

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

марксизм, социализм, диалектика, диалектический материализм, исторический материализм, феноменология, фетишистское сознание, ресентимент, классовое сознание, революция, откровение языка.

Кандидат философских наук,
доцент Института философии
Санкт-Петербургского
государственного университета.

Адрес: Университетская наб., д. 7–9,
199034, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: alex.isakov2012@yandex.ru

В статье смысл философской составляющей марксизма проясняется в трех отношениях.

1. Марксистская диалектика имеет глубокие феноменологические корни, что обусловлено ее принципиальной родовой связью с диалектической феноменологией Гегеля.

Марксистская феноменология охватывает два вида феноменов: фетишистское сознание буржуазного типа и классовое сознание пролетариата, ориентированное на революцию, а сторонами диалектического отношения при этом выступают дофеноменальные основания указанных видов феноменов. Для первого — это вытесненное содержание буржуазного сознания, а именно — синтез отношения частной собственности и отчужденного труда; для второго — коммунистическая чувственность интермонадиального порядка, которая в процессе возвращения вытесненного порождает классовое сознание пролетариата как условие социалистической революции.

2. Марксистский материализм с философской точки зрения связан с марксовым открытием бессознательного, которое можно понять как открытие объективной реальности третьего типа, а именно — реальности общественных отношений, инвестированной бессознательным и в силу этого несводимой ни к телесной материальности природы, ни к духовной идеальности культуры. 3. Революция в целом с позиции марксизма — это не вопрос долженствования, а объективная реальность, данная в своем откровении. Революция очищает мир от ложного сознания буржуазного типа, но в силу сложного, составного характера этого феномена, включающего в себя двойное откровение — бытия и языка, революция сама может порождать ложное сознание нового типа, поскольку свобода целокупной воли, которая совершает революцию, не способна сохранить смысл ее откровения в силу указанной противоречивой двойственности его природы.

Марксизм — сложное интеллектуальное и общественное явление, безусловно представляющее актуальный философский интерес. Выскажем вначале некоторые предварительные соображения или, лучше сказать, исходные вопрошания относительно феномена марксистской мысли и социальной практики, которую она инициирует, мотивирующие наше небольшое исследование.

Во-первых, марксизм, в отличие от классической философии, изначально связан в своем генезисе с практической установкой мировоззренческого порядка, а именно — с социалистическим мировоззрением, причем в его наиболее радикальном революционном варианте. Марксизм дает обоснование необходимости социальной революции и вместе с тем в каждый исторический момент представляет собой философское осмысление актуального опыта революционной эмансипации трудящегося человека.

Во-вторых, генезис марксистской мысли с самого начала опосредован двойным критическим контекстом: критикой либеральной системы взглядов во всей ее полноте, т. е. в политическом, экономическом и философском аспектах, а также принципиальным критическим отношением к религиозной духовности, которое, как известно, по Марксу, является необходимой предпосылкой всякой критики вообще.

Наконец, в-третьих, бросается в глаза некоторая парадоксальная связь марксистского умозрения и действительности. Религия опирается на субъективную достоверность внутреннего опыта, которая, даже не будучи общезначимой очевидностью, способна поддерживать претензию на универсальность некоторой истины откровения (по крайней мере, это так в случае христианства). За либерализмом стоят — пускай и противоречивые, ограниченные во времени и пространстве, но в некоторых случаях все же неоспоримые — успехи научного, экономического и духовного прогресса общества. Реальная же история практики марксизма — это цепь катастроф: даже достигая максимального «практического» успеха, например, в случае русской революции 1917 г., как мировоззренческая система марксизм терпит в конечном счете трагическое духовное поражение. И вот вначале поэт (О. Мандельштам) вынужден — безусловно с надеждой на будущее, согласно христианской формуле: «уже, но еще нет», — прославлять «сумерки свободы», а затем — вместо «рассвета» — следует долгая «ночь» одного из самых жестоких режимов в истории.

Возникает естественный вопрос, в чем же тогда состоит сила, можно сказать, уникальной жизнеспособности марксистской мысли, которая сама верховным критерием истины провозглашает «практику»? Это, конечно, непростой вопрос, но, как нам представляется, в порядке предварительного размышления можно предположить, что сила этой мысли заключена, собственно, в ней самой, в ее оригинальной внутренней необходимости — с одной стороны, и глубокой укорененности в традиции — с другой. Надо полагать, именно это обстоятельство делает философию марксизма до некоторой степени нечувствительной к проблематичной исторической практике.

Для начала рассмотрим кратко базисные мировоззренческие интенции марксизма: *труд, пролетариат, революция, атеизм*.

ТРУД

Прежде всего, следует сказать, что «труд» исходная и основополагающая метафизическая интуиция марксизма, она определяет и телеологическую осмысленность общества в его историческом бытии, и сущность человека, которая «не есть абстракт, принадлежащий каждому»¹, но в действительности принадлежит именно трудящемуся человеку. В «Капитале», рассматривая «труд» как экономическую категорию Маркс, следуя классической политэкономии, последовательно различает две его модальности:

Всякий труд есть, с одной стороны, расходование человеческой рабочей силы в физиологическом смысле слова, — и в этом своем качестве одинакового, или абстрактно человеческого, труд образует стоимость товаров. Всякий труд есть, с другой стороны, расходование человеческой рабочей силы в особой целесообразной форме, и в этом своем качестве конкретного полезного труда он создает потребительные стоимости (Маркс 1960, 55).

По сути, здесь труд понимается через идеальные свойства товара, которые являются предметом экономического анализа.

С философской точки зрения нам представляется более существенной дихотомия, на которой Маркс делает акцент в «Экономическо-философских рукописях 1844 года», где противопоставляются труд как универсальная производительная деятельность и товар как отчужденная предметная форма этой деятельности. Можно сказать, что «экономическая» оппозиция абстрактного и конкретного труда в «Капитале» фиксирует два возможных толкования «метафизической», по сути, оппозиции «Экономическо-философских рукописей 1844 года». Понятие конкретного труда содержит в себе аристотелевское понимание субстанции как τὸ τί ἦν εἶναί, поскольку этот модус труда создает «чтойности» вещей, а понятие абстрактного труда, производящего, согласно и «Рукописям», и «Капиталу», разделенного исторического субъекта — пролетариат и капитал, удовлетворяет гегелевскому требованию к послекантовской метафизике — «понять субстанцию как субъект».

С другой стороны, категория труда, как показывают Л. Альтюссер и М. Фуко, имеет важный эпистемологический смысл. У Альтюссера это «эпистемологический разрыв» с буржуазной наукой об обществе, которая лицемерно не желает замечать своей классовой ангажированности², у Фуко периода «Слов и вещей», одна из «новых эмпиричностей», «синтезов по ту сторону объектов» (Жизнь, Труд, Язык)³. В обоих случаях исследование «труда» предполагает

1 См. «Тезисы о Фейербахе»: Маркс 1955б, 3.

2 Подробнее см. вторую часть «Предисловия: Сегодня» в его книге «За Маркса»: Альтюссер 2006, 48–60, особенно: 50–51.

3 См.: Фуко 1994, особенно: 247–252, 278–288.

контекст бессознательного, без инвестиции которого в социальную ткань мир труда и капитала просто не мог бы состояться в действительности.

Наконец, в третьем аспекте — «труд» как сущностное определение человеческой действительности имеет у Маркса выраженный экзистенциальный смысл. Процитируем «Экономическо-философские рукописи 1844 года»:

Присвоение *человеческой* действительности {Поэтому человеческая действительность столь же многообразна, как многообразны *определения* человеческой *сущности* и человеческая *деятельность*}, ее отношение к предмету, это — *осуществление на деле человеческой действительности*, человеческая *действительность* и человеческое *страдание*, потому что страдание, понимаемое в человеческом смысле, есть самопотребление человека (Марк 1974, 120).

Итак, обобщая, можно сказать — «труд» в марксизме это субстанция, понятая как субъект, особое эпистемологическое поле, инвестированное бессознательным, и время человеческого страдания (самопотребления).

ПРОЛЕТАРИАТ

Исходя из предыдущего и говоря кратко, пролетариат у Маркса — это гегелевский субъект, отчужденный в своем конечном бытии. Однако важно, что отчуждение Маркс мыслит существенно иначе. Если у Гегеля — в самом широком смысле — отчуждение понимается как объективация духа в предметной природной форме, то у Маркса в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» отчуждение — это суть исторического процесса и, более того, его преодоление предполагает открытие нового смысла — или закона свободы, который возвышается над самим этим процессом и является, по сути, откровением пролетариата самому себе подобно тому, как христианское откровение трактовалось Гегелем в VII разделе «Феноменологии духа» как данность самосознания самому себе в качестве откровения. И этот новый закон свободы — и одновременно откровение пролетариата — есть, собственно, не что иное, как *коммунизм*. Марк пишет в «Рукописях»:

...он [коммунизм] есть *действительное* разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он — решение загадки истории, и он знает, что он есть это решение (ibid., 116).

С нашей точки зрения, имеет место содержательная аналогия между подобным пониманием коммунизма у Маркса и пониманием красоты как нового закона свободы у Канта в «Критике способности суждения» (§ 59 «О красоте как символе нравственности»). По Канту, именно благодаря красоте как собственному закону способности суждения человеческая субъективность обретает новую идентичность через устойчивую соотнесенность с тем, «что не есть ни природа, ни свобода, но тем не менее связано с основой свободы,

а именно со сверхчувственным...» (Кант 1966, 376). Суть приведенной аналогии в том, что и у Канта, и у Маркса свобода выступает в качестве закона формирования чувственности, ориентированной на сверхчувственное, а не как самоопределение разума. У Канта таким образом формируется чувство возвышенного, дающее новую определенность чувственной апперцепции «Я есть»⁴, а у Маркса достигается единение «завершенного натурализма» и «завершенного гуманизма», впервые возвышающее мир людей над неизбежностью отчуждения в истории.

Вот этот момент, превращающий историческую борьбу пролетариата в становление свободного человеческого общежития, близкого по духу христианской идее общечеловеческого братства, безусловно, является одним из наиболее привлекательных в марксизме, и, как нам представляется, именно он во многом повлиял на художественный опыт поразительной прозы Андрея Платонова. Образ пролетариата у Платонова как раз на чувственном, телесном уровне обретает сакральные черты и становится откровенным. Так, например, такое откровение посещает героя «Ювенильного моря»:

Вермо понял, насколько мог, столпов революции: их мысль — это большевистский расчет на максимального героического человека масс, приведенного в героизм историческим бедствием, на человека, который истощенной рукой задушил вооруженную буржуазию в семнадцатом году и теперь творит сооружение социализма в скудной стране, беря первичное вещество для него из своего тела (Платонов 2011б, 430).

Любопытно отметить, что данная мысль приходит на ум герою Платонова после ночных бдений над трудами Сталина («Вопросы ленинизма»). Достаточно очевидно, что Сталин пишет о другом и между его работой и размышлением героя нет логической связи, но нам представляется важным, что она есть в художественном опыте Платонова, который восхищается «прозрачностью» сталинского текста, где «стиль был составлен из одного мощного чувства целесообразности...», а мысль уходит в «бесконечность времени и мира» и одновременно приводит истину откровения чувственности «героического человека масс» (ibid., 429–430). В результате в романе Платонова возникает осязаемый трагический контекст несовпадения свободы разума и свободы откровения — в духе теологии Фомы Аквинского, принципиально различающего разум человека как причину свободы и откровение свободы Бога как ее действительное основание⁵.

4 См. подробнее: Исаков 1999, 76–86.

5 См. подробнее в книге Этьена Жильсона «Дух средневековой философии»: Жильсон 2011, 381–409 (гл.15. Свобода выбора и христианская свобода), о влиянии томистского различия между основанием и причиной свободы на последующую западную мысль до Декарта: 407–408. См. также книгу Жильсона о Фоме Аквинском: Жильсон 1999, особенно 17–41, 44–48.

Обобщая наше размышление и используя категории Хайдеггера⁶, можно сказать, что пролетариат у Маркса — это такое «со-бытие с другими» (*mitsein*), которое принципиально противостоит обезличенному *Das Man* и содержит в себе возможность трансценденции отчужденного безличного существования, но это — трансценденция не к личной самости, «решимости быть перед лицом смерти», как у Хайдеггера, а к новому преображенному «со-бытию с другими» уже за пределами истории отчуждения, т. е. к коммунизму.

РЕВОЛЮЦИЯ

Для Маркса, как мы полагаем, революция — это естественная кульминация классовой борьбы, составляющей суть исторического процесса. Согласно марксистской исторической теории интересы господствующего класса в определенный момент неизбежно становятся препятствием свободному развитию общества, говоря более конкретно, прогрессу материальных условий его существования, который, по Марксу, составляет сущность и базисное основание всех других форм общественного развития. Необходимость революции, таким образом, мыслится производной от необходимости *свободного* развития общества, что делает ее чем-то исторически неопределенным (в силу неопределенности самого понятия «свободы») и зависимым от многих субъективных факторов — развития общественного самосознания, особенностей конкретной политической системы, искусства политической борьбы партий, практики и культуры государственного управления и т. д. Надо сказать, что только в «Манифесте коммунистической партии» Маркс и Энгельс абстрагируются от этих субъективных моментов и напрямую связывают необходимость пролетарской революции и саму возможность существования общества как такового. В нем они прямо утверждают: «Общество не может более жить под ее [буржуазии] властью, т. е. ее жизнь несовместима более с обществом» (Маркс, Энгельс 1955б, 435). Исходя из общего контекста «Манифеста» как партийного документа, достаточно очевидно, что радикализм данного тезиса обусловлен логикой политической борьбы партий, а не принципиальными теоретическими соображениями.

В дальнейшем развитии темы, безусловно, интересен опыт русского марксизма, представители которого противоречивым образом, но осуществили все же социалистическую революцию в истории, и здесь на первый план выходит идея «диктатуры пролетариата». Весьма показательна в этом смысле небольшая работа Ленина: «Выборы в учредительное собрание и диктатура пролетариата». Работа написана Лениным в декабре 1919 г., когда уже стала очевидной победа в гражданской войне, и предназначалась для членов вновь созданного «Коммунистического интернационала». В данной статье Ленин, с одной стороны, существенно пересматривает свой взгляд на соотношение политических сил в стране накануне революции. Если в сентябре 1917 г. в известном письме в ЦК «Большевики должны взять власть» Ленин утверждает:

6 См. «Бытие и время»: Хайдеггер 1997.

«Большинство народа *за нас*» (Ленин 1969б, 239), — и далее: «Нельзя давать себя обмануть цифрами выборов, не в выборах дело» (ibid.), то в декабре 1919 г. он согласен, что в момент вооруженного переворота большинства за большевиками не было и выборы в учредительное собрание отражали реальное количественное соотношение политических сил в стране. Но, с другой стороны, он подчеркивает:

Сила пролетариата в любой капиталистической стране несравненно больше, чем доля пролетариата в общей сумме населения. Это — потому, что пролетариат экономически господствует над центром и нервом всей хозяйственной системы капитализма, а также потому, что пролетариат, экономически и политически, выражает действительные интересы громадного большинства трудящихся при капитализме (Ленин 1974, 23).

И, наконец, обобщающий тезис, выражающий опыт русской революции, по мнению ее вождя:

И главный источник непонимания диктатуры пролетариата со стороны «социалистов» (читай: мелкобуржуазных демократов) II Интернационала состоит в непонимании того, что *государственная власть одного класса, пролетариата, может и должна стать орудием привлечения на сторону пролетариата непролетарских трудящихся масс, орудием отвоевания этих масс у буржуазии и у мелкобуржуазных партий* (ibid., 10–11).

Напомним, что в своей теоретической работе «Государство и революция», написанной накануне Октября, Ленин трактует государство исключительно как средство подавления в руках господствующего класса, — как мы видим, опыт революции превратил «подавление» в «привлечение» и «отвоевание». Еще более откровенно о «диктатуре пролетариата» и революции пишет другой выдающийся революционер — Лев Троцкий:

Но общество вовсе не устроено так рационально, что сроки для диктатуры пролетариата наступают как раз в тот момент, когда экономические и культурные условия созрели для социализма. Если б человечество развивалось так планомерно, не было бы надобности в диктатуре, как и в революции вообще. Все дело в том, что любое человеческое общество дисгармонично насквозь, и тем более, чем запоздалее его развитие (Троцкий 1990, 324).

С нашей точки зрения, революционную концепцию Ленина кратко можно свести к следующему. За социализм, в принципе, нельзя сагитировать большинство населения, его нужно продемонстрировать, и поэтому к революции следует относиться как к роду военного искусства победы передового меньшинства над инертным большинством. Отметим, что Троцкий, как известно, большой поклонник З. Фрейда и К. Юнга, вообще говорит о «бессознательном» характере революционной стратегии большевиков:

Мы... бессознательно держали курс на пролетарскую революцию, думая, что держим курс на революцию буржуазно-демократическую. Иначе говоря, мы

готовили Октябрьскую революцию, воображая, что готовим Февральскую (Троцкий 1990, 326).

Подведем промежуточный итог. Нужно, видимо, признать, что, несмотря на критику некоторых марксистов, включая Г. В. Плеханова, в целом идея Ленина о возможности победы пролетарской революции в отдельной, не самой развитой, стране не противоречит взглядам Маркса, его философскому убеждению, что сознание пролетариата в силу его положения в обществе и логики классовой борьбы неизбежно становится революционным и, по словам Троцкого,

...дает победоносное выражение глубочайшим потребностям исторического развития. Высшее теоретическое сознание эпохи сливается в такие моменты с непосредственным действием наиболее глубоких и далеких от теории угнетенных масс. <...> Революция есть неистовое вдохновение истории (Троцкий 1991, 323).

Впоследствии данный тезис марксизма получил концептуальное философское выражение в известной работе Д. Лукача — «История и классовое сознание».

АТЕИЗМ

Не вызывает сомнения, что марксизм как мировоззрение — законченный продукт секулярного модерна с его общим антирелигиозным пафосом и принципиальной ориентацией на научную рациональность. Самое первое, сжатое изложение своего оригинального философского мировоззрения Маркс, как справедливо полагают, дает в рукописи, постфактум названной историками «К критике гегелевской философии права. Введение», и здесь основы учения выражаются им на языке и в тематическом контексте философской критики религии. Для Маркса это важно, поскольку позволяет продемонстрировать преемственность революционного прошлого Германии — *Реформации* — и ее революционного будущего — *пролетарской революции*: «Как тогда революция началась в мозгу *монаха*, так теперь она начинается в мозгу *философа*» (Маркс 1955а, 422).

Остановимся на этом моменте. По Марксу, Лютер и Реформация освободили мышление немцев от веры в авторитет, заменив его, однако, авторитетом самой веры, т. е. подчинив мысль о бытии *идее бога* и тем самым превратив, по выражению Маркса, каждого мирянина в попа (ibid., 422–423). Новая философия секулярного модерна — Л. Фейербах, левые гегельянцы и, собственно, сам Маркс — завершают «эмансипацию *немца в человека*» (ibid., 428), прежде всего, благодаря тому, что разрывают указанную связь: *Бог не есть закон бытия*. Отметим, что в обратном сомневалось уже и лютеранство: по Кьеркегору, вера в бога — это «парадокс наличного бытия» («Страх и трепет» (Кьеркегор 2010, 43)). Согласно Марксу, *идея бога* — главное препятствие к тому, чтобы помыслить способность общества к «трансценденции в тотальности» (воспользуемся здесь термином Д. Лукача) его исторического бытия, иначе говоря,

помыслить возможность радикального изменения способа бытия общества, без которого оно, по Марксу, обречено на распад и разложение. *Идея бога* в классическом марксизме противостоит идее пролетариата, т. е. *идея труда*, понятого как субъект: «Возвещая разложение существующего миропорядка, пролетариат раскрывает лишь тайну своего собственного бытия, ибо он и есть фактическое разложение этого миропорядка» (Маркс 1955а, 428). Подобно вере Кьеркегора пролетариат у Маркса — парадокс действительности, он — продукт распада и одновременно единственная реальная возможность новой целостности исторического бытия общества.

Нам представляется здесь крайне важным попытаться осторожно развести два проблемных контекста, связанных с *идеей бога* в марксизме (и в современной философии вообще). В первом контексте, — назовем его условно: классическим, — *идея бога* и *идея труда* противопоставляются друг другу как два конкурирующих закона бытия, о чем было уже сказано выше. Во втором контексте, который предварительно можно обозначить как постсекулярный, *идея бога* (разумеется, *единобожия*, а не политеизма, — или идея сакрального вообще) не является законом бытия — не потому, что она иллюзорна, а на принципиальных философских основаниях: в силу специфики своего генезиса. Иначе говоря, потому, что она обладает тем же достоинством первоуродства исходного события авторской мысли, т. е. мысли с позиции индивидуума, что и греческая мысль о бытии. Так же как и последняя, *идея бога* является, по сути, свободно избранным убеждением, поскольку ничем иным первоуродная мысль быть и не может (так, во всяком случае, трактовал «первородство» в одной из своих лекций, посвященной Платону, М. Мамардашвили⁷). И как таковая *идея бога*, будучи особым откровением свободы, в принципе, может развиваться как совершенно независимый от мышления бытия ход мысли. На такую возможность правомерно указывает Э. Левинас («Тотальность и бесконечное»⁸), а затем, соглашаясь с ним, Ж. Деррида («Насилие

7 Из опубликованного см. соответствующее описываемому нами смысловому контексту рассуждение Мамардашвили о философской транскрипции идеи бога в курсе лекций «Введение в философию» (весна 1979 г.): Мамардашвили 1996а, 20–25.

8 См., например: «*Бытие до сущего*, онтология до метафизики — это свобода (пусть даже в теории) до справедливости: таково движение, совершаемое внутри Самотождественного прежде, чем возникнет обязательство по отношению к Другому. <...> Этическое отношение, противостоящее первофилософии, которая отождествляет свободу и силу, не направлено против истины; оно стремится к бытию в его абсолютной интериорности и воплощает саму интенцию, одушевляющую движение к истине. <...> Отношение к Другому как к собеседнику, как к *сущему*, предшествует любой онтологии. Оно — наивысшая форма отношения, существующая в бытии. Итак, онтология предполагает метафизику» (Левинас 2000, 85–86); «Выражение “невидимый Бог” означает не только то, что Бог невообразим: оно означает также, что Бог познается в справедливости. Этика — это духовное видение. Субъектно-объектное отношение его не отражает; с помощью безличностного отношения невозможно приблизиться к невидимому, но личностному Богу, вне человеческого присутствия. <...> Чтобы образовался проход, ведущий к Богу, необходимо действие справедливости — прямое отношение лицом-к-лицу; здесь “видение” совпадает с работой

и метафизика»⁹). Но очевидно также, что в эллинизированном христианстве, т. е. христианстве соборов и догматов, мысль о боге и мысль о бытии оказываются неизбежно связанными¹⁰.

С нашей точки зрения, важно отметить, что классический марксизм, критикуя религию и в первую очередь, конечно, христианство, оказывается тем не менее крайне зависимым от общей структуры его теологической рефлексии в указанном аспекте связи мышления бытия и мышления бога. И в этом проблемном моменте соединения — а, возможно, и смешения — двух данных принципов философия марксизма, как мы полагаем, действительно является прямой наследницей гегелевской диалектики, также воспроизводящей структуру христианской эллинизированной теологии/философии. Остановимся теперь на этом крайне важном для нашего исследования моменте, рассмотрев последовательно две стороны философского метода марксизма или, лучше сказать, две его главные философские установки в более специальном методологическом смысле, а именно — *диалектику* и *практику*.

ДИАЛЕКТИКА: ГЕГЕЛЬ

В первую очередь нас будет интересовать, собственно, гегелевская диалектика как метод мышления о всеобщем понятии в его процессуальности, т. е. в движении понятия. В «Науке логики» Гегель выделяет две стороны этого движения — наличное бытие и тотальность целого. И, соответственно, два аспекта метода — анализ и синтез. Противопоставляя диалектику конечному рассудочному познанию Гегель пишет:

справедливости. Тогда метафизика обнаружится там, где существует социальное отношение — в наших взаимоотношениях с людьми. Там, где нет взаимоотношений с людьми, невозможно никакое “познание” Бога. Другой является местом нахождения метафизической истины, необходимой для моего отношения к Богу. <...> Метафизика реализует себя в этических отношениях. Если не выводить значение теологических понятий из отношения этического, они остаются пустыми и формальными. <...> Все, что не может быть сведено к межчеловеческим отношениям, представляет собой отнюдь не высшую форму религии, а, напротив, ее самую примитивную форму» (ibid., 110–111).

9 См., например: «Некоторая неискоренимая натуральность, некоторая прирожденная наивность философского языка могла бы быть показана на всех спекулятивных понятиях (исключая, конечно, эти не-понятия, которыми являются имя *Бога* и глагол *Быть*» (Деррида 2000, 173); «Само содержание мысли о Боге — это содержание бытия, о котором нельзя поставить вопрос (если только он не поставлен им самим) и которое нельзя определить как некое сущее» (ibid., 225).

10 Причем суть их иерархии в принципе неочевидна. Так, отцы каппадокийцы (Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Назианзин) явно *идею бога* ставили выше, утверждая, что свобода Бога есть причина Бытия и что воля Отца является причиной единства Троицы, которая есть «монархия отца», по их выражению, в то время как господствующая на Западе интерпретация Троицы, следующая Августину, на место основания ее единства ставит единство сущности и тем самым подспудно определяет Бога через Бытие. Таковы догматические — в данном случае в той части догматики, что относится к триадологии, — основания различия западной теологии бытия и восточной теологической традиции, как их видят представители восточно-христианского богословского персонализма. См. подробнее: Зизиулас 2012, 145–198.

Абсолютный же метод проявляется не как внешняя рефлексия, а берет определенное из самого своего предмета, так как сам этот метод есть имманентный принцип и душа. Это и есть то, что Платон требовал от познания: *рассматривать вещи сами по себе*, с одной стороны, в их всеобщности, с другой — не отклоняться от них, хватаясь за побочные обстоятельства, примеры и сравнения, а иметь в виду именно эти вещи и доводить до сознания то, что в них имманентно. Постольку метод абсолютного познания *аналитичен*. <...> Но этот метод также *синтетичен*, так как его предмет, определенный непосредственно как *простое всеобщее*, оказывается чем-то иным в силу той определенности, которую он имеет в самой своей непосредственности и всеобщности. <...> Этот столь же синтетический, сколь и аналитический момент *суждения*, в силу которого первоначальное всеобщее определяет себя из самого себя как *иное по отношению к себе*, должен быть назван *диалектическим* (Гегель 1972, 295–296).

Классическим примером гегелевской диалектики является, безусловно, «Феноменология духа», где Гегель наглядно демонстрирует, как можно понять субстанцию как субъект на основании того, что именно с диалектической точки зрения бытие никогда не есть только *оно само*, оно всегда есть еще и *ничто*. Для нас в данном случае важно, что гегелевская диалектика бытия как субъекта одновременно представляет собой феноменологическое, по сути, прояснение смысла бытия послекантовской метафизики, или более конкретно — смысла *единичного как случайно данного*.

Напомним основные моменты гегелевского анализа и выделим его главный, по нашему мнению, контрапункт. Отметим, что в первых трех разделах Гегель мыслит субъективность в кантовских определениях, как «Я есть» (чувственная апперцепция) и «Я мыслю» (интеллектуальная апперцепция).

1. Изначально, в качестве «Я есть», субъект «определяет себя из себя самого» как чувственную достоверность единичного или «это», но с позиции «Я мыслю» бытие как «это» есть ничто — «Этот» клочок бумаги, по Гегелю, скорее сгорит, чем будет определен. То, что реально позволяет мыслить чувственную достоверность единичного в качестве определения бытия субъекта, не содержится в ней самой, а предполагает иную возможность мышления этого бытия, а именно — через восприятие.

2. Но и здесь определенность бытия «Я есть» не находит своего основания в себе самом, т. е. в модусе «Я мыслю», поскольку бытие единичного в качестве предмета восприятия и соответственно определения субъективности в принципе *иллюзорно* — если бы в мире существовала только одна вещь, ее нельзя было бы определить, вещь мыслима только потому, что является элементом многообразия, что, собственно, и показал Кант в понятии трансцендентальной апперцепции. Именно последнее и является действительным определением бытия субъективности восприятия, однако оно имманентно уже не самому восприятию, но способу бытия рассудка как автономной силы, производящей явления знания. В данном случае Гегель, очевидно, имеет

в виду определенность познающего субъекта в качестве кантовской *телеологической способности суждения* из Третьей критики. Последняя имеет временную структуру, поскольку в один момент времени ее идентичность определяется через тождество «Я есть» и «Я мыслю», а в другой — оно нарушается в силу принципиальной независимости (случайности в отношении друг друга) чувственного аспекта опыта и априорных всеобщих форм рефлексии. По Канту, идентичность познающего субъекта будет восстановлена здесь как свободное самоутверждение «Я есть» посредством регулятивного принципа разума для способности суждения, а именно — веры в объективную целесообразность природы («Критика способности суждения», § 76). Гегель, развивая в целом кантовскую точку зрения, вместе с тем указывает на ее недостаточность. Как нельзя определить единственную вещь в мире, так и «единственный» опыт свободы будет непонятен для себя самого вне контекста отношения к *другому*: «Самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании» (Гегель 1959, 98).

Мы опустим для краткости достаточно хорошо известную гегелевскую диалектику признания *раба и господина*¹¹ и перейдем сразу к центральному, с нашей точки зрения, пункту гегелевского исследования в «Феноменологии духа», к параграфу «Религия откровения» (параграф С главы VII «Религия»). Именно здесь Гегель, наконец, обнаруживает новый смысл *единичного*, отвечающий его требованиям к послекантовской метафизике — быть смыслом самости и субъекта. Обратим внимание на следующее: в течение всего предшествующего анализа Гегель ищет истинное, а значит, всеобщее определение единичного бытия, имманентного самосознанию, т. е., собственно, самости, исходя из самого самосознания согласно постулатам диалектического метода, но ответ «неожиданно» обнаруживает в *обращенной* форме, когда не всеобщее определяет единичное в его истине, а само истинное всеобщее дано сознанию как *откровение единичного*. Речь идет здесь, очевидно, о вочеловечивании бога, т. е. догмате о боговоплощении:

Сознание в таком случае исходит не из *своего* «внутреннего», не из мысли, соединяя *внутри себя* мысль о боге с наличным бытием, а оно исходит из непосредственного наличного бытия и познает в нем бога (ibid., 404).

Любопытно, что гегелевское *обращение* проблемы смысла единичного, можно достаточно адекватно описать в терминах Кьеркегора — в опыте откровения единичное у Гегеля оказывается *выше всеобщего*, как того и требует

11 Заметим только, что в этой диалектике, собственно, исторического бытия временная структура кантовской телеологической способности суждения, по сути, удваивается как оппозиция двух различных способов согласования чувственности и рефлексии, и таким образом способ бытия субстанции, понятой как субъект и самость, расширяется. При этом возникает возможность содержательного понимания опыта свободы через историческое (послекантовское) толкование соотношения теоретического и практического разума и вместе с тем — творческого и нетворческого самосознаний.

датский мыслитель¹². С нашей — постсекулярной — точки зрения, в основе которой лежит радикальное разведение *идеи бога* и *идеи бытия* как двух независимых событий мысли, проблема, безусловно, весьма впечатляющего гегелевского анализа состоит в том, что, во-первых, *идея бога* не может быть, так сказать, простым непротиворечивым определением бытия, и, соответственно, в феноменах наличного бытия нельзя познать бога, уже не имея заранее указанной идеи в качестве *дофеноменального* основания — данный термин Э. Гуссерля нам представляется здесь вполне уместным и даже необходимым; во-вторых, то всеобщее, которое сознание веры открывает в единичном как откровение себя самого: «...сознание непосредственно знает в нем себя, или: оно в нем дано себе как откровение» (ibid.), — это вовсе не то всеобщее, которое находит свое выражение в кантовской, по сути, диалектике «Я есть» и «Я мыслю» и в ее удвоении в гегелевской диалектике исторического бытия самосознания. Это «другое» всеобщее имманентно самосознанию, имеющему в интерпретации Гегеля совершенно уникальную временную структуру, которую мы бы хотели описать как *сознание греха*.

Несколько упрощая, эта временная структура объемлет два события, связанных с догматом о боговоплощении, и содержит два опыта сознания, являющихся как бы непосредственными эффектами этих событий: 1. *несчастное сознание*, — по Гегелю, «оно есть скорбь, которая выражается в жестоких словах, что *бог умер*» (ibid., 400); и 2. *веру в воскресение* — это «*вера мира* в то, что *дух налично есть* как некое самосознание, т. е. как некий действительный человек...» (ibid., 403). Остановимся на этом моменте более подробно.

Достаточно очевидна прямая аналогия гегелевского *несчастливого сознания*, скорбящего о боге, и кантовского морального чувства, но не чувства долга, связанного с законом практического разума, а того рефлексивного чувства, которое постепенно формируется в ориентации на умопостигаемое в опыте *динамически возвышенного*. С нашей точки зрения, используя известное выражение Пауля Тиллиха, правомерно сказать, что и кантовское *чувство возвышенного* и гегелевское *несчастное сознание* представляют собой два способа рефлексии «трансцендентного в имманентном», только у Канта речь идет о трансцендентном природе¹³, а у Гегеля — о трансцендентном историческо-

12 Известная критика Кьеркегора — именно по данному пункту — понимания веры у Гегеля, вероятнее всего, относится к параграфу I «Вера» главы С «Культ» первой части «Лекций по философии религии», где вера определяется как «истина действительности», мыслимая вне ее самой. В так понятой вере «единичность просто снимается, вернее, определяется как всеобщее по отношению к единичному, в результате чего это последнее есть теперь лишь в качестве видимости» (Гегель 1975, 380). Однако к истолкованию веры как откровения в «Феноменологии духа» критика Кьеркегора, по нашему мнению, не имеет отношения. «Лекции» Гегеля были изданы в 1832 г., и вполне возможно, что Кьеркегор их читал. Образцовые примеры критики Кьеркегора см., например, в «Страхе и трепете»: Кьеркегор 2010, 50–52, 63–66, 77–78.

13 «Возвышенное можно описать так: оно есть предмет (природы), *представление о котором побуждают душу мыслить недостижимость природы в качестве изображения идей*» (Кант 1966, 277).

му бытию с его диалектикой признания. Обратим внимание: в *несчастном сознании* достигается *взаимное примирение* творческого и нетворческого самосознаний пред лицом общего *врага*, а именно — *греха* как такового. Как пишет Гегель в конце IV главы «Феноменологии духа», здесь «обнаруживается враг в своем специфическом обличии» (ibid., 120). Для нас важно, что *взаимность* у Гегеля берется не как результат диалектики признания, а как высший трансцендентный принцип, связанный с боговоплощением, т. е. событием, которое случилось в истории, но не имеет там объяснения, и которое, наоборот, само становится источником нового смыслообразования. Однако, будучи эсхатологическим и трансцендентным, данный принцип, подобно принципу целесообразности у Канта, приложим к некоей сфере имманентности, в случае Гегеля, — к историческому бытию, конституируя единство самости *несчастливого сознания*, так же как у Канта аналогичный принцип конституирует единство познающего субъекта в модусе «Я есть»¹⁴. *Несчастное сознание*, в свою очередь, открывает новую эпоху исторической жизни духа, когда история обретает конкретный смысл своей метафизической судьбы в преодолении отчуждения. Последнее выступает здесь уже не просто как объективация и опредмечивание, а именно как судьба, как аспект новой диалектической формации, уже не борьбы за признание, а *взаимности* как таковой.

Обобщая наш анализ можно сказать следующее. В сложной структуре «Феноменологии духа», с нашей точки зрения, следует различать, по крайней мере, четыре последовательных диалектических конструкции:

1. Кантовскую диалектику «Я есть» и «Я мыслю» — в двух аспектах: во-первых, соотношения случайного и необходимого — в развитии знания, во-вторых, соотношения творческой (продуктивной) и нетворческой (репродуктивной) способностей воображения (*гения* и *вкуса*) — в становлении самосознания как свободной самости.

2. Диалектику культурно-исторических типов, иначе говоря, развитие формаций *признания другого* как исторический процесс истины самосознания, которая в истории всегда принадлежит *другому самосознанию*.

3. Диалектику *взаимности* в опыте сознания греха, включающую в себя негативно всеобщее определение *взаимности* в *несчастном сознании* и абсолютную осмысленность *взаимности* в *вере* в *воскресение*.

14 «...так как особенное, как таковое, в отношении общего заключает в себе нечто случайное, а разум, устанавливая связь между частными законами природы, требует тем не менее единства, стало быть закон[омер]ности (а закон[омер]ность случайного называется целесообразностью), и так как выведение частных законов из общих в отношении того, что в них содержится случайного, а priori через определение понятия об объекте невозможно, — то понятие целесообразности природы в ее продуктах будет для человеческой способности суждения в отношении природы необходимым, но не касающимся определения самих объектов понятием, следовательно, оно будет субъективным принципом разума для способности суждения, который как регулятивный (не конститутивный) принцип для нашей *человеческой способности суждения* имеет такую же необходимую значимость, как если бы он был объективным принципом» (Кант 1966, 433–434).

4. Диалектику новой историчности, уже не признания, но самой *взаимности* как присутствия трансцендентного принципа в имманентном бытии духа.

Остановимся еще раз на последнем моменте.

В своем более позднем изложении философии духа в третьем томе «Энциклопедии философских наук» Гегель недвусмысленно проясняет феноменологическое основание соединения трансцендентного, по сути, принципа веры и имманентной жизни духа, и в качестве такового он указывает на акт совести, посредство которого самосознание личности приемлет *бога* в своем имманентном бытии, — и это возможно, поскольку религиозная совесть и нравственная совесть в конечном счете в своей истории совпадают, или, лучше сказать, это две стороны одной, по сути, истории. Гегель пишет в «Философии духа» (§ 552):

То и другое нерасторжимо; не может существовать двух родов совести — религиозной совести и другой, по своей ценности и содержанию отличной от нее нравственной совести (Гегель 1977, 373),

— и далее:

Так, принцип религиозной и нравственной совести становится в конце концов одним и тем же, а именно в *протестантской* совести — свободный дух, знающий себя в своей разумности и истине (*ibid.*, 381).

Более того, как мы полагаем, в «Философии духа» Гегель — правда в терминах спекулятивной философии, но достаточно ясно — показывает дофеноменальный характер веры по отношению к феноменам нравственного самосознания:

Истинная религия и истинная религиозность проистекают только из нравственности и представляют собой мыслящую *нравственность*, т. е. осознающую, свободную всеобщность своей конкретной сущности. <...>

Но в то же время это происхождение религии из нравственности здесь — как и везде в области спекулятивного — само сообщает себе значение, согласно которому то, что первоначально устанавливается как последующее и порожденное, оказывается на деле **абсолютным prius'ом** (выделение принадлежит мне. — А. И.) относительно того, через что оно кажется опосредованным, и здесь, в сфере духа познается уже как его истина (*ibid.*, 372).

Выделим еще один — безусловно, важный — момент гегелевской диалектики, которая, как мы пытались показать, «нерасторжима» с его же феноменологией, а именно — вполне приемлемо утверждать, что подлинная кульминация гегелевской диалектики *взаимности* как *трансцендентного в имманентном* достигается в его оригинальной концепции государства, как «*действительности нравственной идеи*» (Гегель 1990, 279) и/или субстанции народного духа. Обратим внимание: с одной стороны, нравственная идея становится действительностью, т. е. духом, только тогда, когда ее истина, то, что Гегель называет *абсолютным prius'ом*, а мы — *дофеноменальным*, становится законом ее бытия: «Божественный дух должен имманентно проникать

все мирское...» (Гегель 1977, 376), — и далее: «Нравственность государства и религиозная одухотворенность государства взаимно являются ... друг для друга прочными гарантиями» (ibid., 381); с другой стороны: «Государство есть ... действительность свободы...» (Гегель 1990, 482), — и с этой точки зрения «Дух есть в том, чтобы отчуждаться и сделать это отчуждение внутренним. <...> Дух есть история...» (ibid.).

В целом, обобщая, можно сказать, что в концепции государства гегелевская диалектическая философия достигает как бы двойной кульминации: во-первых, как понимание истины послекантовской метафизики, которая в действительности, т. е. в духе, есть трансцендентная всеобщность в имманентном бытии единичного; во-вторых, как осуществление *реальной взаимности* свободного духа с самим собой. Гегель утверждает:

...в нем [в государстве] субъективный дух обретает свое умиротворение, в нем он полностью достигает своего полного глубочайшего созерцания, получает сознание того, что он противопоставлен себе в качестве внешнего мира, чьи определения суть не что иное, как его собственные определения. Тем самым он примерен с собой (ibid., 483).

Иначе говоря, в государстве смысл мира не просто понимается, но и действительно исполняется, причем так, что оба эти момента — понимание и исполнение — неразрывно связаны в едином действии духа, жизненной формой которого и является государство.

В контексте нашего исследования, посвященного марксизму, представляется важным понять гегелевскую спекулятивную диалектику как определенную философскую стратегию присвоения трансцендентного теологического принципа, т. е. принципа мышления *идеи бога*, в целях трансформации и радикального расширения философской истины бытия, — изначально мыслимой как истина разума, — за счет истины откровения. Обратим внимание, что, во-первых, уже у Канта *идея красоты* является, по сути, *откровением* нового измерения свободы субъекта, но все же это не божественное *откровение*, а *откровение* бытия субъекта; во-вторых, в экзистенциальной философии Кьеркегора истина более углубленного понимания бытия включает в себя истину откровения именно в теологическом новозаветном смысле — как осуществление *взаимности с богом*. Но именно на фоне Кьеркегора особенно заметна оригинальная специфика гегелевской стратегии. Если у Кьеркегора теологический принцип фактически подменяет собой онтологический закон, в результате чего трансцендирование становится внутренним свойством бытия, а именно, способностью изменять способ бытия экзистенции — от *безличного* к *личному*, то у Гегеля имеет место более сложное сочетание, когда теологический принцип выступает в качестве дофеноменального основания новой тотальности — государства как действительности нравственной субстанции.

Перейдем теперь к Марксу.

ДИАЛЕКТИКА: МАРКС

Выделим для начала два аспекта, которые достаточно наглядно связывают гегелевскую концепцию диалектики с марксистской. Это, во-первых, идея *становящейся тотальности*. Приведем для краткости компетентное мнение Эвальда Ильенкова:

То радикально-материалистическое переосмысление достижений гегелевской логики (диалектики), которое осуществили Маркс, Энгельс и Ленин, связано с утверждением *объективной реальности всеобщего*, но отнюдь не в духе Платона и Гегеля. А в смысле закономерной связи материальных явлений, и смысле закона их сцепления в составе некоторого целого, в составе **саморазвивающейся тотальности** (выделение принадлежит мне. — А. И.), все компоненты которой «родственны» по существу дела не в силу того, что все они обладают одним и тем же признаком, а в силу единства генезиса... (Ильенков 1984, 275–276).

Во-вторых, для марксистской концепции, так же как и для гегелевской, принципиальное значение имеет ее феноменологическая укорененность, содержательно связанная с феноменологией субъектно-объектных отношений. За непонимание этого аспекта Дьердь Лукач в «Истории и классовом сознании» критикует Энгельса:

Однако самое существенное взаимодействие: *диалектическое отношение субъекта и объекта в историческом процессе*, — он [Энгельс] даже не упоминает, не говоря уж о том, чтобы поставить его на подобающее центральное место в методологии. Однако без этого определения диалектический метод — даже несмотря на то, что сохраняются, правда, в конечном счете, все-таки лишь иллюзорно, «текущие» понятия и т. д., — перестает быть революционным методом (Лукач 2003, 106).

И Лукач следующим образом объясняет причины заблуждения классика:

Недоразумения, порождаемые Энгельсовым изложением диалектики, в сущности, основаны на том, что Энгельс, следуя ложному примеру Гегеля, распространяет диалектический метод также на познание природы. Однако в познании природы не присутствуют решающие определения диалектики: взаимодействие субъекта и объекта, единство теории и практики, историческое изменение субстрата категорий, как основа их изменения в мышлении и т. д. (*ibid.*, 38).

Оставляя в стороне известную полемику по данному вопросу, просто укажем, что мы вполне разделяем в этом случае философскую позицию Лукача — непосредственно у Маркса диалектика и исторический материализм принципиально совпадают именно в силу того, что его диалектическая концепция имеет феноменологические корни, как это имело место и у Гегеля в «Феноменологии духа». Задача настоящего исследования состоит собственно в том, чтобы прояснить связь выделенных двух аспектов, иначе говоря,

указать — хотя бы в первом приближении — феноменологические основания диалектического/исторического материализма. Мы полагаем здесь целесообразным пойти путем некоторой содержательной аналогии между марксистской диалектической концепцией и поздними работами Э. Гуссерля, а именно — «Картезианскими размышлениями» (в первую очередь 5 размышлением) и «Началом геометрии», — причем начать логичнее со второй (см.: Гуссерль 1996).

В этой своей последней, опубликованной уже после его кончины, работе Гуссерль, исследуя проблему происхождения номотетического знания, указывает на принципиально двойной характер его генезиса, обусловленный сочетанием двух типов идеализации внутри этого знания, необходимым для его успешного функционирования и развития — *традирования*, по выражению Гуссерля. Это, во-первых, идеализация посредством первичных интуиций: *точки, прямой, плоскости*, когда интенциональный опыт объекта расширяется за счет приписывания ему идеальных «геометрических» качеств. При этом интерсубъективность исходной чувственной данности объекта сохраняется, как показывает Гуссерль, при наличии разделенной очевидности и общей памяти. Дофеноменальным основанием интерсубъективности сознания здесь также выступает *сознание-время*, иначе говоря, абсолютная субъективность, описанная как темпорально-конститутивный поток сознания в § 36 «Феноменологии внутреннего сознания времени» (см.: Гуссерль 1994, 79). Во-вторых, для своего устойчивого существования и успешного воспроизведения в истории знание, по Гуссерлю, должно отвечать условиям *традирования*, и в качестве таковых выступает *универсальный язык* как новый тип идеализации уже не данности объекта, но знания о нем. Указанная идеализация выходит за пределы опыта общей очевидности и общей памяти, и, соответственно, меняется дофеноменальное основания его универсальности — теперь это уже не *сознание времени*, а *интермонадиальная* общность человеческого мира, описанная Гуссерлем в 5 картезианском размышлении (см.: Гуссерль 1998, 182–283) и принципиальным образом соединяющая в себе сознание и бессознательное (постулат о первичном отношении к Другому).

Обратимся теперь к Марксу. Как нам представляется, сама логика марксистского анализа принципиально предполагает сочетание двух последовательных в своем применении типов идеализации, подобно тому, как мы это обнаруживаем у позднего Гуссерля. Остановимся на этом моменте.

1. Суть понимания капиталистического общества в марксизме сводится собственно к раскрытию тайны товарной формы, которая, согласно «Капиталу» Маркса,

...состоит просто в том, что она является зеркалом, которое отражает людям общественный характер их собственного труда как вещный характер самих продуктов труда, как общественные свойства данных вещей, присущие им от природы... (Маркс 1960, 82).

С этой точки зрения, товар у Маркса является чувственно-сверхчувственной вещью, т. е. обладает некоторым идеальными свойством — стоимостью. Но это свойство переживается людьми фетишистским образом как «реальное» свойство некоторого специфического товара — денег, а оно уже в процессе обмена экстраполируется на другие товары. Нетрудно увидеть в идеальности товара у Маркса расширенную за счет «геометрии» интенциональность объектов в «Начале геометрии» Гуссерля. При этом надо, конечно, иметь в виду, что если у Гуссерля геометрические свойства интенциональны и суть интуиции, то у Маркса стоимостные свойства товара не интенциональны и носят изначально знаковый характер, что, по нашему мнению, не отменяет, однако, правомерность самой аналогии. Дело в том, что, говоря языком теории бессознательного, фетишистское сознание *вытесняет* общественный смысл идеального, натурализуя (овещняя) его, — но тем самым это *вытесненное* и становится его дофеноменальным основанием.

2. Марксизм, безусловно и по сути, — революционное учение, мыслящее общество в контексте классовой борьбы и в перспективе революционного преобразования. С нашей точки зрения, одним из наиболее содержательных образцов философско-диалектической рефлексии указанных аспектов марксизма является уже упомянутая работа Лукача «История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике». В этой работе Лукач в качестве фундаментальной диалектической черты классового сознания указывает на его двойственность. С одной стороны, это сознание имманентно текущему моменту исторического процесса и, соответственно, подчиняется законам современного ему общества. В этом смысле сознание пролетариата в психологическом аспекте является таким же фетишистским, как и сознание господствующего класса. Но, с другой стороны, классовое сознание соотносится с историческим процессом в его *тотальности*, и это особенно актуально для сознания пролетариата как последней формы классового сознания в истории, и как таковое оно, по Лукачу, принципиальным образом определяется не индивидуальной или массовой психологией, «а *осознанным смыслом исторического положения класса*» (Лукач 2003, 170), т. е. смыслом его исторической миссии. Важно, что именно для пролетариата описанная двойственность его классового сознания становится внутренним диалектическим отношением,

Ибо классовым положением пролетариата противоречие вносится прямо в само его сознание, в то время как противоречия, перед которыми ставило буржуазию ее классовое положение, обязательно проявлялись как внешние пределы ее сознания. Но, с другой стороны, это противоречие означает, что «ложное» сознание в развитии пролетариата выполняет совершенно иную функцию, нежели у любого из прежних классов. А именно, если в классовом сознании буржуазии даже правильные констатации отдельных фактов или моментов развития, будучи соотнесенными с обществом как целым, высвечивали пределы внутри этого сознания, представляли как «ложное» сознание,

то даже в «ложном» сознании пролетариата, даже в его серьезных заблуждениях содержится *интенция на верное* (ibid., 169).

Обобщая, как мы полагаем, можно сказать, что, по сути, любое классовое сознание является «ложным», поскольку объективно определяется тем, что им не осознается — *вытесненным* смыслом общественных отношений. Но если для буржуазного сознания это *вытесненное* является его абсолютным пределом и дофеноменальным основанием, то для пролетарского сознания, в силу его уникальной структуры — *интенции на верное*, его *вытесненное* «возвращается», конституируя новый исторический смысл революционной практики. В своем «Исследовании по марксистской диалектике» Лукач особо подчеркивает отмеченную роль *бессознательного* в классовом сознании:

Следовательно, с абстрактно-формальной точки зрения классовое сознание — это одновременно классово определенная бессознательность относительно собственной общественно-исторической экономической ситуации. Такая бессознательность дана как определенное структурное отношение, как определенное формальное отношение, которое, по-видимому, господствует над всеми предметами жизни. «Ложное», «видимость», которые присущи такому положению дел, отнюдь не являются чем-то произвольным, а суть как раз мыслительные выражения объективно-экономической структуры (ibid., 150–151).

С нашей точки зрения, именно здесь опять напрашивается аналогия с поздним Гуссерлем. В знаменитом 5 картезианском размышлении Гуссерль недвусмысленным образом вводит контекст бессознательного в свою феноменологию сознания. А именно, согласно Гуссерлю, я способен понять объективного *другого* — того, с кем у меня нет общей памяти, — посредством *аналогизирующей апперцепции*, но сама эта *апперцепция* возможна только потому, что психо-физическая идентичность моего Я уже была конституирована в предшествующем моему сознанию опыте первичного отношения к *другому* в сфере некоторой изначальной бессознательной *интермонадиальности*, где я/*другой* — нераздельное целое. Поэтому *аналогизирующая апперцепция* не является исходной интенцией *другого*, но скорее работает как *возвращение вытесненного смысла интермонадиальности*. Как мы полагаем, соглашаясь с анализом Лукача, у Маркса классовое сознание пролетариата объективно обусловлено тотальностью общественных отношений с их экономической структурой, но оно становится «мыслительным выражением» этой структуры, только изменив в ходе исторического развития модальность своего дофеноменального основания с *вытесненного* на *возвращение вытесненного*, что, как мы пытались продемонстрировать, достаточно показательно соответствует двум модусам дофеноменальной intersубъективности Гуссерля — *сознанию времени и интермонадиальности я/другой*.

ПРАКТИКА

Практика — обобщающая категория марксистской концепции как целостного идейного построения в самом широком смысле. Она объединяет *диалектическую феноменологию* Маркса с фундаментальными мировоззренческими постулатами радикального социализма. Так она соединяет метафизическую (онтологическую), по сути, категорию труда (понятого в гегелевском смысле как субстанция и как субъект), выступающую в марксизме основанием тотальности общественных отношений, с идеологическим по своему характеру постулатом «материалистического» понимания истории¹⁵.

Это понимание с полной отчетливостью репрезентировано Марксом и Энгельсом уже в «Немецкой идеологии» и означает способ мыслить историю и человеческую реальность, исходя из того, что

Производство идей, представлений, сознания первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни (Маркс, Энгельс 1955а, 24).

Это означает также, что

Образование представлений, мышление, духовное общение людей являются здесь еще непосредственным порождением материального отношения людей. То же самое относится к духовному производству, как оно проявляется в языке политики, законов, морали, религии, метафизики и т. д. того или другого народа (*ibid.*).

И далее:

Это понимание истории, в отличие от идеалистического, не разыскивает в каждой эпохе какую-нибудь категорию, а остается все время на *почве* действительной истории, объясняет не практику из идей, а объясняет идейные образования из материальной практики и в силу этого приходит также к тому результату, что все формы и продукты сознания могут быть уничтожены не духовной критикой, не растворением их в «самосознании» или превращением их в «привидения», «призраки», «причуды» и т. д., а лишь практическим ниспровержением реальных общественных отношений, из которых произошел весь этот идеалистический вздор, — что не критика, а революция является движущей силой истории, а также религии, философии и всякой иной теории (*ibid.*, 37).

Исходя из этого, с нашей точки зрения, можно заключить, что категория *практики* в марксизме принципиально возвышается над привычным набором дисциплинарных дефиниций, или, лучше сказать, — над каким-либо стандартным подразделением «философии и всякой иной теории», подчеркивая

15 Чтобы избежать двусмысленности, оговоримся сразу, что отмеченный синтез метафизики и идеологии предполагает существенное, а именно — *материалистическое*, преобразование гегелевской феноменологической стратегии, которое и определяет философскую новизну марксизма.

тем самым мировоззренческую и философскую оригинальность марксизма. Вместе с тем *практика*, понятая Марксом, прежде всего, как *материальная* трудовая деятельность, ускользает от стереотипного толкования оппозиции материализма и идеализма в духе «основного вопроса философии»¹⁶. Марксово *практическое* понимание материального, безусловно, включает в себя контекст идеального, а именно — *объективной реальности всеобщего*, на который вполне обоснованно указывает Э. Ильенков (вслед за Д. Лукачем). Важно, однако, как мы полагаем, что у Маркса и Гегеля за идеальной реальностью всеобщего стоят противоположные идеологические интенции и существенно различные философские/феноменологические стратегии.

Гегель, как отмечалось выше, возводит генеалогию послекантовского метафизического смысла к *абсолютному prius'у* — эсхатологическому по своей значимости, но занимающему свое место в истории, событию *встречи с абсолютом*, — событию *креста и воскресения* в гегелевской интерпретации. Это одновременно и точка совпадения моральной и религиозной совести, когда самосознание личности впервые приемлет *бога* в своем имманентном бытии и христианское откровение становится смыслообразующим фактором мировой истории. Таким образом, Гегель решает проблему соединения онтологического и теологического принципов в философии, истолковывая ее как вопрос о господстве трансцендентной истины в имманентном бытии духа за счет обращения к дофеноменальному основанию высших духовных феноменов христианской культуры. В свою очередь, Маркс изначально мыслит проблему *реальной всеобщности* в совершенно новом философском контексте *бессознательного*, — одним из первооткрывателей которого он, собственно, и являлся, — сущностным образом характеризующего специфику общественных отношений. Ввиду важности этого положения для понимания марксистской философии в целом остановимся на нем подробнее.

Можно сказать, что «общественные отношения» у Маркса мыслятся подобно вещам третьего рода Фрейда¹⁷ как третий тип *объективной реальности*, отличный как от материальной реальности телесного мира, данной в ощущениях, так и от идеальной реальности мира духа, подчиненной законам разума. В данном случае нам представляется уместным напомнить известное выражение Маркса из «Экономическо-философских рукописей 1844 года»:

Мы видим здесь, что последовательно проведенный натурализм или гуманизм отличается как от идеализма, так и от материализма, являясь вместе

16 Следует, видимо, признать, что Ф. Энгельс излишне заостряет этот «вопрос». Материальное — без связи с идеальным — просто «как данное в ощущениях» неспособно к трансцендированию какого-либо смысла. Кроме того, из «вопроса» выпадает контекст *бессознательного*, крайне важный для понимания специфики диалектической феноменологии марксизма.

17 «Фрейд сделал шаг к объективному анализу сознательных явлений, открыв явления, которые можно назвать смешанными явлениями... или явлениями третьего рода» (Мамардашвили 1996б, 337).

с тем объединяющей их обеих истиной. Мы видим в то же время, что только натурализм способен понять акт всемирной истории (Маркс 1974, 162).

Исходя из общего контекста работы и из того, что Маркс видит одну из главных философских заслуг Фейербаха в основании *истинного материализма*: «Подвиг Фейербаха заключается в следующем: <...> 2) в основании *истинного материализма и реальной науки*, поскольку общественное отношение “человека к человеку” Фейербах также делает основным принципом теории» (ibid., 154), — мы полагаем, что «последовательно проведенный натурализм» и «*истинный материализм*», принимающий общественные отношения в качестве своего исходного принципа, выражают у Маркса одно и то же понимание объективной реальности как *реальной всеобщности*. Как известно, потом И. Дигген («Экскурсии социалиста в область теории познания» (см.: Дигген 2010)) заменил *истинный материализм* на *диалектический*, Энгельс в «Анти-Дюринге» содержательно, хотя и несколько упрощенно, описал этот *диалектический* смысл нового, марксистского материализма (см.: Энгельс 1961), а Ленин («Материализм и эмпириокритицизм» (см.: Ленин 1968)), вслед за Плехановым, утвердил данный термин в качестве определения понятия философии марксизма, и уже в этом статусе он употребляется дальнейшей традицией.

С нашей точки зрения, философская новизна *диалектического материализма* содержательно состоит в том, что как философский способ мышления он существенно меняет меру соотношения материального и идеального, а уже вследствие этого — рационального и иррационального, трансцендентного и имманентного. Не отменяя смысл самих этих оппозиций, марксистский *материализм* делает их более соразмерными человеческой реальности в ее историческом измерении. И в первую очередь это становится возможным благодаря открытию для исследования нового проблемного поля *бессознательного* по ту сторону всегда уже идеализированной логической последовательности рационального намеренного процесса, отвлеченного от многообразия иррациональных импульсов, без внимания к которым исчезает сама возможность содержательно мыслить единство полноты жизни и исторического события.

Вместе с тем философская ориентация марксизма на контекст *бессознательного* позволяет существенно сблизить теоретическую рефлексию и мировоззренческое целеполагание социалистического типа, поскольку с точки зрения социалистической идеологии культура в целом есть имманентный процесс, идущий снизу, с того уровня материальной практики, где материальное и идеальное, сознание и бессознательное изначально переплетены в непрозрачной полноте жизни и человеческой солидарности подобно *дипластии Я/Другой* в поэтике романов Достоевского в понимании М. Бахтина (см.: Бахтин 1972) и/или в интермонадиальной действительности жизненного мира у Э. Гуссерля.

Таким образом, с нашей точки зрения, *практика* у Маркса выступает единой, одновременно идеологической и философской, установкой, позволяющей

скоррелировать социалистическую веру в имманентное творчество масс, отвергающую всякую власть трансцендентного-духовного, с философским утверждением объективной истины, которая ускользает от чистой теории и выступает непосредственным откровением *революционной практики* (3 тезис о Фейербахе¹⁸). Смысл, который не понимается, но исполняется, — это и есть, по сути, смысл бессознательного, производящего эффект сознания как *возвращение вытесненного*, о котором как о дофеноменальном основании *классового сознания* речь шла выше.

Здесь напрашивается сопоставление прагматического аспекта марксистской *практики* с подобным аспектом *воли к власти* у Ницше. Выделим два момента.

1. С одной стороны, фетишистское переживание денег вполне сравнимо с ресентиментной злобой и бессилием, — при постоянной нехватке денежных средств и при наличии «любви» к ним первое вполне вероятно производит второе, при этом и то, и другое инвестированы в социальную реальность, выступают условием ее текущей устойчивости.

2. Однако, с другой стороны, Ницше является известным критиком социалистической идеологии и социалистической революции, рассматривая их как продукты ресентиментного творчества. И это важно особо подчеркнуть, поскольку именно на фоне ницшеанской концепции ресентимента проясняется специфика обращения к бессознательному у Маркса. Суть в том, что, если *вытесненное* в ресентименте и *вытесненное*, которое стоит за фетишистским сознанием, — это, можно сказать, две стороны одного и того же бессознательного, релевантного действительности буржуазного социума и его самосознанию, то *возвращение вытесненного* у Ницше и Маркса понимается принципиально различным образом. У Ницше это, по сути, та же ресентиментная интенция мстительной злобы, получившая волевое воплощение; в марксизме же возвращается совсем не то, что вытесняется фетишистским сознанием. В данном особом случае *возвращение вытесненного* представляет собой обращение к более «глубокому» бессознательному, — если можно так сказать, интермонадиального уровня. Такое обращение воплощает бессознательные поведенческие установки в эффекты сознания (классового сознания, по Лукачу), свободного от ресентимента и открытого для исторического творчества в революционном действии. Выразительным художественным образом этого специфического обращения к бессознательному является, по нашему мнению,

18 «Материалистическое учение о том, что люди суть продукты обстоятельств и воспитания, что, следовательно, изменившиеся люди суть продукты иных обстоятельств и измененного воспитания, — это учение забывает, что обстоятельства изменяются именно людьми и что воспитатель сам должен быть воспитан. Оно неизбежно поэтому приходит к тому, что делит общество на две части, одна из которых возвышается над обществом (например, у Роберта Оуэна). Совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности может рассматриваться и быть рационально понято только как *революционная практика*» (Маркс 1955б, 2).

великий фильм Сергея Эйзенштейна «Броненосец Потемкин». Обратим внимание, что в сценах восстания на броненосце носителями ресентиментной злобы выступают именно противники восставших — офицеры и кондукторы: они мстят матросам, организуя экзекуцию на баке, а потом убивая их лидера. Этому ресентиментному порядку старого режима противостоит революционная масса, а главное — сам *броненосец*, — «хтоническое чудовище», символически представляющий более фундаментальный космический порядок вещей, оживляемый революцией, подобно тому, как восставшие матросы «оживляют» *броненосец*, приводя в действие его орудия и механизмы¹⁹.

В завершение данного раздела выделим еще один принципиальный аспект темы *практики* в марксизме, а именно — организационный. Более конкретно, речь идет о *коммунистической партии* как революционной организации нового типа. Лукач уделяет значительное внимание этому аспекту, но мы выскажемся кратко, опираясь на его анализ. С точки зрения Лукача, во-первых, партия есть «сознательная совокупная воля» класса (Лукач 2003, 382), и ее первостепенная задача пробудить эту волю в каждом отдельном индивидуе, — Лукач это называет «*деятельным включением совокупной личности*» (ibid., 386). Во-вторых, по Лукачу, партия — сама по себе — выступает для пролетариата как бы идеальным *образом* его классового сознания, причем в двойном смысле — «одновременно и как *образ* этого сознания, и как образ *этого сознания*» (ibid., 394). То есть, как мы это понимаем, с одной стороны, как *ОБРАЗ*, трансцендентный актуальному сознанию класса, еще слишком зависимому от духовного строя культуры предшествующей исторической эпохи и в силу этого находящемуся во власти ресентиментной чувственности — неизбежной «тени» буржуазной морали; с другой стороны, как образ *ЭТОГО СОЗНАНИЯ* партия говорит с пролетариатом на доступном ему языке, а ее гибкое тактическое руководство имманентно повседневной жизни людей труда и сопровождает каждое ее событие сознанием общего классового интереса, так что

19 В фильме «Броненосец Потемкин» достаточно очевидны юнгианские мотивы, связанные с архетипической концепцией бессознательного, — как известно Эйзенштейн увлеклся творчеством К. Юнга. И в этом контексте нам представляется показательным сравнение «Броненосца» с «Метрополисом» Фрица Ланга (фильм вышел через год после «Броненосца»), также отсылающим к образам архетипического бессознательного Юнга. Бросается в глаза разительное различие в изображении и символическом истолковании *техники* в этих фильмах. У Ланга *техника* — *Молох*, «пожирающий» массы рабочих, на что те отвечают ресентиментным бунтом. В «Броненосце» — *техника*, безусловно, на стороне революционных масс, апофеозом чего становится заключительная сцена, когда броненосцы эскадры приветствуют своего восставшего собрата. С нашей точки зрения, суть данного конфликта интерпретаций связана с различным пониманием бессознательного, но уже не у Юнга, а в марксизме. Ланг мыслит бессознательное, инвестированное в буржуазную действительность, с позиций Веймарской социал-демократии и противопоставляет ресентименту рабочих масс идею классового компромисса, — рефреном в фильме проходит титр: «Посредником между руками и головой выступает сердце»; Эйзенштейн исходит из революционного марксизма, и для него революция в принципе свободна от ресентимента.

«в каждое мгновение воплощает для пролетариата революционный смысл именно этого мгновения» (ibid., 396).

С нашей точки зрения, обобщая тезисы Лукача, правомерно заключить, что *партия*, будучи образом классового сознания пролетариата, одновременно и трансцендентным, и имманентным его бытию, и в таком качестве — силой, пробуждающей и определяющей к действию его *совокупную волю*, является для действительного классового сознания подлинным *откровением себя самого* в своем историческом бытии. А это значит, что *партия* воплощает в себе трансцендентную истину исторического бытия, «которая делает нас свободными», избавляя пролетариат от иллюзорной свободы «ложного сознания» и ресентимента. По этому поводу Лукач, в принципе, справедливо утверждает, что

дисциплина коммунистической партии, безусловное растворение совокупной личности каждого ее члена в практике движения есть единственно возможный путь к осуществлению истинной свободы (т. е. революции. — А. И.) (ibid., 386).

Проблема, однако, в том, что «*откровение себя самого*» — это гегелевская конструкция из «Феноменологии духа», она позволяет Гегелю расширить истину разума за счет истины *откровения*, но только для того, чтобы в «Науке логики» представить обновленную и уже всеобъемлющую истину разума как единственно философскую. В марксизме ситуация существенно иная, поскольку марксизм в первую очередь радикальное социалистическое мировоззрение, — на что прямо указывает Энгельс в «Анти-Дюринге»²⁰, — и уже потом философия, служащая практическим целям этого мировоззрения и его идеологической дееспособности в политической борьбе партий. Эта, принципиально практическая, установка дает марксистской философии определенные преимущества, отменяя озабоченность эксплицитным единством философского принципа, как это имело место, по крайней мере, в современной

20 Здесь следует сделать уточнение: критикуя Дюринга, Энгельс принципиально различает два модуса социалистического мировоззрения. Это, во-первых, классовое мировоззрение пролетариата, объективно отражающее основное противоречие исторической действительности — «конфликт между производительными силами и способом производства» (Энгельс 1961, 279); в этом смысле «Современный социализм есть не что иное, как отражение в мышлении этого фактического конфликта, идеальное отражение его в головах прежде всего того класса, который страдает от него непосредственно, — рабочего класса» (ibid.). А во-вторых, это «научный социализм», т. е. социализм, обогащенный великими открытиями Маркса — «материалистическим пониманием истории и разоблачением тайны капиталистического производства посредством понятия о прибавочной стоимости» (ibid., 26). С точки зрения Энгельса, задача современного социализма состоит в том, чтобы найти средства для разрешения основного исторического противоречия, «устранения обнаруженных зол», однако «Надо не *изобретать* эти средства из головы (иначе: посредством философского умозрения. — А. И.), а *открывать* их при помощи головы в наличных материальных фактах производства» (ibid., 278), что и делает Маркс. В целом оба модуса социалистического мировоззрения являются сторонами единой революционной практики, преобразующей общество.

Марксу классической философии. Но вместе с тем эта же практическая установка налагает определенные и важные ограничения. Так, для радикального социализма, ориентированного на революцию, в целом проблематичен, как мы полагаем, принцип *«откровения себя самого»*, как, во-первых, ослабляющий смысл революционной трансценденции, а, во-вторых, излишне рациональный, уводящий в «тьму» то многообразие бессознательных импульсов, без которых невозможна полнота жизни и человеческой солидарности, а ими социализм не может пренебречь, так как в этом его суть, наряду с верой в социальную справедливость и революцию. С этой практической точки зрения марксистская философия имплицитно всегда уже озадачена горизонтом вопрошания истины *откровения не себя самого, а другого*. Причем, утверждая новый тип объективной реальности, т. е. охватывая сферу бессознательного, марксистское вопрошание неизбежно выходит за рамки гегелевской феноменологии *другого*, которая в конечном счете оказывается лишь *откровением себя самого*.

Важно подчеркнуть, что выделенные нами два вида *откровения* принципиально несводимы друг к другу. С нашей точки зрения, учитывая сложившуюся традицию общей тематизации языка и бессознательного (Ф. Соссюр, Р. Якобсон, Ж. Лакан и др.), можно сказать, что если гегелевское *откровение себя самого* есть, по сути, *откровение бытия* (субстанции понятой как субъект), то марксистское *откровение другого* — *откровение языка*, и последнее имеет более исходный смысл. Как замечает Дж. Агамбен, интересный современный автор, во всяком случае, не чуждый марксизму: «Любое откровение — это всегда и прежде всего откровение языка, опыт чистого события слова, превосходящий любое означение» (Агамбен 2018, 173). Но в том и проблема, — и на это, собственно, указывает работа Лукача, — что центральная для классического марксизма идеологема *революции*, очертившая общий тематический горизонт его философствования, принципиально включает в себя оба вида откровения. *Революция* — это откровение бытия, и в этом смысле развитие пролетарского классового сознания и развитие коммунистической партии являются одним и тем же процессом становления ее объективной возможности в истории. Вместе с тем *революция* — это *откровение языка*, т. е. рождение новой духовности в «опыте чистого события слова», на что указывает Агамбен, а до него Осип Мандельштам («Слово и культура» (1921)). С первым связано само историческое событие революции и его непосредственные социальные следствия, со вторым — полнота жизни. Историческая драма *революции*, собственно, и состоит в том, что *откровение бытия* негативно в отношении *откровения языка*, стремится подавить и подменить его, — как мы понимаем, неудачно. В результате условие трансцендирования — революционная организация, коммунистическая партия — само становится новым трансцендентным началом, порождающим новый вид ресентиментной чувственности. Тем не менее *поэт* (в нашем примере — Мандельштам) находит в себе силы на

слово сострадания, — по его собственному выражению²¹, — пролетарскому государству, отрицающему слово:

Прославим роковое бремя,
 Которое в слезах народный вождь берет.
*Прославим власти сумрачное бремя,
 Ее невыносимый гнет.*
 В ком сердце есть — тот должен слышать, время,
 Как твой корабль ко дну идет.²²

Любопытно, что стихотворение Мандельштама «Сумерки свободы» было опубликовано впервые в мае 1918 г. в газете левых эсеров «Знамя труда», а незадолго до того, в марте того же года, в этом издании вышла поэма Александра Блока «Двенадцать». Для нас важно, что оба великих поэта принимают трагическую истину революции и оба, по сути, становятся ее жертвами. В приведенном отрывке тема жертвы представлена у Мандельштама образом народного вождя «в слезах», который, как полагают исследователи (Омри Ронен (Ронен 2002, 131, 137)), относится к содержанию речи святителя Тихона при сообщении ему об избрании Патриархом (18 ноября 1917 г.)²³, — понятно, что поэт имеет в виду обобщенный образ народного вождя, принимающего ответственность в трудное время, но также ясно, что в подтексте к этой ответственности и этой жертвенности примыкает и сам поэт, своим собственным словом свидетельствуя, что «В жизни слова наступила героическая эра. Слово — плоть и хлеб. Оно разделяет участь плоти и хлеба: страдание» (Мандельштам 1993б, 214). *Поэт* недвусмысленно сравнивает *слово* с *евхаристией*, а, соответственно, его творца со *спасителем*.

Подводя итог нашему размышлению о двойной природе *откровения революции*, попытаемся описать его еще раз с идеализированных позиций *философа* и *поэта*.

21 «Нет ничего более голодного, чем современное государство, а голодное государство страшнее голодного человека. Сострадание к государству, отрицающему слово, — общественный путь и подвиг современного поэта» («Слово и культура») (Мандельштам 1993б, 215).

22 Мандельштам 1993а, 135. Курсив мой. — А. И. Отрывок (7–12 ст. из 24) из стихотворения «Сумерки свободы». Опубликовано впервые — «Знамя труда», 24 мая 1918 г., — под заглавием «Гимн». Бросается в глаза исходная неоднозначность избранной темы у Мандельштама: *сумерки* — вечерние или перед рассветом? Показательно свидетельствует об отсутствии взаимопонимания между *поэтом* и революционной властью изъятие цензурой из текста выделенных здесь курсивом строк. Филологический анализ стихотворения: Ронен 2002, 127–142.

23 Из речи святителя Тихона: «Ваша весть об избрании меня в патриархи является для меня тем свитком, на котором было написано: “плач, и стон, и горе”, и каковой свиток должен был съесть пророк Иезекииль (Иез. 2:10; 3:1). Сколько и мне придется глотать слез и испускать стонов в предстоящем мне патриаршем служении, и особенно в настоящую тяжелую годину!» («Слово Высокопреосвященного Митрополита Московского Тихона в Крестовой церкви Троицкого Подворья при благовестии ему патриаршества», 5/18 ноября 1917 г.: Патриарх Тихон 2009, 179. Впервые опубликовано в газете «Вечер» от 13/26 ноября 1917 г.).

1. С точки зрения, условно говоря, *философа* — *революция* это разрешение диалектики двух дофеноменальных оснований, одно из которых — *вытесненный* смысл действительных общественных отношений — инвестирует феномены *ложного сознания* в универсальность мира капитала, а другое — *новая чувственность* интермонадиального порядка — в качестве *возвращения вытесненного* порождает объективную возможность классового сознания пролетариата и, в конце концов, самой *революции*.

2. С позиции, условно говоря, *поэта*, принимающего истину революционного откровения, *революция* — это, с одной стороны, чрезвычайная *мука невыразимости* новизны жизни в контексте указанной интермонадиальной чувственности, которой в этом мире капитала ничего не соответствует, поскольку, как мы уже отмечали, *возвращается* совсем не то, на *вытеснении* чего этот мир построен²⁴; но, с другой стороны, *революция* же открывает поэту, по выражению Мандельштама, священный дар *глоссолалии*, когда «он говорит на совершенно неизвестном языке» (ibid., 216).

С нашей точки зрения, полноценная позиция *философа-марксиста*, адекватная в своей практической установке марксизму как целостному мировоззрению радикального социалистического толка, принципиально охватывает обе условные идеализации — *философа* и *поэта* — как две последовательные фазы мышления *откровения революции*, когда вначале *философ* последовательно мыслит революцию как *наше будущее, будущее в настоящем*, и, наконец, *настоящее как таковое* в терминах диалектики трансцендентного в имманентном как онтологическую проблему, а затем *философ*, но уже с позиции *поэта*, показывает всю условность и ограниченность онтологического принципа для тематизации трансцендентного в имманентном, т. е. *истины откровения*. Уже внутри этой сферы *откровение бытия* должно быть восполнено *откровением языка*, т. е. откровением чистого события слова. Говоря другими словами, внутри актуальной марксистской мысли необходимо осознать насущную потребность в переходе от онтологической, по сути, свободы, совершающей революцию, — свободы, имманентным законом которой выступает партийная дисциплина, — к иной свободе, ограниченной только дисциплиной слова. И только такая свобода дает возможность сохранить смысл *откровения революции* в полноте жизни и человеческой солидарности, не превращая условие трансцендирования в новое трансцендентное.

Перейдем теперь к выводам и обобщениям.

24 Подобной «*мукой невыразимости*» страдают и многие герои А. Платонова, почти о каждом из которых можно повторить характеристику героя «Бедняцкой хроники» («Впрок»), не случайно написанной от первого лица, что он «ко всему громадному обстоятельству социалистической революции относился настолько бережно и целомудренно, что всю жизнь не умел найти слов для изъянения коммунизма в собственном уме» (Платонов 2011а, 284). А для героя «Реки Потудань» «невывыказанность» *чувства* оборачивается утратой мужской силы как показательное свидетельство *трансцендентности* его *чувства* инертной повседневности, еще далеко неадекватной уже свершившемуся событию *революции* (Платонов 2011в).

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Видимо, не имеет большого смысла оспаривать ленинское, по сути, определение философии марксизма как *диалектического материализма*, но обе его части нуждаются в некотором уточнении.

1. Как мы пытались показать, марксистская *диалектика* имеет глубокие феноменологические корни, и в первую очередь это обусловлено ее принципиальной родовой связью с *диалектической феноменологией* Гегеля. Только на первый взгляд гегелевская диалектика представляется движением противоположных определений, когда то, что мы можем мыслить как *бытие*, мы должны так же помыслить и как *ничто*. Более существенная диалектика у Гегеля заключается, однако, в том, что, например, мысля государство как зрелое осуществление нравственности, мы открываем истину нравственных феноменов в их «абсолютном *grius'e*», т. е. дофеноменальном основании, так что оказывается также, что история нравственной совести и история религиозной совести с точки зрения *диалектической феноменологии* есть одно и то же. У Маркса дело обстоит похоже, но еще сложнее, поскольку в его случае сторонами диалектического отношения выступают сами различные дофеноменальные основания. Это, во-первых, *вытесненное* содержание буржуазного сознания — синтез отношения частной собственности и отчужденного труда, то, что порождает фетишистское сознание и сопутствующий ему ресентимент, в свою очередь, придающие устойчивость исторической действительности капитала; а, во-вторых, *коммунистическая чувственность* интермонадиального порядка, которая в процессе *возвращения вытесненного* порождает классовое сознание пролетариата как условие социалистической революции.

2. Марксистский *материализм* также имеет сложное происхождение. С чисто философской точки зрения он связан с марксовым открытием *бессознательного*, которое мы пытались представить, используя выражение М. Мамардашвили по поводу специфики объектов психоанализа, как открытие объективной реальности третьего типа, а именно — объективной реальности общественных отношений, инвестированной *бессознательным* и в силу этого несводимой ни к телесной материальности природы, ни к духовной идеальности культуры. С другой стороны, с исходной для Маркса позиции социалистического мировоззрения марксистский *материализм* предполагает безусловную веру в позитивную осмысленность полноты жизни и человеческой солидарности людей труда, а так же в творческий потенциал имманентного процесса культуры, обусловленного указанными феноменами. Для марксизма — в широком смысле — культура принципиально «лепится» снизу, что в принципе предполагает способность исходной *материальности* к трансценденции смысла, но, безусловно, не в качестве религиозной трансценденции, а в смысле имманентной для этой *материальности* потребности в обновлении.

3. Указанные уточнения имеют важные философские следствия. Во-первых, можно обоснованно утверждать, что *диалектическая феноменология*

имплицитно содержит в себе запрет на так называемую «диалектику природы», поскольку последняя выходит за рамки проблемного поля диалектики дофеноменальных оснований сознания, и, соответственно, *диалектический материализм* в марксизме и по методу, и по сфере его применимости совпадает с *историческим материализмом*. Во-вторых, марксистский *материализм* не укладывается в стандартные концептуальные оппозиции материального и идеального, также как и имманентного и трансцендентного. Как мы пытались показать, в марксизме для философа предзадана позиция не только *метафизика*, но также и *поэта*, потенциал которой еще предстоит раскрыть.

4. Марксизм философствует всегда уже в контексте определенной практической установки, а именно — с позиции и в интересах мировоззрения радикального социализма. Первичность практической установки в данном случае означает, что философия не является здесь целью в себе, — тем самым отменяется *гегелевская* озабоченность эксплицитным единством философской системы, т. е. жесткая субординация онтологического и теологического принципов, за каждым из которых стоит свой опыт *откровения* трансцендентного в имманентном. С современной — постсекулярной — точки зрения можно сказать, что в марксизме — в силу его изначальной антирелигиозности — теологический принцип, возможно, впервые избавляется от необходимости онтологического выражения и переориентируется на более адекватное природе своего опыта *откровение языка*. Смысл указанной переориентации также нуждается в прояснении.

5. *Революция*, видимо, — наиболее общая интенция, объединяющая классический марксизм и заданную им традицию в широком смысле. В целом с позиции марксизма *революция* — это не вопрос долженствования, а объективная реальность, данная в своем *откровении*. Как мы пытались показать, сложный драматизм этого феномена в первом приближении можно представить следующим образом. В своей чистой эйдетике феномен *революции* свободен от *ложного сознания*, поскольку его суть — это *возвращение вытесненного*, но, как мы видели, возвращается не то *вытесненное*, которое порождало *ложное сознание* в действительности *капитала*. Однако со стороны реального исторического процесса явление *революции* связано с *ложным сознанием* в двояком смысле. Во-первых, *революция* очищает мир от *ложного сознания* и его ресентиментных проявлений, но, безусловно, люди, которые совершают это очищение, сами несвободны от пережитков *ложного сознания*, что делает необходимым *катарсис* их собственного сознания как части общего процесса освобождения от буржуазных анахронизмов. Во-вторых, видимо, следует признать, что *революция* сама порождает *ложное сознание* нового типа. Суть в том, что свобода целокупной воли, которая совершает *революцию*, не способна сохранить смысл ее *откровения* в силу его изначальной двойственной природы — *откровения бытия* и *откровения языка*. Каждое из этих откровений имеет свою меру отношения рационального/иррационального, и поэтому первое *откровение* не может заменить собою второе, не порождая при этом

эффект *ложного сознания* как следствие избыточной рационализации, от которой неизбежно ускользает *новая* полнота жизни, фактическим свидетельством чего и является поражающий нас художественный опыт Андрея Платонова. В целом можно заключить, что мышление *революции* как объективно необходимого, но тем не менее ограниченного в своей исторической осмысленности, явления остается актуальной проблемой марксистской философии.

На этом мы позволим себе закончить наше небольшое исследование философии марксизма, конкретная задача — а, можно сказать, исходная гипотеза — которого состояла в прояснении феноменологических оснований *диалектического материализма*, что, безусловно, является только одним из возможных подходов к теме.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Агамбен Д. (2018) *Оставшееся время: Комментарий к Посланию к Римлянам*. М.: Новое литературное обозрение (Интеллектуальная история).
- Альтюссер Л. (2006) *За Маркса*. Предисловие Э. Балибара. М.: Праксис (Новая наука политики).
- Бахтин М. М. (1972) *Проблемы поэтики Достоевского*. М.: Художественная литература.
- Гегель Г. В. Ф. (1959) «Феноменология духа». Гегель Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. Т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы.
- Гегель Г. В. Ф. (1972) *Наука логики*. В 3 т. Т. 3. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 48).
- Гегель Г. В. Ф. (1975) «Лекции по философии религии. Введение. Часть первая. Понятие религии. Часть вторая. Определенная религия». Гегель Г. В. Ф. *Философия религии*. В 2 т. Т. 1. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 66). С. 203–530.
- Гегель Г. В. Ф. (1977) *Энциклопедия философских наук*. В 3-х т. Т. 3. *Философия духа*. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 75).
- Гегель Г. В. Ф. (1990) *Философия права*. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 113).
- Гуссерль Э. (1994) *Собрание сочинений*. Т. 1: *Феноменология внутреннего сознания времени*. М.: Логос; Гнозис.
- Гуссерль Э. (1996) «Начало геометрии». Э. Гуссерль. *Начало геометрии. Введение Ж. Деррида*. Москва: Ad Marginem. С. 210–245.
- Гуссерль Э. (1998) *Картезианские размышления*. СПб.: Наука (Слово о сущем).
- Деррида Ж. (2000) «Насилие и метафизика. Очерк мысли Эммануэля Левинаса». Деррида Ж. *Письмо и различие*. М.: Академический проект (Концепции). С. 124–248.
- Дицген И. (2010) *Эксперимент социалиста в область теории познания*. 3-е изд. Москва: URSS; Изд-во ЛКИ (Из наследия мировой философской мысли: теория познания).
- Жильсон Э. (1999) *Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского*. М.; СПб.: Университетская книга (Книга света).
- Жильсон Э. (2011) *Дух средневековой философии. Гиффордовские лекции (университет Абердина)*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы (Bibliotheca Ignatiana. Богословие, духовность, наука).

- Зизиулас И. (2012) *Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви*. М.: Издательство ББИ (Современное богословие).
- Ильенков Э. В. (1984) *Диалектическая логика. Очерки истории и теории*. 2-е изд., доп. М.: Издательство политической литературы.
- Исаков А. Н. (1999) «Формы философской аналитики». Исаков А. Н., Сухачев В. Ю. *Этос сознания*. СПб.: Изд-во СПбГУ. С. 6–111.
- Кант И. (1966) «Критика способности суждения». Кант И. *Соч.*: в 6 т. Т. 5. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 16). С. 161–527.
- Кьеркегор С. (2010) «Страх и трепет». Кьеркегор С. *Страх и трепет*. 2-е изд., дополненное и исправленное. М.: Культурная революция (Классики современности). С. 5–119.
- Левинас Э. (2000) «Тотальность и бесконечное». Левинас Э. *Избранное: Тотальность и бесконечное*. Пер. с франц. И. С. Вдовиной. М.; СПб.: Университетская книга (Книга света). С. 66–291.
- Ленин В. И. (1968) «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии». Ленин В. И. *Полное собрание сочинений*. 5-е изд. В 55 т. Т. 18. М.: Издательство политической литературы. С. 7–384.
- Ленин В. И. (1969а) «Государство и революция. Учение марксизма о государстве и задачи пролетариата в революции». Ленин В. И. *Полное собрание сочинений*. 5-е изд. В 55 т. Т. 33. М.: Издательство политической литературы. С. 1–120.
- Ленин В. И. (1969б) «Большевики должны взять власть. Письмо Центральному Комитету, Петроградскому и Московскому комитетам РСДРП(б)». Ленин В. И. *Полное собрание сочинений*. 5-е изд. В 55 т. Т. 34. М.: Издательство политической литературы. С. 239–241.
- Ленин В. И. (1974) «Выборы в учредительное собрание и диктатура пролетариата». Ленин В. И. *Полное собрание сочинений*. 5-е изд. В 55 т. Т. 40. М.: Издательство политической литературы. С. 1–24.
- Лукач Д. (2003) *История и классовое сознание. Исследования по марксистской диалектике*. М.: Логос-Альтера (Левая карта).
- Мамардашвили М. К. (1996а) «Введение в философию». Мамардашвили М. К. *Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки*. Под общей ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Лабиринт. С. 7–154.
- Мамардашвили М. К. (1996б) «О психоанализе». Мамардашвили М. К. *Необходимость себя. Лекции. Статьи. Философские заметки*. Под общей ред. Ю. П. Сенокосова. М.: Лабиринт. С. 335–350.
- Мандельштам О. (1993а) «Сумерки свободы». Мандельштам О. *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 1. М.: Арт-Бизнес-Центр. С. 135–136.
- Мандельштам О. (1993б) «Слово и культура». Мандельштам О. *Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 1. М.: Арт-Бизнес-Центр. С. 211–216.
- Маркс К. (1955а) «К критике гегелевской философии права. Введение». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. В 50 т. Т. 1. М.: Издательство политической литературы. С. 414–429.
- Маркс К. (1955б) «Тезисы о Фейербахе». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. В 50 т. Т. 3. М.: Издательство политической литературы. С. 1–4.

- Маркс К. (1960) «Капитал. Критика политической экономии. Том первый». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. В 50 т. Т. 23. М.: Издательство политической литературы.
- Маркс К. (1974) «Экономическо-философские рукописи 1844 года». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. В 50 т. Т. 42. М.: Издательство политической литературы. С. 41–174.
- Маркс К., Энгельс Ф. (1955а) «Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице ее представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. В 50 т. Т. 3. М.: Издательство политической литературы. С. 7–544.
- Маркс К., Энгельс Ф. (1955б) «Манифест коммунистической партии». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. В 50 т. Т. 4. М.: Издательство политической литературы. С. 419–459.
- Платонов А. П. (2011а) «Впрок. Бедняцкая хроника». Платонов А. П. *Собрание*. Т. 2. *Эфирный тракт: Повести 1920-х — начала 1930-х годов*. Под ред. Н. М. Малыгиной. М.: Время. С. 284–350.
- Платонов А. П. (2011б) «Ювенильное море. Море юности». Платонов А. П. *Собрание*. Т. 2. *Эфирный тракт: Повести 1920-х — начала 1930-х годов*. Под ред. Н. М. Малыгиной. М.: Время. С. 351–432.
- Платонов А. П. (2011в) «Река Потудань». Платонов А. П. *Собрание*. Т. 4. *Счастливая Москва. Роман. Джан. Повесть. Очерки и рассказы 30-х годов*. Сост., подготовка текста, комментарии Н. В. Корниенко. М.: Время. С. 425–454.
- Ронен О. (2002) *Поэтика Осипа Мандельштама*. СПб.: Гиперион (Филологическая библиотека. Т. I).
- Св. Патриарх Тихон (2009) «Слово Высокопреосвященного Митрополита Московского Тихона в Крестовой церкви Троицкого Подворья при благовестии ему патриаршества». Св. Патриарх Тихон. «*В годину гнева Божия...*». *Послания, слова и речи*. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет (Слово исповедников XX века). С. 179–180.
- Троцкий Л. Д. (1990) «История русской революции». Троцкий Л. Д. *К истории русской революции*. М.: Издательство политической литературы. С. 289–394.
- Троцкий Л. Д. (1991) *Моя жизнь. Опыт автобиографии*. М.: Панорама.
- Фуко М. (1994) *Слова и вещи. Археология гуманитарных наук*. СПб.: А-сад.
- Хайдеггер М. (1997) *Бытие и время*. М.: Ad Marginem.
- Энгельс Ф. (1961) «Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом». Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. 2-е изд. В 50 т. Т. 20. М.: Издательство политической литературы. С. 1–338.

THE METAPHYSICS OF MARXISM

Alexander Isakov

PhD in Philosophy, Associate Professor of the Institute of Philosophy of the Saint Petersburg State University.

Address: 7/9 Universitetskaya emb., St. Petersburg 199034, Russia.

E-mail: alex.isakov2012@yandex.ru

KEYWORDS: *Marxism, socialism, dialectics, dialectical materialism, historical materialism, phenomenology, fetishist consciousness, resentment, class consciousness, revolution, revelation of language.*

The article clarifies the meaning of the philosophical component of Marxism in three respects. 1. Marxist dialectics has deep phenomenological roots, which is caused by its fundamental generic connection with Hegel's dialectical phenomenology. Marxist phenomenology includes two types of phenomena: the fetishist consciousness of bourgeois type and the class consciousness of the proletariat, oriented toward revolution, while the pre-phenomenal foundations of these phenomena types are the sides of the dialectical relation. For the former type, this is the repressed content of bourgeois consciousness, a synthesis of the relationship of private property and alienated labor, while for the latter it is the communist sensuality of the intermonadial order, which, in the process of returning the repressed, generates the class consciousness of the proletariat as a condition of socialist revolution. 2. Marxist materialism, from a philosophical point of view, is tied to Marx's discovery of the unconscious, which can be understood as a discovery of the objective reality of the third type, namely, the reality of social relations invested by the unconscious, and, by virtue of this, irreducible to either the corporeal materiality of the nature or the spiritual ideality of the culture. 3. The revolution, in general, from the perspective of Marxism, is not a matter of oughtness, but the objective reality given in its revelation. A revolution clears the world from a false consciousness of bourgeois type, but, due to the complex, composite nature of this phenomenon, which includes a double revelation of being and language, the revolution itself can generate a false consciousness of a new type, since the freedom of the aggregate will that commits revolution is not able to preserve the significance of its revelation by virtue of the indicated contradictory duality of the nature of this revelation.

REFERENCES

- Agamben G. (2018) *Il tempo che resta. Un commento alla "Lettera ai romani"*. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie (Intellektual'naya istoriya [Intellectual history]). (in Russian).
- Althusser L. (2006) *Pour Marx* (intr. by É. Balibar). Moscow: Praksis (Novaya nauka politiki [New science of politics]). (in Russian).
- Bakhtin M. M. (1972) *Problemy poetiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoyevsky's Poetics]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura. (in Russian).
- Derrida J. (2000) "Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas". Derrida J. *L'Écriture et la différence*. Moscow: Akademicheskij proekt (Konceptcii [Conceptions]): 124–248. (in Russian).
- Dietzgen J. (2010) *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie*. 3rd ed. Moscow: URSS; Izd-vo LKI (Iz naslediya mirovoj filosofskoj mysli: teoriya poznaniya [From the legacy of world philosophical thought: epistemology]). (in Russian).
- Engels F. (1961) "Anti-Dühring. Herr Eugen Dühring's Revolution in Science". Marx K., Engels F. *Sochineniya*. 2-e izd. V 50 t. T. 20 [Works. 2 ed. In 50 vol. Vol. 20]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury: 1–338. (in Russian).
- Foucault M. (1994) *Les Mots et les Choses. Une archéologie des sciences humaines*. St. Petersburg: A-cad. (In Russian).
- Gilson E. (1999) *Le Thomisme. Introduction Au Système de Saint Thomas d'Aquin*. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga (Kniga sveta [The book of light]). (in Russian).

- Gilson E. (2011) *L'esprit de la philosophie médiévale. Gifford lectures (Université d'Aberdeen)*. Moscow: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomy (Bibliotheca Ignatiana. Bogoslovie, duhovnost', nauka [Bibliotheca Ignatiana. Theology, Spirituality, Science]). (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1959) "Phänomenologie des Geistes". Hegel G. W. F. *Soch.:* v 14 t. T. 4 [Works in 14 vol. Vol. 4]. Moscow: Izdatel'stvo social'no-ekonomicheskoy literatury. (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1972) *Wissenschaft der Logik*. V 3 t. T. 3 [In 3 vol. Vol. 3]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 48 [Philosophical Heritage. Vol. 48]). (in Russian).
- Hegel G. W. F. (1975) "Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Einleitung. Erster Teil. Der Begriff der Religion. Zweiter Teil. Die bestimmte Religion". Hegel G. W. F. *Filosofiya religii*. V 2 t. T. 1 [Philosophy of religion. In 2 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 66 [Philosophical Heritage. Vol. 66]): 203–530. (in Russian).
- Hegel G. V. F. (1977) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Dritter Teil. *Die Wissenschaft des Geistes*. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 75 [Philosophical Heritage. Vol. 75]). (in Russian).
- Hegel G. V. F. (1990) *Die Philosophie des Rechts*. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 113 [Philosophical Heritage. Vol. 113]). (in Russian).
- Heidegger M. (1997) *Sein und Zeit*. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Husserl Ed. (1994) *Sobranie sochinenij*. T. 1: *Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni* [Collected works. Vol. 1. Phenomenology of the Consciousness of Internal Time]. Moscow: Logos; Gnozis. (in Russian).
- Husserl Ed. (1996) "Nachalo geometrii" [The Origin of Geometry]. Husserl Ed. *Nachalo geometrii. Vvedenie J. Derrida* [The Origin of Geometry. Introduction by J. Derrida]. Moscow: Ad Marginem: 210–245. (in Russian).
- Husserl Ed. (1998) *Cartesiansche Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*. St. Petersburg: Nauka (Slovo o sushchem [Word on the Being]). (in Russian).
- Ilyenkov E. V. (1984) *Dialekticheskaya logika. Ocherki istorii i teorii* [Dialectic Logic. Essays on its History and Theory]. 2nd ed., suppl. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury. (in Russian).
- Isakov A. N. (1999) "Formy filosofskoi analitiki" [Forms of the Philosophical Analytics]. Isakov A. N., Sukhachev V. Yu. *Etos soznaniya* [Ethos of Consciousness]. St. Petersburg: Izd-vo SPbSU: 6–111. (in Russian).
- Kant I. (1966) "Kritik der Urteilkraft". Kant I. *Soch.:* v 6 t. T. 5 [Works in 6 vol. Vol. 5]. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 16 [Philosophical Heritage. Vol. 16]): 161–527. (in Russian).
- Kierkegaard S. (2010) "Frygt og Bæven". Kierkegaard S. *Strakh i trepet* [Fear and Trembling]. 2nd ed. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya (Klassiki sovremennosti [Classics of modernity]): 5–119. (in Russian).
- Lenin V. I. (1968) "Materializm i empiriokriticizm. Kriticheskie zametki ob odnoj reakcionnoj filosofii" [Materialism and Empirio-Criticism. *Critical Comments on a Reactionary Philosophy*]. Lenin V. I. *Polnoe sobranie sochinenij*. 5-e izd. V 55 t. T. 18 [Complete Works. 5th ed. In 55 vol. Vol. 18]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury: 7–384. (in Russian).
- Lenin V. I. (1969a) "Gosudarstvo i revolyuciya. Uchenie marksizma o gosudarstve i zadachi proletariata v revolyuci" [The State and Revolution. *The Marxist Teaching on the State and the Tasks of the Proletariat in the Revolution*]. Lenin V. I. *Polnoe sobranie sochinenij*. 5-e izd. V 55 t. T. 33 [Complete Works. 5th ed. In 55 vol. Vol. 33]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury: 1–120. (in Russian).
- Lenin V. I. (1969b) "Bol'sheviki dolzhny vzyat' vlast'. Pis'mo Central'nomu Komitetu, Petrogradskomu i Moskovskomu komitetam RSDRP(b)" [The Bolsheviks Must Assume Power. *A Letter to the Central Committee and the Petrograd and Moscow Committees of the R.S.D.L.P.(B.)*]. Lenin V. I. *Polnoe sobranie sochinenij*. 5-e izd. V 55 t. T. 34 [Complete Works. 5th ed. In 55 vol. Vol. 34]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoy literatury: 239–241. (in Russian).

- Lenin V. I. (1974) "Vybory v uchreditel'noe sobranie i diktatura proletariata" [The Constituent Assembly Elections and the Dictatorship of the Proletariat]. Lenin V. I. *Polnoe sobranie sochinenij*. 5-e izd. V 55 t. T. 40 [Complete Works. 5th ed. In 55 vol. Vol. 40]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury: 1–24. (in Russian).
- Lévinas E. (2000) "Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité". Lévinas E. *Izbrannoe: Total'nost' i beskonechnoe* [Selected Works: Totality and Infinity]. Moscow; St. Petersburg: Universitetskaya kniga (Kniga sveta [Book of Light]): 66–291. (in Russian).
- Lukács G. (2003) *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik*. Moscow: Logos-Al'tera (Levaya karta [Leftist card]). (in Russian).
- Mamardashvili M. K. (1996a) "Vvedenie v filosofiyu" [Introduction to Philosophy]. Mamardashvili M. K. *The necessity of one's self. Lectures. Articles. Philosophical notes* (ed. by Yu. P. Senokosov). Moscow: Labirint: 7–154. (in Russian).
- Mamardashvili M. K. (1996b) "O psihoanalize" [About psychoanalysis]. Mamardashvili M. K. *The necessity of one's self. Lectures. Articles. Philosophical notes* (ed. by Yu. P. Senokosov). Moscow: Labirint: 335–350. (in Russian).
- Mandelstam O. (1993a) "Sumerki svobody" [The Twilight of Freedom]. Mandelstam O. *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah*. T. 1 [Collected works in 4 vol. Vol. 1]. Moscow: Art-Biznes-Centr: 135–136. (in Russian).
- Mandelstam O. (1993b) "Slovo i kul'tura" [The Word and Culture]. Mandelstam O. *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah*. T. 1 [Collected works in 4 vol. Vol. 1]. Moscow: Art-Biznes-Centr: 211–216. (in Russian).
- Marx K. (1955a) "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung". Marx K., Engels F. *Sochineniya*. 2-e izd. V 50 t. T. 1 [Works. 2 ed. In 50 vol. Vol. 1]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury: 414–429. (in Russian).
- Marx K. (1955b) "Thesen über Feuerbach". Marx K., Engels F. *Sochineniya*. 2-e izd. V 50 t. T. 3 [Works. 2 ed. In 50 vol. Vol. 3]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury: 1–4. (in Russian).
- Marx K. (1960) "Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie. Erster Band". Marx K., Engels F. *Sochineniya*. 2-e izd. V 50 t. T. 23 [Works. 2 ed. In 50 vol. Vol. 23]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury. (in Russian).
- Marx K. (1974) "Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844". Marx K., Engels F. *Sochineniya*. 2-e izd. V 50 t. T. 42 [Works. 2 ed. In 50 vol. Vol. 42]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury: 41–174. (in Russian).
- Marx K., Engels F. (1955a) "Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten". Marx K., Engels F. *Sochineniya*. 2-e izd. V 50 t. T. 3 [Works. 2 ed. In 50 vol. Vol. 3]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury: 7–544. (in Russian).
- Marx K., Engels F. (1955b) "Manifest der Kommunistischen Partei". Marx K., Engels F. *Sochineniya*. 2-e izd. V 50 t. T. 4 [Works. 2 ed. In 50 vol. Vol. 4]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury: 419–459. (in Russian).
- Platonov A. П. (2011a) "Vprok. Bednyackaya hronika" [For Future Use. A Poor Peasant's Chronicle]. Platonov A. П. *Sobranie*. T. 2. *Efirnyj trakt: Povesti 1920-h — nachala 1930-h godov* [Works. Vol. 2. The Airway. Stories of 1920s — beginning of 1930s] (ed. by H. M. Malygina). Moscow: Vremya: 284–350. (in Russian).
- Platonov A. П. (2011b) "Yuvenil'noe more. More yunosti" [The Juvenile Sea. The Sea of Youth]. Platonov A. П. *Sobranie*. T. 2. *Efirnyj trakt: Povesti 1920-h — nachala 1930-h godov* [Works. Vol. 2. The Airway. Stories of 1920s — beginning of 1930s] (ed. by H. M. Malygina). Moscow: Vremya: 351–432. (in Russian).
- Platonov A. П. (2011c) "Reka Potudan'" [The River Potudan]. Platonov A. П. *Sobranie*. T. 4. *Schastlivaya Moskva. Roman. Dzhan. Povest'. Ocherki i rasskazy 30-h godov* [Works. Vol 4. Happy

- Moscow. Novel. Dzhhan. Story. Essays and short stories of 1920s — beginning of 1930s] (coll., ed., comment. by N. V. Kornienko). Moscow: Vremya: 425–454. (in Russian).
- Ronen O. (2002) *Poetika Osipa Mandelstama* [Poetics of Osip Mandelstam]. St. Petersburg: Giperion (Filologicheskaya biblioteka. T. I [Philological library. Vol. I]). (in Russian).
- St. Patriarch Tikhon (2009) “Slovo Vysokopreosvyashchennogo Mitropolita Moskovskogo Tihona v Krestovoj cerkvi Troickogo Podvor’ya pri blagovestii emu patriarshstva” [Speech of Most Reverend Metropolitan of Moscow Tikhon in the Cross Church of the Trinity Metochion over annunciation the patriarchy to him]. St. Patriarch Tikhon. “*V godinu gneva Bozhiya...*”. *Poslaniya, slova i rechi* [“In the year of God’s wrath.” Messages, speeches, enunciations]. Moscow: Pravoslavnyj Svjato-Tihonovskij gumanitarnyj universitet (Slovo ispovednikov XX veka [Word of the XX century confessors]): 179–180. (in Russian).
- Trotsky L. D. (1990) “Istoriya russskoj revolyucii” [History of the Russian Revolution]. Trotsky L. D. *K istorii russskoj revolyucii* [To the History of the Russian Revolution]. Moscow: Izdatel'stvo politicheskoi literatury: 289–394. (in Russian).
- Trotsky L. D. (1991) *Moya zhizn'. Opyt avtobiografii* [My Life. An Attempt at an Autobiography]. Moscow: Panorama. (in Russian).
- Zizioulas J. (2012) *Communion and Otherness. Further Studies in Personhood and the Church*. Moscow: Izdatel'stvo BBI (Sovremennoe bogoslovie [Contemporary theology]). (in Russian).

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.1>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1. 2019. P. 5–42.

© Alexander Isakov, 2019