только в пространстве-времени индивидуального или коллективного *сознательного* опыта, но все создания других народов распадаются в ней, утрачивая свою определенность и начинают вступать в произвольные сочетания: Россия как сон, как пространство и время сновидения, но и как область лакановского психоанализа, основанного на свободном комбинировании означающих, как практика сюрреалистического "автоматического письма" и т. д.

В отношении такой России, открывающейся как бессознательное, сам Чаадаев выступает как носитель европейского сознания. Иначе говоря: иное для России есть не подсознание, а сознание. Поэтому в своем "Философическом письме", направленном женщине и потому призван-

ном в первую очередь соблазнить, Чаадаев апеллирует не к скрытому эротическому, а к "сознанию", порядку, организованности и т. д. Русский интеллигент соблазняет женщину прежде всего своей "сознательностью" и предлагает ей принести не телесный, а духовный плод. Женщина выступает для русского мыслителя лишь обманчивой символизацией России: она пробуждает и в то же время отвлекает на себя его эротическую энергию. Русский интеллигент, как "русский европеец", существенно андрогинен. Его "русскость" и есть его анима, его женственность. Поэтому у Чаадаева и возникает тема самоовладения, или самодисциплинирования, развивающаяся в диалоге с женщиной, но направленная в конечном счете на исключение женщины, на достижение внутренней самодостаточности, - фигура, затем постоянно воспроизводящаяся в русской литературе. В предельно обостренной форме тема эта возникает у Вл. Соловьева или у Федорова с его мечтой о самопорождении, окончательно "космически" устранивающей женщину и в то же время означающей окончательный триумф России над Западом: эрос, ориентированный на женщину, или, что то же самое, на воспроизведение через рождение кантовских "сознательных" условий пространства и времени, воспринимается как сугубо "западный", - он должен быть переориентирован на Россию и "народ", чтобы отменить пространство и время разделения, т. е. индивидуации, и реализовать пространство и время сновидения, как полиморфизм бесконечно длящихся и в то же время единовременных трансформаций.

"Русский интеллигент" оказывается, таким образом, расколотым на западное сознание и русское подсознание. К целостности он может поэтому прийти только через овладение всей своей страной, через политико-космический жест, в который инвестируется весь его эрос. Попытка отвлечь его "вопросом пола", противостоящим "женскому вопросу"³, может означать в этом контексте лишь радикальную экспансию Запада в сферу его не только сознания, но и подсознания, что, в случае успеха такой попытки, лишь окончательно закрепило бы его фундаментальную внутреннюю расколотость. Отторжение западного сексуально ориентированного дискурса о подсознательном в России есть поэтому не форма борьбы сознания с подсознанием, а борьба, так сказать, одного подсознания с другим. Именно поэтому, при всей радикальности такого отторжения, дискурс о России, ради которого это отторжение происходит, легко перекодируется в квази-эротический. Так, любопытно заметить, что интеграции интеллигента в "партийную организацию" Ленин противопоставляет западную проституцию⁴, а Малевич, хотя и утверждает, что на его черный квадрат не удастся поместить нежную улыбку Психеи или превратить его в подстилку для любовных

утех⁵, своими собственными интерпретациями черного квадрата заставляет думать, что здесь речь идет не только о пространстве утраты всякой предметной индивидуальности, т. е. о специфически "русском" пространстве, но также и о черноте некоей космической пра-вагины. Что же касается, например, эпохи русского символизма, то о ней известно, что она сделала профессию именно из такого рода перекодировок, - при том, что "Запад" характерным образом объединялся в эту эпоху с "Востоком" по признаку отказа от примата подсознания в пользу сознания (который приписывался равно западной философии и буддизму), и Россия вновь оказывалась, таким образом, вытесненной в заисторические пространство и время.

Эта конфигурация соперничающих подсознаний, впрочем, куда менее экзотична, чем это может показаться. Философические письма Чаадаева являются очевидным образом реакцией на историософию немецкого идеализма, согласно которой мировой дух проходит на пути к своему самосознанию различные последовательные этапы, каждый из которых связывается с определенным периодом культурного и, в особенности, философского развития различных народов, благодаря этой идеальной связи и составляющих единое "человечество". Для русского народа в этой шеллингианско-гегельянской эпохее места не нашлось. Причем отсутствие исторического места является здесь окончательным вердиктом, ибо мировой дух уже пришел в немецком идеализме к своему самосознанию; время потеряно непоправимо, пространство отсутствия незаполнимо, экстерриториальность и экстемпоральность России означают ее трансцендентное, эсхатологическое поражение и проклятие. Чаадаев отнесся со всей философской серьезностью к этому открытию России как абсолютно иного, абсолютно внешнего мышлению, как пространства бессознательного.

Однако это открытие иного, нежели разум в его завершении, в его самосознании, означало при ближайшем рассмотрении не столько приговор России, сколько обнаружение ограниченности самого разума: если разум имеет нечто внешнее себе, то это свидетельствует не только о несостоятельности его претензий, но и о его зависимости от занимаемого им специфического места. Так, указывая, что действиями разума руководит "внутренняя сила" и что эта "движущая и оживляющая сила происходит не от мысли", Киреевский утверждает: "Эта внутренняя природа разума обыкновенно ускользает от Западных мыслителей".⁶ Здесь нередуцируемая гетерогенность философского мышления и России переосмысливается как нередуцируемая гетерогенность *внутри* самого философского мышления: *внутреннее* развитие философского мышления управляется *извне* - силой, которая "ускользает" от мыслителя. То,

что "внутри внутреннего", оказывается внешним, объектным: специфическая конфигурация "европейской образованности" диктует ей ее мышление. Эта конфигурация может быть, однако, описана только извне, т.е. из России. Преимущество "русской образованности" состоит в том, что она является той же, что и западная, т.е. христианской, но в то же время и иной, т.е. "восточной". Благодаря этому ей открывается принципиально недоступное западному разуму пространство "за философией", диалектически не редуцируемое, немонологичное, гетерогенное, подсознательное. В этом - сердцевина славянофильского аргумента, который фактически перенимает и Чаадаев в "Апологии": преимущество России не в специфичности ее культуры, а именно в отсутствии такой специфичности, или "односторонности". Из России становится видна скрытая механика разума, а, следовательно, открывается возможность и управления разумом. "Всемирная отзывчивость русской души" и означает такую недетерминированность собственного сознания, позволяющую понять и осуществить детерминацию чужих сознаний: только тот, кто не имеет своей души, способен действительно стать инженером других человеческих душ.

Совершившееся здесь открытие "внешнего" и гетерогенного сознания как внутренне детерминирующего сознание, как подсознательного не является, однако, вполне оригинальным, но лежит в русле всего пост-гегельянского философского мышления вплоть до настоящего времени. Среди первых манифестаций подсознательного можно указать на "волю" Шопенгауэра, на экзистенцию Киркегора (здесь ставится вопрос о судьбе индивидуума, оказавшегося за рамками гегелевской системы), на позднюю философию Шеллинга, прямо повлиявшую на русское славянофильство, и на марксизм, где роль России сыграл рабочий класс (рабочий также не получил места в гегелевской системе, почему она и объявляется "буржуазной" на том же основании, на котором для славянофилов она была "западной", и т. д.). Психоанализ Фрейда является лишь одной из манифестаций этого типа постгегельянского мышления, существенно зависящей от уже сложившейся ее традиции у Шопенгауэра и Ницше. Следующими этапами выступают структурализм, расовая теория, хайдеггерианизм, деконструктивизм и т. д.

Специфической чертой русского открытия подсознания является, в первую очередь, то обстоятельство, что здесь как шифр подсознания, как место дифференции возникает страна, география, пространственно-временная конфигурация, "хронотоп". Ее коррелятом на психическом уровне выступает, как известно, знаменитая "соборность". Соборность есть русское имя для либидо, эроса, языка, воли к власти, эпистемы, классового сознания, архетипа, дифференции, симулякра и т. д. Собор-

ность есть та внутренняя сила, которая сообщает очевидностям разума их очевидность, логическому выводу - его убедительность, эмпирическим данным - их эмпиричность, доводам сердца - их сердечность и т. д. Соборность показывает нашему сознанию вещи такими, каковы они есть, будучи сама скрытой. Если соборность искажается, то и вещи искажаются. Но разум не способен заметить их искажения, поскольку он видит их такими, какими они ему предстанут: он не способен сам по себе поставить вопрос о силе, которая являет ему вещи такими, какими они ему являются, т.е. он не способен поставить вопрос о соборности.

Соборность маркирует место каждого в отношении других: она есть, как уже сказано, прежде всего пространственно-временная категория. Тот, кто стоит в отношении других "правильнее всего", тот и видит вещи "лучше всего": тот, кто "не знает своего места", не видит и вещей, как они есть. Понятие соборности, разумеется, церковно-исторического происхождения и свидетельствует о специфической конфигурации русского мышления о подсознании: раскол личности на сознательную и подсознательную сферы был концептуализирован ранними славянофилами в терминах "нераздельности и неслиянности" человеческой и Божественной природ Христа, которым соответствует двойная природа христианина как участника мирской и церковной жизни, а также в терминах общения трех ипостасей Св. Троицы. Соборность и есть эта церковная компонента сознания (определяемая таинством причастия), которая в качестве бессознательного, или подсознательного, определяет "мирскую" установку разума. В известном смысле соборность у славянофилов получает приоритет над содержанием, т.е. догматикой, веры, т. к. выработка этой догматики была делом соборов, на которых соборность и выявила себя в качестве до-рациональной ориентации разума на истину. Несмотря на кажущуюся отсылку к церковной традиции соборность остается в ней без определенного места - и это не случайно, ибо ее функция как раз и состоит в том, чтобы "давать место". Соборность отождествляется то с Христом, то с Богородицей, то с "Матерью-Сирой Землей", то со Св. Духом, то с мистической "внутренней церковью", а у Соловьева выступает, например, как новая мифологема, как София, которая, однако, вновь вступает в игру отождествлений, но изначальная дифференция при всех этих отождествлениях тем не менее сохраняется: соборность есть преодоление раскола между Западом и Востоком, между верой и атеизмом, между рускостью и европейскостью, между сознанием и подсознательным, и потому ее место - за пределом любого пространства, включая и пространство теологической мысли. Или иначе: ее место - там же, где и место России, т.е. по ту сторону эсхатологии.

Доминирующее положение, которое занимает в русской мысли тема России, так что "русская философия" выступает обычно синонимом "философствования о России", не должна, таким образом, вводить в заблуждение относительно принадлежности этого русско-философского дискурса к "магистральной линии" европейского философствования в постгегельянский, т.е. постметафизический, постисторический, пострационалистический и постпросвещенческий период. Западники с их философской критикой России исторически отставали на фазу от славянофильской "русской" критики философии, являвшейся вариантом общеевропейского критицизма. Специфически русской в этой ситуации была лишь внутренняя расколотость самого философствующего на, так сказать, этническом уровне. Если европейская философия уже начиная с Просвещения ставит вопрос о "другом" и подвергает критике "европоцентризм" западной культуры, то этот критический ход, ориентированный на "иное", на "иную культуру", служит объективно универсализации самой европейской культуры, или, иначе говоря, европейскому империализму. В этих условиях единственным поистине нередуцируемым "иным", поскольку оно внутренне раскалывает самого философствующего и не поддается империалистической экспансии, оказывается сексуальное иное, либидо, эротическая воля к власти, дискурс о которых и становится поэтому на Западе доминирующим.

Русский интеллигент, напротив, сам расколот на "европейское сознание" и его "русское иное" - на первое время ему этого хватает и без всякого либидо. Если Руссо предавался мечтам об индейцах, германская философия - об индийцах, Гоген - о полинезийцах, Пикассо - об африканцах и т. д., то русский интеллигент оказался кентавром из Руссо и индейца, Шопенгауэра и индийца, Пикассо и африканца (действительная ситуация русского авангарда с его интересом к иконе, вывескам, лубку и т. д.). В своем собственном "ином" русский узнавал мечту европейской философии, в себе самом - реализацию ее идеала. Из критического принципа: "подсознание определяет сознание" (или "бытие определяет сознание", "классовый инстинкт определяет сознание", "расовый инстинкт определяет сознание" и т. д.), который русский интеллигент разделял со всей европейской мыслью модернистской эпохи, он, естественно, поэтому делал вывод: "Россия (как подсознание) определяет Европу (как сознание)", или точнее: "Россия *должна* определять Запад". Для Фрейда в результате психоаналитической терапии "я" должно стать на место "оно", т.е. подсознания. Для Маркса победа пролетариата означает также победу "поставленного на ноги" немецкого идеализма, ставшего "классовым *сознанием*" и сменяющим "бессознатель-

ное" буржуазного "товарного фетишизма". Если постмодернистская, постструктуралистская мысль сегодня видит здесь комбинацию "фалло-кратии" и империализма и говорит о "нередуцируемой гетерогенности иного", не поддающегося ни сексуальному, ни революционному "овладению", то иное это становится здесь "абсолютно иным", оказывается в недостижимом удалении: предмет скрывается за предметностью, бытие ускользает и становится принципиально недо- (или непо-) стижимым. Именно из-за этой абсолютной удаленности предмет, бытие, женщина и т. д. наделяются в то же время абсолютной властью над "я", деконструируют "я", становятся для него "абсолютно близкими", интимно его определяющими.

Россия, напротив, с самого начала выступала в русской мысли как торжествующее, определяющее начало: как предмет, бытие, женщина и т. д., овладевающие европейским надменным "я". Проблема здесь, однако, в том, что соответствующее видение России возможно только в перспективе европейской мысли: победа "иного", т.е. России, над Западом возможна только как эффект внутренней победы русской интеллигенции, т.е. западного принципа, западной "сознательности", в самой России. Россия ответила на западный экспансионизм стратегией самооккупации, самоколонизации, самоевропеизации. В ситуации постмодернистской парадигмы эта стратегия уже обречена на неудачу: русская интеллигенция оказывается затерянной в "ином", т.е. в России, без шанса на овладение ею. Современное смятение умов в русской интеллигенции происходит оттого, что Запад уже потерпел поражение, что метафизика уже деконструирована, сознание уже растворилось в бессознательном - и Запад при этом *опять* обошелся без России. В известном смысле сейчас повторяется изначальная конфигурация, выявленная в свое время Чаадаевым: Россия не получила своей доли в западной постистории так же, как она не получила ее в западной истории. Возможно, здесь вновь обрисовываются границы постмодернистского мышления, как прежде выявились границы исторического мышления: если прежде универсализм исторического духа оказался поставлен под сомнение, поскольку он не охватил собой Россию, то сейчас на том же основании можно подвергнуть сомнению универсализм постмодерного бесконечного и неудовлетворенного желания, универсализм эроса, поскольку конституирующая его дифференция, делающая невозможными обладание и наслаждение, находит себе предел в русской индифферентности, просто лишающей и то, и другое смысла.

Во всяком случае "кризис эроса" или "кризис подсознания", происходящий сейчас в западной мысли в форме "параноидального" возрастания их значения, прямо затрагивает и "русскую идею". Ее принадлеж-

пость к сфере подсознательного влечения (при посмодернистском чтении: влечения, утрачивающего свой объект) выявилась для самой русской философии по меньшей мере в работе Вл. Соловьева "Кризис западной философии" (1874 г.). Эта работа начинается со второй этап развития русской идеи, на котором она вступает в игру отождествлений и различений с другими европейскими дискурсами о бессознательном. Основным пафос этого сочинения Соловьева состоит в поиске синтеза между "соборностью" славянофилов и "философией бессознательного" Эд. фон Гартмана, ученика Шопенгауэра. Бессознательное Шопенгауэра и Гартмана оказывается для Соловьева "частичным" или "односторонним" прочтением соборности⁷, или, в дальнейшем, Софии. Из принципа негации как "духовного", так и материального мира бессознательное превращается в носителя утопического, эсхатологического эроса: оно, говоря современным языком, "территориализуется" в пространстве мифа о России. Характерно, что "телесный" эрос понимается Соловьевым не как "произведение третьего", а как произведение идеального тела партнера (тела, которое "действительно можно было бы любить"), т.е. принцип рождения сменяется принципом продуцирования, теургией. Или, выражаясь современным скептическим языком: реальность сменяется здесь симулякр. Россия, переживая свое пространство как "пустое", как пространство чистого бессознательного, провозглашает здесь своей целью эманировать в это пространство целиком искусственный мир, "догнав и перегнав" западный технический прогресс. Это технизированное бессознательное и его манифестации становятся затем в центр теории и практики русского авангарда, который устами Малевича прямо заявляет о себе, как об "управлении бессознательным"⁸ (у Соловьева: "управление воплощениями религиозной идеи").

Соловьев задает основную модель для рецепции западных теорий бессознательного в России: если для Запада они представляют угрозу, то для России, напротив, - обещание победы над западным сознанием. Если на Западе они антирелигиозны, то в России они посредством славянофильской соборности объявляются ступенью к православию. Короче, они меняют знак и направленность при пересечении русской духовно-государственной границы. Сходную переинтерпретацию Шопенгауэра можно найти у Толстого ("воля" Шопенгауэра переинтерпретируется "положительно" как "бессознательная" жизнь русского крестьянства, лишенная "принципа индивидуации" с его негативными последствиями), у Федорова (остановка жизни переинтерпретируется "положительно" как переориентация воли от жизни к воскрешению) и

т. д. Но, разумеется, наиболее плодотворной была в этом контексте рецепция Ницше.

Ницшеанское "дионисийское начало" было понято символистами как свидетельство признания Западом принципа соборности, как обещание конечной победы, в которой уже начали сомневаться. Что же касается до "сверхчеловека" Ницше, то он уже Соловьевым был понят как ступень к Богочеловеку Христу⁹. Здесь нет возможности вникать в хорошо известный, хотя едва ли вполне понятый - и вполне доступный пониманию - карнавал масок, инсценированный символистами: с Россией, Прекрасной Дамой, Софией, их демоническими, или "западными", двойниками и т. д. Достаточно сказать, что вся эта игра была весьма эротизирована и приход Фрейда вполне подготовлен. Он и был ассимилирован Бахтиным по той же русской модели: фрейдовское сознание было обвинено Бахтиным в том, что оно слишком сознание, что оно слишком односторонне, полемично, отрицательно и т. д.¹⁰ В то же время в рамках его собственной теории карнавала оно было переинтерпретировано "положительно" как "народное" (т.е. русское) "в больших пространстве-времени", "неофициальное" и т. д. Эротическое вытеснение совпадает здесь с политическим и, более глубоко, с пространственно-временной "внезаходимостью" самой России, инсценирующей карнавал европейской культуры. Полиморфизм самой бахтинской теории, лежащий глубже описываемого ею романного полифонизма, имеет свой источник в открывшейся Бахтину - под влиянием уже накопленного русской философией опыта - фигуре неразличения соперничающих теорий подсознательного. Если на уровне "идеологии", или сознания, романские герои видят, по Бахтину, друг в друге "другого" и вступают друг с другом в диалоги, то в фигуре "автора" у Бахтина сливаются черты соборного Богочеловека, киркегоровского экзистенциального героя, фрейдовского психоаналитика, ницшеанского сверхчеловека, марксистского вождя-аналитика и манипулятора, авангардистского коллажиста и т. д.: диалога между ними (диалога между романами, а не внутри романа) нет и не может быть, поскольку все они являются манифестациями одного и того же принципа положительно понятого бессознательного. Или иначе: все они погружены в безличность советско-русского матерно-политического анекдота.

Но, разумеется, несмотря на все его значение в русской культуре, синтез эротического подсознательного и России как подсознательного не смог сыграть в русской истории такой роли как синтез русского мифа и марксизма. "Бытие определяет сознание" чрезвычайно близко "религиозному реализму" славянофильской традиции, противопоставленной западному идеализму. Если вначале Россия и пролетариат еще высту-

пали конкурентами, то уже в 30-х годах начинается подчинение исторического материализма диалектическому материализму, т.е. подчинение социальной истории - космическому процессу, как он понимался, если угодно, еще Соловьевым. В то же время официальная идеология ищет формулы, типа: "национальное по форме и социалистическое по содержанию" или "партийность и народность", имеющей целью сочетать в себе оба подсознания - полетарское и русское.

В настоящее время происходит кризис мышления о подсознании - в форме его радикализации. Современная французская мысль подытожила модернистскую традицию по меньшей мере в двух отношениях: (1) она нашла возможность говорить в сходных терминах обо всех прежде конкурировавших теориях подсознательного, что можно использовать также и в дискурсе о России, и (2) она научилась говорить о подсознательном как об абсолютно ином, непознаваемом и нередуцируемом, что, если говорить конкретно о фрейдизме, нашло выражение в критике его традиционной позитивистской стратегии у Лакана, Делеза и Деррида.

Вместе с тем это единство дискурса об ином наследует единству метафизического дискурса о Едином. Исключительную, провиденциальную роль России можно утверждать только в том случае, если Россия является *единственной* неметафизической областью в мире, а вся остальная история уже интегрирована в метафизику, что и утверждал Гегель: отсюда внутренняя зависимость "русской идеи" от той или иной формы гегельянства. Ту же внутреннюю зависимость от Гегеля обнаруживают марксизм, фрейдизм, экзистенциализм и т. д., поскольку каждый из них указывает на единственную не охваченную (и не охватываемую!) метафизикой зону. Естественно поэтому и соперничество между этими теориями, частью истории которого и является вытеснение фрейдизма в России. И тогда, когда между всеми этими дискурсами обнаруживается сходство, оно дает лишь повод к возникновению единого и единственного дискурса об Ином как опять-таки единственным ином "монологической" метафизики.

Но такая гипотеза о полном поглощении сознания "метафизикой" или "идеологией" кажется все же поспешной. Индивидуальному сознанию представляется все же не сплошное поле интеллектуальных очевидностей, перейти за которое оно способно, только будучи движимым чем-то, от него самого сокрытым, а довольно разорванное, противоречивое или вообще гетерогенное множество теорий, наблюдений, текстов, традиций и т. д. Стратегии, которые используются, чтобы как-то сориентироваться во всем этом многообразии, зафиксировать в нем собственное место, идентифицироваться с его элементами или, напро-

тив, дифференцироваться от них и т. д., также достаточно многообразны, хотя и могут быть в основных чертах описаны. Такое описание, превращая процесс индивидуации в некую осмысленную и подчиненную определенным правилам стратегию, делает, однако, любую теорию подсознательного излишней, ибо любая такая теория исходит из факта индивидуации как из изначального, спонтанного, заложенного в самом бытии неререфлектируемого условия всякого познания и всякой вообще сознательной деятельности. В век нарождающейся геномной инженерии этот приоритет рожденного над произведенным (или эроса над техникой) кажется уже достаточно проблематичным. Если учение об эроте и учение о России на уровне их собственных претензий оказываются противостоящими друг другу, то на уровне порождающих их стратегий они обнаруживают сходство, вытекающее из "внеположности" установившимся европейским культурным институтам как русского славянофила, так и венского еврея -, сходство, неявно заявленное уже в самой русской культурной традиции, как это было показано выше. Для того, чтобы не оказаться затерянным среди противоречивого многообразия культурных институтов и требований, чтобы не подчиниться им, не интегрироваться в них, не оказаться невольником навязанного ими выбора, следует прежде всего рассмотреть их как некое единство: только такое рассмотрение дает возможность рассматривающему занять "собственную позицию", или "метапозицию", внешнюю и авторитетную по отношению к наличной культуре. Именно такая стратегически сформированная метапозиция, "преодолевающая противоречия" культуры, и объявляется затем в гипостазированной форме "подсознанием" этой культуры, ее иным, т.е. единство культуры возникает в тот же момент, как и ее иное. Или иначе: "идеальное" и "сознательное" в тот же момент, что и "материальное" и "бессознательное".

Для Фрейда снятие, или игнорирование, противоположности есть признак работы подсознания, динамики желания, логики сна. Тегелевская система, созданная в свое время, чтобы примирить еще довольно отсталую Германию с европейской цивилизацией и имеющая своим движущим принципом снятие и преодоление противоречий, может быть в этой перспективе понята как совпадение реальности и сна, логики мысли и логики желания, логоса и эроса, сознания и подсознания: Германия уже была преобразована после наполеоновских войн, и цель состояла в том, чтобы примириться с этой новой реальностью, пожелать ее, "увидеть ее во сне".

Но венский еврей Фрейд имел для себя шанс только в реально, "материально" преображенном человечестве. Материализация его собственного желания могла состояться только, если за идеальностью, за жела-

нием как таковыми мог быть обнаружен материальный субстрат. (Аналогичной была и ситуация Маркса, для которого материальным субстратом гегелевской диалектики стал "труд", или пролетариат). Во фрейдовском психоанализе процесс преодоления противоположностей получил этот материальный субстрат в "либидинозной экономике", позволяющей либидо инвестироваться в кажущиеся на сознательном уровне логически несовместимыми знаки. Эти "вытесненные" обычным логическим ходом мысли синтеза, эти как бы отбросы логически организованной цивилизации должны были быть в ходе психоанализа посредством "механизма перенесения" транспортированы в сознание врача, или, точнее, перенесены на саму личность врача, на его собственную материальность, чтобы найти в ней разрешение, - процедура, обособывающая власть врача над пациентом. Пространство вытесненного, выброшенного (не случайно Дюшан под влиянием Фрейда помещает в пространство искусства "мусор цивилизации", начиная характерным образом с писсуара) выступает здесь аналогом пространства сакральной жертвы: разум врача получает контроль над миром только тогда, когда тело его становится телом чужого желания, пространством развертывания либидинозных превращений, "другого подсознания".

Эта же тема материализации гегелевской диалектики с самого начала зачаровывает русскую мысль. Уже первые славянофилы описывают русское православие в терминах снятия противоположности между западными католицизмом и протестантством, т.е. как место материализации скрытого, парадоксального единства (западной) Церкви, преодолевающего "умственное", логическое разделение, или как своего рода ночь христианства, долженствующую перейти в вечный день. О синтезе идеального, нашедшего свое предельное выражение у Гегеля, и материального как о специфически русской идее говорит Соловьев, и вслед за ним эту идею в той или иной форме варьирует весь русский религиозный Ренессанс, причем у многих (например, у Мережковского или Розанова) он соединяется с ожиданием некоего космического брака между духом (мужской, европейский принцип) и плотью (женский, русский принцип). Россия оказывается при этом местом реализации западного эроса, его фантазмов о последнем синтезе, вытесненных логической западной цивилизацией. Рассмотрение "русской мысли" в перспективе предложенного выше "стратегического анализа" позволяет, таким образом, конкретизировать характер подсознания, которое репрезентирует Россия, - это чужое, западное подсознание, которое она должна изжить в своем теле, чтобы достичь победы над Западом на уровне сознания, или на уровне реальности.

Эта же стратегия обнаруживается и в русском марксизме. Для Ленина, как и для славянофилов, символом "буржуазности" и "идеализма" является "односторонность", т.е. последовательное логическое мышление, базирующееся на принципе тождества и законе исключенного третьего. Ему, а также гегелевской идеалистической диалектике, Ленин противопоставляет "диалектику самой жизни". Здесь витализм, несомненно имеющий свой источник в нищепанстве (влияние нищепанства видно также в позитивной инструментализации Лениным понятия "идеология", которое в классическом марксизме выступает чисто негативно), занимает место марксистского труда: русская революция превращается в факт космической жизни, ликвидирующий царство буржуазной, т.е. позитивной, логики.

Эта тенденция к превращению марксизма в язык желания кодифицируется в сталинском диалектическом материализме с его "законом единства и борьбы противоположностей". Россия, будучи страной диалектического материализма, окончательно предстает здесь как мир онирических видений, как зазеркалье, как пространство мистико-эротического экстаза, затаившегося сексуального акта ("единства и борьбы" мужского и женского принципов). Не зря в это же время о России начинает говориться как о месте "воплощения извечной мечты всего человечества о прекрасной жизни". Сложившаяся в тридцатые годы эстетика социалистического реализма с ее ведущим принципом: "социалистическое по содержанию и реалистическое (или национальное) по форме", в котором отнесение "реализма" или "национальности" на уровень "формы" уже достаточно свидетельствует о том, что здесь идет речь не о реализме, как о мимезисе, а о "реализациях" коллективных сновидений, обнаруживает очевидную близость к возникшим почти параллельно сюрреализму, магическому реализму и т. д., отсылающим к теории Фрейда¹¹. В то же время теория карнавала Бахтина, амбивалентно комментирующая сталинскую культуру, обнаруживает близость к теории "трансгрессии" Батайя, комментирующей примерно в то же время столь же амбивалентно художественную практику сюрреализма.

В свете вышеприведенных параллелей фрейдистский психоанализ и недопустившая его прямого усвоения в России "русская идея" еще раз оказываются порождениями весьма сходных стратегий, различие между которыми состоит (разумеется, с достаточной долей упрощения) лишь в том, что "детерриториализованный" еврей Фрейд имел только свое собственное тело в распоряжении для территориализации чужих вытеснений, в то время как русская философия располагала для этой цели достаточно обширной коллективной территорией. В любом случае стратегии эти были ориентированы на "чужое", а не детерминированы

каким-то, сугубо своим - психическим или национальным - изначально, нерerefлексивно заданным содержанием: психическое и национальное выступают здесь только на уровне формы.

Обе стратегии типичны для поведения парвеню, стремящегося к успеху, т.е. для развертывания того, что "становится" или "стало", среди того, что "было" или "есть". Но ситуация парвеню, разумеется, достаточно универсальна. Человек есть уже парвеню в природе, преодолевающий оппозицию между "божественным и звериным", да и сама природа есть парвеню в порядке бытия и хочет преодолеть оппозицию между "бытием и ничто". Проблема русской философии заключалась в том, что она была философией парвеню в поисках права первородства, и решение этой проблемы состоит в том, что таким поиском является любая философия.

Примечания

- ¹ Ср. А. Пятигорский, О психоанализе из современной России. *Россия/Russia 1977*, Torino, с. 29-50.
- ² П.Я. Чаадаев, *Статьи и письма*, Москва 1987, с. 36.
- ³ О специфике "женского вопроса" см., в частности, I. Paperno, *Chernyshevsky and the Age of Realism*, Stanford 1988.
- ⁴ В.И. Ленин, Партийная организация и партийная литература. *В.И. Ленин об искусстве и литературе*, Москва 1957, с. 43.
- ⁵ К. Malevich, A Letter from Malevich to Benois, *K. Malevich, Essays on Art*, Copenhagen 1968, vol. I, 42-48, 48.
- ⁶ И.В. Киреевский, О новых началах философии, *Иван Киреевский, Полн. собр. соч. в 2 томах*, с. 263, Москва, 1911, (репр.), Gregg int. Publishers 1970.
- ⁷ Вл. Соловьев, Кризис западной философии. *В. С. Соловьев, Собр. соч. в 12 т. (репр.)*, Bruxelles 1966, т. I, с. 99-100.
- ⁸ К. С. Малевич, Введение в теорию прибавочного элемента в живописи. *K. Malevitch, Die gegenstandlose Welt*, Mainz 1980, с. 12.
- ⁹ Вл. Соловьев, Идея сверхчеловека. *В.С. Соловьев, Собр. соч., т.9*, с. 265-278.

¹⁰ М.М. Бахтин - В.Н. Волошинов, *Фрейдизм*, Chalidze publications, N.Y. 1983, с. 158-162. Подсознание описывается здесь как проекция сознания врача в рамках психоаналитического сеанса.

¹¹ Подробнее см.: Boris Groys, *Gesamtkunstwerk Stalin*, München 1988.