

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

УДК 130.3

DOI 10.18413/2075-4566-2018-43-3-401-407

СЛАВЯНОФИЛЬСТВО КАК ТРАНСГРЕССИЯ

SLAVOPHILISM AS TRANSGRESSION

А.И. Бобков, В.С. Федчин**A.I. Bobkov, V.S. Fedchin**Иркутский государственный университет,
Россия, 664000, Иркутск, ул. К.Маркса, 1Irkutsk State University,
1 K. Marx St, Irkutsk, 664000, Russia

E-mail: iab71@inbox.ru

Аннотация

Взгляд на славянофильство как трансгрессию есть парадокс. Его традиционно рассматривают как консервативное возвращение к традиции, а значит, ставящего предел. Вместе с тем необходимо заметить, что этот предел более мягок, нежели категоричный предел западников. Именно эта степень мягкости и выдает славянофильство как трансгрессию, следующую за предугадыванием тупика прогресса, начатого с установления конечной границы роста православной цивилизации. Размывание славянофилами экстатического утверждения внеисторического бытия новой России, угадывание в ней не остановленного роста старой России свидетельствует о том, что Гегель был прочитан славянофилами пристально и критически. Через самостоятельный философско-религиозный опыт путем трансгрессивного понимания истории была учреждена экзистенциальная социальная философия, перешедшая через А. Кожева к французам (Ж. Батаю, М. Фуко, М. Бланшо). Поворот к «философии для людей» от «философии для себя» также свидетельствует о трансгрессивной сущности славянофильской философии. Вводя понятие трансгрессии в анализ философии ранних славянофилов, мы, с одной стороны, обозначаем его методологическую необходимость в анализе любой философии истории, а с другой стороны, выявляем иной, на наш взгляд, более эвристичный и актуальный уровень анализа философской мысли России. Наряду с этим мы несколько иначе трактуем трансгрессию, нежели М. Фуко, полагающий ее через спасение конкретного индивида от стандартизации социокультурного бытия. Наша трактовка заключается в определении трансгрессии через возвращение этносу этнической субъектности и выявление народа как главного защитника от разрыва социального и культурного бытия.

Abstract

Slavophilism one of the most difficult directions of the Russian philosophical thinking in the conditions of search of sociocultural identity of the Russian society becomes one of necessary components of phenomena of fundamental character. Its specifics are that disagreement with designation of the Russian sociocultural organism as a secondary historical object has led to revision of limits of identity of the Russian outlook. It allows to make the assumption that it should be considered sociocultural transgression of the designated border of original subjectivity of the Russian society in the history. At the same time it should be noted that these lines are drawn in such a way that on the one hand ruptures of the Russian history are liquidated, and with another cultural injuries as an alternative to gaps are shown.



Specifics of transgressing gesture of Slavophilism consist in the subject integrity of ethnos assuming elimination of self-traumatizing intellectual elite and ethnic objectivization. The organic unity of the Russian history was forbidden both by the western thought of the age of Enlightenment, and ideology of the European empire. From here an exit out of the limit made by Slavophiles. Such polaganie of sense of their philosophy focuses attention to need of their new philosophical reading.

At the same time, transgression of Slavophiles designates also leaving from the idea of the nation as way of removal of the dominating beginning of the bourgeois in the society of bezetnichesky character. Lack of ethnic subjectivity as a natsiyestroitelstvo basis transgressing gesture of Slavophilism stops by designation of her presence. Assuming organic integrity of the Russian history Slavophiles point to other understanding of nature of social changes and elimination of practice of national exclusiveness, destructive for ethnos.

Ключевые слова: религиозный опыт, трансгрессия, славянофилы, предел, коллективный субъект, исторические разрывы, культурная травма.

Keywords: religious experience, transgression, Slavophiles, limit, collective subject, historical gaps, cultural injuries

Введение

Поставив в заглавие статьи сочетание до сих пор не сочетавшегося, мы обнаруживаем и актуализацию самобытного русского философствования, и наличие феномена трансгрессии в конкретной исторической эпохе, воплощенной в философском творчестве славянофилов. Здесь уместно согласиться с точкой зрения С.М. Каштановой, поясняющей, что социальное рождается тогда, когда природный порядок вещей, а значит, его предел, нарушается человеком. «И именно нарушение этого животного еще порядка вещей, собственно, проложило, осуществило ту границу, которая сейчас разделяет недозволенное и законное. До тех пор первый прачеловек, еще не знавший ничего о своей человечности, не знал также и о существовании границы, пока сам ее не нарушил, тем сам создав. По ту сторону этого предела началась социальная жизнь», – полагает она [Каштанова, 2014, 95]. В данном случае животное состояние стоит рассмотреть как невозможность сосредоточения на самом себе. Это важно, ибо собственное самосознание есть не что иное, как отражение чего-то запредельного, того, чего «нет» для сознания, но оно влияет на потребность в установлении справедливых границ человеческого для начала и сохранения общества.

Возможно нарушение тотемных запретов, когда святым признавалось животное происхождение человека, и стало поводом для того, чтобы понять тот факт, что данная профанация задала иные границы между сакральным и профанным, позволяющим создать более культурную форму социальности – общину, скорее всего, духовную общину. Человеческий предок породил желание подражать себе как отрекшемуся от животного начала. Именно это отречение по сути и создает то, что образует взаимное духовное единение как необходимую форму человеческого общежития.

В связи с этим вполне очевидным становится акт трансгрессии, который М.Фуко и определял как акт безобъектной профанации – «... пустой и замкнувшейся на самое себя, той профанации, инструменты которой направлены не на что иное, как на самих себя» [Фуко, 1994, 114]. Далее М. Фуко высказывает мысль о духовном пути расколдованного мира в индивидуализированное общество: «Но в мире, который не признает более позитивного смысла за областью святого, не станет ли профанация как раз тем, что можно было бы назвать трансгрессией?» [Фуко, 1994: 114].

Была ли мыслительная альтернатива профанации, приводящей к нарциссизму общества индивидуализации? Скорее всего, была и шла от индивидуализирующегося субъекта к коллективному сакральному субъекту. В этом следует усматривать трансгрессирующий жест направленности на себя коллективного, сакрального, а не профанного. И такой трансгрессией необходимо, на наш взгляд, считать мысль ранних славянофилов.

Славянофильство как ответ на предел развития коллективного субъекта

Что же является главным связующим звеном между славянофильством и трансгрессией? На наш взгляд, связующим звеном является их трансгрессивное нарушение запрета на то, что западный социальный порядок признается единственно правильным отрывом социального от природного, а все остальные порядки объективно природны, а значит, могут быть преодолены. Считать их природными и есть запрет мягкого насилия европейского типа. Здесь необходимо обратиться к важному замечанию В.А. Подороги: «Европейская культура в течение последних трех столетий достигла высокого искусства создавать все более гибкие и точные системы пределов-запретов, действующих превентивно, с учетом будущего возможного эксцесса и его интенсивности; она больше не отторгает от себя трансгрессивные состояния, но впитывает их, как губка, „размягчая“, перенаправляя их разрушительную энергию в уже готовые полифункциональные (капиллярные) системы запретов» [Подорога, 2010, www]. Именно на этот запрет – считать наличие человеческого только в западной культуре – и вышли славянофилы с их антропологическими идеями органичности истории и целостности человека. В их понимании трансгрессия Запада с ее секулярной направленностью назад к природе и выстраиванием социобиологической модели власти (М. Фуко, 1994) превращала человека в орудие. Это превращение, по мнению И.В. Киреевского, выглядело как результат трансгрессивного преодоления религиозных запретов, не отражающих некие социальные закономерности.

Предел органичного развития человеческого общества, где человек лишь тогда человек, когда он с другими образует «мы», был нарушен личностью одинокой и свободной в этом одиночестве и соединяющейся с другими лишь благодаря инстинкту самосохранения. Поэтому и трансгрессия Запада у И.В. Киреевского выглядит как обращение человека в «...“орудие чуждых сил“ под “насильственной властью естественного, расстроенного порядка вещей“» [Судаков, 2011, 91]. Как видим, здесь выступает на первый план разрушение естественного «религиозно-общинного» порядка вещей. Война с духовной общиной есть трансгрессия западной культуры, ее жертва – духовная община и замещение ее священной иерархией. Трансгрессия же русская, наоборот, стремится принести в жертву священную иерархию во имя торжества духовной общины и соборности.

Если в первом случае человек начинается тогда, когда он нарушает запреты «мы», но не в игровой форме, а в полном механическом насилии и запрете раз и навсегда возрождения этого мы, то во втором случае трансгрессия выглядит наоборот. Русская религиозная философия в славянофильской трансгрессии стремится поставить запрет на социальный эгоизм и социальную инженерию как искажающие начала человека. Мы уже отмечали ранее, что мировоззренческая позиция И.В. Киреевского складывалась «...под влиянием господствовавшего тогда в Европе романтизма, явившегося реакцией европейской общественной мысли на идеи просвещения и политические результаты Французской буржуазной революции» [Федчин, 1993, 69–70]. Влияние романтизма очевидно, но, скорее всего, и романтизм следует понимать как акт трансгрессии, вводящий вновь запрет на жертву человеком в интересах массового помешательства рационального толка. В связи с этим далее нами было отмечено, что «...главные мировоззренческие моменты этого движения заключались в иррационализме и идеализме, доведенном до религиозного мирозерцания...» [Федчин, 1993, 70].

Разрывы истории как трансгрессивные культурные травмы

Если же признать разрывы трансгрессивными культурными травмами, нанесенными этнической субъектности носителями искаженной идеи истории, тогда органичность и целостность станут более очевидными, а значит, волей-неволей придется увидеть наличие этнической субъектности. Откуда берутся разрывы и их непонимание как культурных травм? Скорее всего, от увлеченности социальными изменениями как некими необрати-



мыми процессами, несущими прелесть истории и дающими право говорить о том, «чего еще нет» (Б. Рассел). Социальные изменения, понимаемые как разрывы, порождают иную философию истории, нежели их трактовка как элементов органичного развития этнической субъектности. Можно сказать, что признание разрывов влечет за собой утверждение конца истории, конца сопротивляющейся этнической субъектности.

В подтверждение данного тезиса приведем черты культурной травмы, обозначенные П. Штомпкой: «Социальное изменение, связанное с травматическими событиями, имеет четыре характеристики:

1. Оно обладает временной характеристикой в виде неожиданности и быстроты.
2. Оно обладает определенным содержанием и размахом – радикальное, глубокое, всестороннее, затрагивающее основы.
3. У него есть истоки – воспринимается как экзогенное, пришедшее извне, как нечто, на что мы сами не влияли, а если и влияли, то неосознанно (мы «страдаем» от травм, травмы «происходят с нами», мы «сталкиваемся» с травмами).
4. Оно воспринимается в определенном мыслительном контексте как нечто неожиданное, непредсказуемое, удивительное, шокирующее, отталкивающее» [Штомпка, 2001, 8].

Следует заметить, что само определение данного хода событий как травмы есть косвенное указание на наличие некоего организма, трансгрессивно ускользнувшего от травмы или переживающего травму, но отнюдь не прервавшего свое собственное развитие. Он и в травматическом событии присутствует, сознает себя. Только при этом ищет возможность преодоления запрета введения в историю этнической субъектности. И он понимает суть того, что произошло из-за действия замены органического социального порядка механическим инокультурным суррогатом социального. Самое главное заключается для него в том, что он мыслит так, как будто в истории нет разрывов. Для него характерно вопрошание о том, почему изменилось знание и средства селективного отбора, приведшие к механизмам учреждающего насилия тех, кто стремится «прервать» историю? И что делать тем, кто не согласен с политикой игнорирования органичности? Органичность, по всей видимости, требует иного познающего субъекта, того субъекта, который, заботясь о себе, заботится о других – обладает практиками преобразования себя, если пользоваться терминологией М. Фуко. Через это преобразование себя он иначе смотрит на историю, обнаруживая истину там, где было обозначено заблуждение, и борьба с ним привела к культурной травме. Для него травма нанесена изнутри путем незнания управляющим самого себя. Однако он не требует смены управляющего в силу того, что не видит более способного к управлению. Вот поэтому он и предлагает для проведения нормальных изменений обозначить органичность истории как преграду для тех, кто полагает, что «...все, удовлетворяющее условиям будущего развития, – хорошо» [Штомпка, 1996, 232].

Разрыв и полагает, что развитие возможно только в будущем, а не в настоящем и, тем более, в прошлом. Но до настоящего ведь тоже что-то развивалось.

Прошлому поставлен предел, разрыв считается непреодолимым. Его наличие и есть та черта, которая отделяет один миропорядок от другого. Признавший эту черту в качестве непреодолимого предела уже не упоает на этническую субъектность, для него история народа закончилась, пришла масса. С ней бороться бессмысленно, человек как вещь, как орудие уже состоялся, и в этом – окончательный смысл истории. История, обретая такой смысл, уже достигает предела и прекращается. Органичность истории превращается в избыток, принесенный в жертву.

Разрывы русской истории как основа непонимания славянофильской трансгрессии

Проследим осмысление разрывов русской истории в философии Н.А. Бердяева и истории богословия Г.В. Флоровского. Их позиции однозначно утверждают, что событийный ряд прерывается в силу несопротивления народа катастрофическим событиям. Н.А. Бердяев в своей «Русской идее» констатировал: «Для русской истории характерна прерывистость» [Маслин, 1990, 45]. С ним согласен Г.В. Флоровский, поясняющий: «История русской культуры, вся она в перебоях, в приступах, в отречениях или увлечениях, в разочарованиях, изменах, разрывах. Всего меньше в ней непосредственной цельности. Русская историческая ткань так странно спутана, и вся точно перемята и оборвана» [Флоровский, 1991, 500]. Вместе они и констатируют факт, что полагать органичность русской истории является заблуждением, методологическим тупиком. Позиция Н.А. Бердяева: «В противоположность мнению славянофилов она менее всего органична. В русской истории есть уже пять периодов, которые дают разные образы» [Маслин, 1990, 45].

Дящееся самобытие и преемственность традиции духовного свойства при таком взгляде на вещи и субъекта представляется невозможным. Лишенный родины и дома, Н.А. Бердяев лишает права на продолжение исторического процесса и целый народ, хотя и надеется на возрождение. В этом и есть непонимание славянофильской органичности как трансгрессии. Наиболее полно это объяснил Ф.И. Гиренок на примере понимания философии И.В. Киреевского М.О. Гершензоном. Его важное замечание заключается в следующем: «...Гершензон посчитал ошибкой то, что было существом философии И.В. Киреевского. Гершензон почему-то был уверен, что история куда-то идет. К какому-то идеалу» [Гиренок, 1998, 111]. Как видим, и здесь есть цель, предел и запрет на иное понимание истории. История в таком ракурсе измерима, разорвана, упорядочена. Смыслом наделяется одно, бессмысленным объявляется другое. Научное видение истории нуждается в целеположении и разрывах, она не органична. Иное дело – взгляд И.В. Киреевского, полагающего цикличность и возможность возвращения, а значит, органичность. «У Киреевского история никуда не идет. Что и выражено в понятии сердечного человека. То есть история пульсирует вокруг душевной цельности человека. Она то заполняет ее, то опустошает» [Гиренок, 1998, 112].

Если Европа позволила себе принести в жертву органичность истории, то она опустошила историю, а если русская мысль позволила себе в жертву принести неорганичность истории, то она породила историческую субъектность как преодоление орудийного статуса исторического субъекта. Квазисоциальный субъект, вырвавшийся наружу в эпоху революции, не являлся историческим народом. Это была масса рассудочно бессердечного свойства, порожденная тем, что интеллигенция вновь определила не жизнь в прошлом и разрыв с ним во имя жизни в будущем. Предел, поставленный животному началу религии, и был преодолен во время Французской революции. Экстатически предложенный в результате революционного насилия порядок без этноса, но с нацией, озаботил славянофилов и вызвал их культурную трансгрессию. С ними произошло то, что позже выразил Ж. Батай: «Далее понятно, что человечество в своей массе *совершенно право*: в сравнении с бурным развитием промышленности все остальное выглядит крайне незначительным. Нет никакого сомнения и в том, что эта самая масса позволила *низвести себя до положения вещей*. Но подобная всеобщая приниженность, столь наглядное воплощение вещизма служит необходимой предпосылкой для осознания и всесторонней проработки проблемы низведения человека до положения вещи» [Батай, 2000, 95]. Желание догнать более передовых вызывает предательство элиты и революционный накал тех, кто отвергает самобытность. Миф об отсталости есть самый главный миф технократического насилия и омассовления социальной субъектности. Именно с ним вынуждена бороться любая философия, утверждающая, что истину можно открыть только самобытием, но никак не заим-



ствованием истины у других. Заимствование возможно, но только как отправная точка для открытия собственным умом актуальной истины. Если событие открытия истины было в прошлом, то потребность в ней в настоящем утверждает ее отсутствие, а значит, предполагает ее открытие в будущем.

Другой, как открывший истину, лишь отправная точка, а не конец или цель истории. Конец этот – ты сам и твой социокультурный мир, наметивший путь к истине иначе, чем аналогичный, но чужой мир. Для Г. Флоровского все истины открыты святыми отцами и не отменены. Однако дело в том, что он, находясь в «священном» времени, не стремится узреть это священное время здесь и сейчас. Для него это время – время конца, а славянофилы стремились именно в этом времени обнаружить его священное состояние, чтобы открыть истину истории. Для них, если нет разрыва, значит, есть вечное, то есть неприкосновенное в повседневности, а если есть разрыв, то священное время осталось в прошлом и необходимо ждать апокалипсиса, как для Г. Флоровского. Это тот средний уровень культуры, столь необходимый в истории и философии. По всей видимости, его смысл состоит в том, чтобы не искать виновных в социальных бедствиях вне народа или внутри его, а разобраться в том, что меняется в тебе самом, что есть то самое само, которое позволяет определить меру недостаточности осмысления социального бытия.

Заключение

Применение понятия трансгрессии есть, на наш взгляд, технология иной методологической актуализации славянофильства в контексте современной социальной философии и философии истории прежде всего. Ее задача как раз и заключается в том, чтобы разрывы истории, столь лелеемые привычной доктриной исторической отсталости России, пересмотреть путем диалога с этнической субъектностью в самом себе. Для этого необходимо понять, что тотальная материализация исторического процесса, не дающая культуре места, конструирует социальную реальность, творимую только принуждающей и принуждаемой к несвободе личностью, и не предполагает бытия коллективного исторического субъекта – народа. Именно альтернативное утверждение «народа в силе» и было трансгрессией славянофильства, ведущей к целостности русской истории.

Список литературы References

1. Батай Ж. Теория религии / Жорж Батай; пер. с фр. Ж. Гайковой, Г. Михалковича. Минск: Современный литератор. 2000. 352 с.
Batay Zh. Teoriya religii [Theory of religion] / Zhorzh Batay ; per. s fr. Zh. Gaykovoy, G. Mihalkovicha. Minsk: Sovremennyiy literator. 2000. 352 s.
2. Гиренок Ф.И. Патология русского ума. Картография дословности. М.: Аграф. 1998. 416 с.
Girenok F.I. Patologiya russkogo uma. Kartografiya doslovnosti. [Pathology of the Russian mind. Literality cartography]. M.: Agraf. 1998. 416 s.
3. Каштанова С.М. Трансгрессия социальная и культурная. // Грамота. 2014. № 11 (49): в 2-х ч. Ч. II. С. 95–97.
Kashtanova S.M. Transgressiya sotsialnaya i kulturnaya [Transgression social and cultural]// Gramota [Diploma]. 2014. № 11 (49): v 2-h ch. Ch. II. S. 95–97.
4. Маслин М.А. О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. Москва: Наука. 1990. 528 с.
Maslin M.A. O Rossii i russkoy filosofskoy kulture. Filosofyi russkogo posleoktyabrskogo zarubezhya [About Russia and the Russian philosophical culture. Philosophers of the Russian postoctober abroad] . Moskva: Nauka. 1990. 528 s.
5. Подорога В.А. Трансгрессия и предел //Новая философская энциклопедия.2010. URL: <http://iph.gas.m/elib/3049.html> (дата обращения: 12.05.2016 г).



Podoroga V.A. Transgressiya i predel [Transgression and limit] //Novaya filosofskaya entsiklopediya [New philosophical encyclopedia].2010. URL: <http://iph.gas.m/elib/3049.html> (data obrascheniya: 12.05.2016g).

6. Судаков А.К. Цельность бытия. Религиозно-философская мысль И.В.Киреевского / А.К. Судаков. Рос. акад. Наук. Ин-т философии. М.: ИФРАН. 2011.191 с.

Sudakov A.K. Tselnost byitiya. Religiozno-filosofskaya myisl I.V.Kireevskogo [Integrity of life. Religious philosophical thought of I. V. Kireevsky] / A.K. Sudakov. Ros. akad. Nauk. In-t filosofii. M. : IFRAN. 2011.191 s.

7. Федчин В.С. Проблема человека в русской общественной мысли (XIX – начало XX вв.). Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та. 1993. 208 с.

Fedchin V.C. Problema cheloveka v russkoy obschestvennoy myisli (XIX – nachalo XX vv.) [Problem of the person in the Russian social thought (19-the beginning of the 20th centuries)]. Irkutsk: Izd-vo Irkut. un-ta. 1993. 208 s.

8. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс: «Вильгис».1991.601 с.

Frolovskiy G.V. Puti russkogo bogosloviya [Ways of the Russian divinity]. Vilnyus: «Vilgis».1991.601 s.

9. Фуко М. О трансгрессии. / Мишель Фуко. Пер. с фр. С.Л. Фокина. // Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX века. СПб.: Мифрил. 1994. С. 112–131.

Fuko M. O transgressii [About transgression] / Mishel Fuko. Per. s fr. S.L. Fokina. // Tanatografiya Erosa: Zhorzh Batay i frantsuzskaya myisl seredinyi XX veka [Tanatografiya Erosa: Georges Bataille and French thought of the middle of the 20th century]. SPb.: Mifril. 1994. S. 112–131.

10. Штомпка П. Социальное изменение как травма. / Петр Штомпка. Пер. с англ. А.Ю. Моисеевой и Н.В. Романовского // Социологические исследования. 2001. № 1. С. 6–16.

Shtompka P. Sotsialnoe izmenenie kak travma [Social change as trauma]. / Petr Shtompka. Per. s angl. A.Yu. Moiseevoy i N.V. Romanovskogo // Sotsiologicheskie issledovaniya [Sociological researches]. 2001. № 1. S. 6–16.

11. Штомпка П. Социология социальных изменений. / Петр Штомпка. Пер. с англ. под ред. В.А. Ядова. М.: Аспект Пресс, 1996. 416 с.

Shtompka P. Sotsiologiya sotsialnyih izmeneniy [Sociology of social changes]. / Petr Shtompka. Per. s angl. pod red. V.A. Yadova. M.: Aspekt Press, 1996. 416 s.