
Матрица иллюзии

© 2023 г. К.В. Сорвин

*Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»,
Москва, 101000, ул. Мясницкая, д. 20.*

E-mail: ksorvin@hse.ru

Поступила 06.04.2022

С опорой на наследие немецкой классической философии (Кант, Гегель) и на материалах работ Дюркгейма, Фрейда и Маркса в статье выделено несколько методологических уровней в исследовании иллюзорных форм сознания. «Кантовский» уровень предполагает расшифровку содержания иллюзорного комплекса путем вычленения неосознаваемых интеллектуальных или социальных процессов, переплетение которых порождает видимость наличия не существующих в реальности онтологических связей. Такое понимание природы иллюзорных форм позволяет выделить четыре закономерные ступени рефлексии данных феноменов: наивный фетишизм, его рассудочную критику, наукообразную идеологию и критическую теорию. На четвертой ступени невидимые связи выявляются, но причина их сокрытия иллюзией остается необъясненной, фетишизированной. «Посткантовский» уровень предполагает отказ от субъективного понимания иллюзорной формы и осмысление ее как закономерного порождения содержания, что требует преодоления классического противопоставления истины и заблуждения. Гегелевская модель абсолютной реальности, для которой все знания и иллюзии являются ее внутренними, но преходящими характеристиками, может выступить здесь «методологической меркой». И если для Дюркгейма иллюзия была вечным состоянием общества, то Фрейд и Маркс рассматривали ее как преходящий феномен, изучая механизмы формирования и отмирания, однако характерное для психоанализа противопоставление общества и человека не позволило раскрыть «системную тайну формы». Маркс, рассматривавший общество и человека как единую систему, отчасти сделал этот шаг, а новаторство Дюркгейма, раскрывшего рефлексивный характер связи фетиша и его знака, могло бы этот шаг дополнить.

Ключевые слова: иллюзия, методология, форма, система, товар, сновидение, идеология, фетишизм.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-5-16-27

Цитирование: *Сорвин К.В.* Матрица иллюзии // Вопросы философии. 2023. № 5. С. 16–27.

The Matrix of Illusion

© 2023 Kirill V. Sorvin

*National Research University Higher School of Economics,
20, Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russian Federation.*

E-mail: ksorvin@hse.ru

Received 06.04.2022

The article highlights several methodological levels in the study of illusory forms of consciousness based on the heritage of German classical philosophy (Kant, Hegel) and on the materials of the works of Durkheim, Freud and Marx. The “Kantian” level involves deciphering the content of an illusory complex by isolating unconscious intellectual or social processes, the interweaving of which gives rise to the appearance of ontological connections that do not exist in reality. Such an understanding of the nature of illusory forms allows us to single out four regular stages of reflection of these phenomena: naive fetishism, its rational criticism, scientific ideology and critical theory. At the fourth stage, invisible connections are revealed, but the reason for their concealment by an illusory form remains unexplained (fetishized). The “post-Kantian” level implies the rejection of the subjective understanding of the illusory form and its understanding as a natural generation of content, which requires the rejection of the classical opposition of truth and error. The Hegelian model of absolute reality, for which all knowledge and illusions are its internal, but transient characteristics, can act here as a “methodological measure”. Unlike Durkheim, for whom illusion was the eternal state of society, Freud and Marx viewed it as a transient phenomenon, focusing on the mechanisms of its formation and death, but the opposition of “society and man” characteristic of psychoanalysis did not allow revealing the “systemic secret of form”. Marx partly took this step, and Durkheim’s innovation consisted in revealing the reflexive nature of the connection between the fetish and its sign.

Keywords: illusion, methodology, form, system, commodity, dream, ideology, fetishism.

DOI: 10.21146/0042-8744-2023-5-16-27

Citation: Sorvin, Kirill V. (2023) “The Matrix of Illusion”, *Voprosy filosofii*, Vol. 5 (2023), pp. 16–27.

Не будет преувеличением сказать, что исследование иллюзий, выявление их природы и путей преодоления было «делом номер один» философии еще с момента ее возникновения на окраинах греческого мира. Однако последние столетия лишили ее монополии и в этой области, так или иначе сделав иллюзию предметом исследования практически всех социальных и даже большинства гуманитарных наук. Психоанализ Фрейда, концепция экономического фетишизма Маркса, социологические теории религии, идеологии и знания вообще, лингвистические теории «языкового релятивизма», целые направления, исследующие физиологическую обусловленность иллюзий, постмодернистские концепции мифов, знаков и симулякров, теория самореферентных систем Лумана и даже квантомеханические концепции, связывающие иллюзорность мира с зависимостью характеристик элементарных частиц от их наблюдения – вот далеко не полный перечень исследовательских областей, в центре которых оказалась проблема иллюзий и иллюзорных форм.

Какую позицию в данном случае следует занять философия? Должна ли она, следуя позитивистскому прогнозу, довольствоваться всё уменьшающимся проблемным полем или же ей необходимо занять рефлексивную позицию с целью генерализации методологических достижений и результатов других дисциплин в этой области? Однако второй вариант, сколь бы притягательным он ни казался, сразу сталкивается с принципиальными проблемами. С одной стороны, в отличие от классической философии, в своих исследованиях иллюзорных форм не покидавшей почвы сознания, большинство упомянутых выше концепций имело дело с тем, что сознанием точно не является. Теория Маркса «товарного фетишизма» и связанных с ним иллюзий является здесь наиболее ярким, но далеко не единственным примером. Соответственно, подобная погруженность концепций в предметные сферы частных наук не только оставляет широкий простор для субъективных трактовок и спекуляций при экстрагировании категориальных форм, но неизбежно сталкивается с вопросом отражения онтологической специфики исследуемых областей в используемой методологии и получаемых результатах.

Осознание подобной развилки нередко порождает утверждение о полной неприменимости наследия классической, особенно немецкой, философии к подобным исследованиям. Об этом писали еще столетие назад [Булгаков 1999, 145–146], сохранилась эта точка зрения и сегодня. Однако встречается в современной науке и противоположный взгляд. Так, известный философ С. Жижек писал: «Он (Маркс. – К.С.) предложил своего рода матрицу, позволяющую обобщить все иные формы “фетишистской инверсии”; как если бы диалектика товарной формы даровала бы нам чистую – или очищенную, если так можно выразиться, версию механизма, представляющего ключ к теоретическому пониманию явлений, не имеющих на первый взгляд ничего общего с областью политической экономии» [Жижек 1999, 23–24]. Мыслителем, иным путем пришедшим к открытию близких принципов данной «матрицы», был, по мнению Жижека, З. Фрейд, что и позволило словенскому философу сформулировать явно парадоксальный афоризм: «бессознательное товарной формы» [Там же, 23].

Разделяя в целом последнюю позицию, отметим, что как раз в сфере исследования иллюзорных форм пропасть, якобы простирающаяся между классическими и неклассическими подходами, видится нам явно преувеличенной: даже обращаясь к иным, сознанием не являющимся сферам и областям, исследователи неизбежно будут сталкиваться с проблемами, мимо которых не могли пройти и теории иллюзорных форм классического периода. Так, каждая такая теория должна объяснить механизм формирования исследуемого иллюзорного содержания, так или иначе раскрыть причину, по которой собственные продукты индивидуальной психики, общественного сознания или порождения социального института оказываются неузнанными его же творцами, выявить роль сознательного фактора в возникновении и закреплении подобных явлений, ну и, наконец, сформулировать свое понимание «будущего подобных иллюзий». И именно это закономерное единство проблемных стадий позволяет в рамках современных исследований опереться на фундаментальные наработки классической философии, выделив ее всеобщие шаги и дав их категориально адекватное описание. Более того, только пройдя в подобном «параллельном движении» все необходимые стадии, можно увидеть те принципиальные пункты, в которых неклассические теории иллюзорных форм структурно вышли за рамки подходов, разработанных в предшествующей традиции, и сделала реально новый шаг.

Хорошо известно, что наиболее фундаментальные прорывы в содержательных исследованиях сознания были совершены в немецкой классической школе, так что обращение к трудам Канта и Гегеля нам представляется достаточно очевидным. Иную картину являют собой работы постгегелевской философии, многие представители которой открыто позиционировали бессистемность своих подходов и явный разрыв с кем-либо из ближайших предшественников. Тем не менее и здесь, по крайней мере на начальном этапе, можно избежать произвола при выборе авторов: так, обращение к Марксу видится логичным как в силу явно декларированной им близости к гегелевской методологии, так и благодаря теории «товарного фетишизма», часто определяемой

как принципиальный выход за рамки классических представлений о сущности сознания [Мамардашвили 1990, 296]. Появление в исследовании фрейдовской теории сновидений также не должно вызвать удивлений хотя бы уже потому, что на протяжении последнего столетия она неоднократно сопоставлялась с концепцией Маркса, а попытки их синтеза даже породили целое направление – фрейдомарксизм. Третий автор – Дюркгейм – был выбран как один из родоначальников социологии знания, через теорию тотемизма попытавшийся дать социологическое объяснение религиозным иллюзиям, отчасти опиравшееся на методологию Канта, отчасти вышедшее за ее пределы. Конечно, данный список может быть значительно расширен, однако, как будет показано ниже, концепции этих трех авторов могут быть представлены в качестве последовательных ступеней развития и углубления конструируемой «матрицы».

Хотя традиционно Кант рассматривается как мыслитель, раскрывший несостоятельность всех возможных доказательств бытия Бога, подход его к ним был неизмеримо глубже обычной критики, ибо в классических метафизических силлогизмах он усмотрел не искусственные построения философов прошлого, а *закономерные* движения человеческого разума, создающие не только трансцендентальные идеи, но и формирующие религиозное сознание. Тем самым философ заложил основы категориально строгого описания процессов рождения иллюзорных форм и выделения всеобщих стадий их рефлексии. Резюмируя его основные положения, можно выделить *три* различных этапа, *три* интеллектуальных действия, благодаря которым возникает устойчивый иллюзорный комплекс, в конечном счете лежащий в основании монотеизма. *Первое* действие – это формирование в разуме идеи «всереальнейшего существа», лежащей в основании представлений о едином, всемогущем и совершенном Боге. Появление этой идеи, считавшейся врожденной предшествующим рационализмом, Кант связал с присутствием в разуме «основоположения о всестороннем определении вещей», предельное расширение которого и порождает трансцендентальную идею «субстрата, который содержит в себе как бы весь запас материала, откуда могут быть взяты все возможные предикаты вещей» [Кант 1993, 344]. Появившаяся таким образом идея сама по себе еще не является иллюзией, поскольку бытие соответствующего ей объекта отнюдь не запрещено в мире «вещей в себе», а сам разум «слишком легко замечает, что подобное допущение идеально и целиком вымышлено, чтобы одно лишь это убедило его тотчас принять порождение своего мышления за действительную сущность» [Там же]. Поэтому в качестве другого, *параллельно* первому протекающего процесса Кант выделяет формирование трансцендентальной идеи, с объектом которой разум должен связывать чувство его *реальности*. Такое действие разворачивается по механизму космологического доказательства бытия Бога, в котором философ усмотрел «естественный путь разума», в своем стихийном восхождении по логике категориального ряда «необходимое-случайное» с неизбежностью полагающего некое первоначало, *бытие* которого не обусловлено ничем, а значит, является *абсолютно необходимым*.

Выделение и описание *третьего* действия сознания было, возможно, самым новаторским шагом Канта во всем исследовании данного процесса. Как показал философ, ни одна из сформировавшихся идей не обладала целостностью и полнотой, что и предопределяет их принципиальную неустойчивость. Так, идея абсолютно необходимого существа появлялась вместе с верой в реальность ее объекта, который тем не менее сам оказывался «абсолютно бессодержательным», ибо ему нельзя было приписать никакого позитивного предиката. Идея всереальнейшего существа, напротив, была бесконечно богата содержанием, однако не давала никаких оснований для веры в реальность своего объекта. Подобно двум половинкам целого, они должны были устремиться навстречу друг другу. Но как категориально адекватно можно было описать данное движение?

Принципиально, что у самого Канта не нашлось для его описания строгих категорий, что указывает на выявление здесь ранее неизвестного интеллектуального процесса, для которого не существовало в формальной логике – единственно известной тогда науке о мышлении – адекватной понятийной базы. Именно поэтому философу пришлось

для его описания заимствовать понятие из области чувств. «Если что-либо существует, то необходимо допустить также, что нечто существует необходимым образом... Затем разум *озирается* (курсив мой. – К.С.), подыскивая понятия существа, для которого подходило бы такое преимущество существования, как безусловная необходимость... Понятие существа, обладающего высшей реальностью, из всех понятий... наиболее подходит к понятию безусловно необходимого существа» [Кант 1993, 348–349]. Но как раз данная вынужденная терминологическая неточность философа (которую нередко пытаются поправить переводчики) является здесь наиболее значимой, ибо лучше всего указывает на появление в исследовательском фокусе мыслительной деятельности, недоступной для осмысления на формально-логическом языке. Тем не менее «безусловная необходимость суждений не есть еще безусловная необходимость вещей» [Там же, 352], и описанное выше встречное движение идей основывалось лишь на объективных действиях и законах разума, не имея никакого отношения к реальному миру. Иллюзия же как раз и вырастает на *подмене* одного другим.

Кантовские подходы позволяют системно выделить и всеобщие стадии *рефлексии* субъектом бессознательных порождений своего интеллекта, его отношения к ним. Во-первых, это позиция «наивного фетишизма», которая непосредственно обосновывается религиозными учениями. Во-вторых, противоположное ему *негативное* отношение к подобным конструкциям разума, интересовавшее Канта несравненно больше, поскольку связывалось им с антитезисом четвертой антиномии, базирующимся на *научно* ориентированном мировоззрении, убежденном в безграничном господстве рассудка и ложности любых метафизических утверждений разума. Рассудочно ориентированный эмпиризм действительно являлся первым и наиболее устойчивым источником критики любых форм фетишизма.

В-третьих, может возникнуть *псевдотеоретическое* обоснование иллюзорной связи, в рамках которого будут затушеваны предшествующие действия сознания и создана *видимость* доказанного существования онтологических связей там, где есть лишь связь идей. И именно данный – третий вариант рефлексии – привлек особое внимание автора «Критик». Роль подобной интеллектуальной процедуры он отвел знаменитому *онтологическому доказательству* бытия Бога, обосновывавшему возможность и даже необходимость *прямого* перехода идеи всереального существа к бытию и тем самым делающего незаметным взаимное движение друг к другу двух трансцендентальных идей. «Об этом естественном пути разума умалчивали и, вместо того чтобы заканчивать этим понятием (всереального существа. – К.С.), пытались начинать с него, чтобы вывести из него необходимость существования... Откуда возникло неудавшееся онтологическое доказательство...» [Там же, 357]. Позже, уже в марксистской концепции, подобные псевдотеоретические обоснования будут названы *идеологией*, исследования которой займут значительное место в истории данного направления в XX столетии. Но именно в рассмотренном пункте учения Канта была впервые зафиксирована фундаментальная особенность любых идеологем – они формируются не на пустом месте, а, говоря марксистским языком, имеют своим «преднайданным базисом» [Соловьев 2017, 23; Рубцов 2018, 102–105] «стихийно складывающиеся обманы», которым они дают «доктринальное оформление» [Соловьев 2017, 9].

Наконец, и это очень важно, в данный перечень вариантов отношения субъекта к порождениям своего сознания в качестве четвертого уровня можно вписать и собственную позицию Канта, поставившего на место кажущихся онтологических связей закономерно возникающую связь идей, и тем самым снявшего с иллюзии статус случайного заблуждения.

Теперь, с позиций выделенных схем, рассмотрим иллюзии, формирующиеся в экономической сфере, в областях психологии сновидений и религии и являвшиеся объектами исследований для Маркса, Фрейда и Дюркгейма. Позиция «*наивного фетишизма*» в экономической сфере была представлена воззрениями «агентов рынка», наделяющих товары «стоимостными качествами от природы», а золото «магической способностью» к всеобщей обмениваемости и даже к самовозрастанию. В психологии

данный фетишизм проявлялся в распространенных в массовом сознании взглядах на сновидения, где их скрытое содержание объяснялось посланиями из потустороннего мира, а в изучавшихся Дюркгеймом племенных религиях в представлениях людей о своем родстве с тотемными животными.

К ранним формам научно негативного отношения к подобным феноменам сознания можно отнести известное положение Аристотеля о невозможности экономического соизмерения товаров, не имеющих между собой ничего физически общего [Маркс 1960, 69], физикалистскую критику сновидений, связывающую их появление с различными случайными состояниями организма [Фрейд 1989, 311], классический просветительский атеизм. Справедливо отрицая утверждаемые фетишизированным сознанием онтологические связи, их авторы при этом не допускали наличия в подобных явлениях связей иной природы, что принципиально отделяет эту первую научную критику от более поздней – критики «кантовского уровня».

Выделить учения третьего уровня можно по главному признаку: в них обосновывается онтологическая связка, характерная для обывденных фетишизированных представлений или близкая к ним, однако теперь это делается с использованием понятийного аппарата научных или околонучных концепций. Маркс, применительно к своей исследовательской сфере, ввел даже специальное понятие – «*вульгарно-апологетическая политическая экономия*», которая находится в области «внешних, кажущихся зависимостей... с целью дать приемлемое... толкование... наиболее грубых явлений экономической жизни» [Маркс 1960, 91]. К подобным учениям он, в частности, относил теории, утверждавшие способность вещей создавать стоимость, порождать процент и т.д. В психологии снов к этому уровню можно отнести все варианты «просвещенного мистицизма», в исследованиях тотемизма – теории, объяснявшие священность животных их непосредственной хозяйственной значимостью [Jevons 1896].

Что же можно сказать с позиций четвертого – «кантовского» уровня рефлексии про собственные концепции Маркса, Фрейда, Дюркгейма? Получится ли найти в их работах все элементы разработанной немецким философом «трехчленки» и есть ли в них пункты, методологически выходящие за ее рамки? Что касается *первичных* содержательных процессов, порождающих исследуемые нашими авторами феномены, то они сами по себе были столь же далеки от иллюзорности, как и лежащая в фундаменте теологической идеи систематизирующая деятельность разума. Так, в Марксовой концепции реальным процессом, приобретающим иллюзорную форму, является экономическое взаимодействие формально независимых друг от друга людей в рамках стихийно сложившегося разделения труда, в работе Дюркгейма таким процессом является жизнь и социальные отношения первобытного клана, в теории Фрейда – вытесненные в бессознательную сферу реальные желания, вступившие в противоречие с запретами «Сверх Я». «*Вторая составляющая*», связанная с «бытийным» аспектом данного комплекса, соединение с которой только и может породить «фетишистскую инверсию», в рассматриваемых концепциях имеет всецело эмпирическую природу: у Маркса ее роль выполняли драгоценные металлы, у Дюркгейма – тотемные животные и их символические изображения, у Фрейда – реальные или близкие к реальным события жизни субъекта, которые впоследствии составят форму сновидения.

А вот на интерпретации третьего процесса, связывающего вместе «бытийную форму» и сверхчужественное содержание данных явлений, здесь придется остановиться подробнее. Да, Кант разгадал природу религиозного комплекса – веры в реальность единого Бога, раскрыв за кажущейся онтологической связью идей, которая, однако, не смогла быть им категориально описана, а значит, и теоретически объяснена. Объяснение было заменено постулированием *естественности*, но не придется ли в таком случае констатировать, что на этом уровне анализа еще не происходит подлинного преодоления «фетишистской инверсии», а просто наивный фетишизм и укрепляющие его идеологемы, вроде априорного доказательства Ансельма, заменяются тем, что можно было бы назвать «фетишизмом второго порядка», «эпистемологическим фетишизмом»? А раз так, то и осуществить адекватную интерпретацию символизма

иллюзорных форм – задача важнейшая, но не финальная. Видимо, о чем-то подобном писал Жижек, когда предостерегал от чрезмерной увлеченности «тайной содержания» иллюзорных феноменов и пренебрежительного отношения к «тайне самой формы»: «Классическая буржуазная политэкономия уже обнаружила «тайну» товарной формы... Несмотря на совершенно правильное объяснение «тайны величины стоимости», товар остается для классической политэкономии мистической, загадочной вещью – точно такая же ситуация складывается при анализе сновидения. Даже после того, как мы объяснили его скрытый смысл, сновидение остается загадочным феноменом; то, что всё еще остается необъясненным, – это его форма; процесс, посредством которого скрытый смысл маскируется себя в подобной форме» [Жижек 1999, 23–24]. Таким образом, за пределами «кантовского» уровня рефлексии, ориентированного на выявление скрытого *содержания* иллюзорного феномена, должен появиться пятый – «посткантовский», нацеленный на изучение природы его *формы*. И, заметим, что в отличие от предшествующих уровней рефлексии, где соседние позиции оказывались взаимоисключающими, эти два уровня являются скорее взаимодополняющими, а значит, могут быть представлены в методологии как разных исследователей, так и одного и того же автора.

Переход на посткантовский уровень сразу же сталкивает с методологическим парадоксом: стремясь проникнуть в тайну «содержания», исследователь вполне может рассматривать скрывающую иллюзорную форму как всецело внешнюю его природе; теперь же, отвечая на вопрос о причине, по которой содержание *дает себе* подобную иллюзорную видимость, последняя должна рассматриваться как нечто порожденное им, а значит, ему имманентное. Тайнственное покрывало, согласно множеству древних мифологий, прятаящее от глаз непосвященных подлинный облик божества, теперь должно быть достигнуто как неотъемлемый момент его *собственной* природы. При таком подходе с неизбежностью исчезает жесткая грань, в классических представлениях пролежавшая между истиной и иллюзией, поскольку последняя становится здесь моментом самой истины, неотъемлемым условием ее бытия.

Проблемы, подобные описанной, оказались в фокусе размышлений Гегеля, вскрывшего ряд внутренних противоречий кантовской концепции и выстроившего свою философию в качестве умозрительного учения об абсолютной, тотально замкнутой реальности, тем самым создав своеобразную *методологическую модель* исследования систем, для которых все знания и иллюзии являются их внутренними характеристиками. Нетривиальная исследовательская задача, с одной стороны, требующая осознания иллюзии как объективного, а значит, истинного момента системы, с другой – сохранения за ней «иллюзорного статуса», была несовместима с постулатами формальной логики, однако находила решение в рамках диалектической методологии. Истинной здесь становится лишь *вся система* категорий в целом, иллюзорным же оказывается любой ее фрагмент, вырванный из системно-развивающегося единства и воспринятый как застывший, конечный, самодостаточный, от системы *отчужденный*.

Осознанный диалектический подход встречался из рассматриваемых авторов только у Маркса. А вот представление о том, что иллюзорная форма порождается не локальной связью нескольких субъективно-идеальных феноменов, как это было у Канта, а вызвана сложными, многоуровневыми свойствами *системы*, в которую погружены сознание и психика человека, присутствует во всех рассматриваемых концепциях. Правда и само понимание системности, и подходы к объяснению закономерности появления иллюзии были в них различны, но именно поэтому данные концепции, с некоторой долей условности, можно представить в качестве последовательных ступеней перехода на «посткантовский уровень» в рефлексии иллюзорных форм.

К кантовскому методологическому уровню наиболее близкой оказывается концепция Дюркгейма, и не случайно, что его главный вклад в социологию религии нередко связывают с обоснованием Бога в качестве «символического выражения общества». Но именно у него обнаруживается и первый шаг за пределы данного подхода: религиозный символ оказывается здесь зримым воплощением именно *системных* свойств

общества, в силу своей *сложности* закономерно скрытых от «рядового наблюдателя» и недоступных ему [Дюркгейм 2018, 357–358]. И как раз благодаря этому воплощению символ оказывается *необходимым* участником, элементом взаимодействия общества и человека, что, по сути, снимает с него статус иллюзорного искажения в точном смысле этого слова. Не случайно религия у Дюркгейма оказывалась *естественным* и *нормальным* фактором существования социальных систем, заблуждением же объявлялось лишь ее метафизическое истолкование. С чем-то подобным столкнулся и методологически последовавший за ним функционализм, а также авторы, писавшие о «постидеологическом мире» на том лишь основании, что идеология осознается необходимо встроеной в ткань функционирования современных обществ [Жижек 1999, 40].

Итак, иллюзия исчезла и в то же время она сохранилась – с подобной антиномией сталкивался и Гегель, что наиболее ярко и образно было представлено в его исследовании религиозной эволюции человечества. *Конечность*, в монотеизме считавшаяся внешней божеству и потому воспринимавшаяся как недопустимо искажающая его природу *иллюзия* («Не сотвори себе кумира»), была осознана в греческом политеизме как собственный момент бога, что рассматривалось философом как выдающийся шаг. Но шаг был отнюдь не последний, ибо ограниченность его состояла в том, что данный момент был понят как *устойчивый* и *непреходящий* [Гегель 1977, 124], а значит, и не иллюзорный – почти как у Дюркгейма. Преодолеть возникшую устойчивость иллюзии, «вернуть иллюзии ее иллюзорность», но при этом сохранив понимание ее системно-функциональной значимости, – этот шаг мы и должны найти в следующих учениях.

В концепциях Фрейда и Маркса иллюзорные комплексы тоже выступают, причем даже более акцентированно, своеобразными «сокращенными заместителями» связей исследуемых ими систем. Сновидение для Фрейда «являлось заместителем богатого чувствами и содержанием хода мысли [Фрейд 1989, 315]; для Маркса товар выступал как «общественный иероглиф» [Маркс 1960, 97]. Как хорошо по этому поводу заметил М. Мамардашвили: «Формы, принимаемые отдельными объектами, оказываются кристаллизациями системы... отношений, черпающими свою жизнь из их сочленения... Восприятие же ее сознанием характеризуется тем, что отношения, из взаимосвязи и переплетения которых форма черпает свое первичное содержание и жизнь, опущены» [Мамардашвили 1990, 301–302]. Но если для Дюркгейма подобное «иллюзорное замещение» являлось вечным условием бытия общества, то данные авторы, напротив, допускали такие состояния систем, которые бы не предполагали и не порождали никаких иллюзий: Фрейд относил к ним инфантильные сновидения, Маркс – различные формы нерыночной экономики [Фромм 2010, 41–44]. Соответственно, в данных концепциях уже не могло идти речи о простой системной *сложности* как первооснове подобных иллюзорных замещений, а сами иллюзии начинали рассматриваться как *преходящие* состояния систем, а значит, наделялись и новым смыслом.

Описанный Фрейдом процесс поиска содержанием сновидения скрывающей его формы очень напоминает «озирающийся разум» Канта (порой даже текстуально), как и «озирающегося» в поисках тотема дикаря, но с одним важным отличием: если выбор кланом конкретного тотемного животного был в теории Дюркгейма явно внешним и случайным фактором, то здесь приобретаемая работой сновидения форма оказывается содержательно детерминированной множеством невидимых смысловых связей, в итоге и оказывающихся его подлинной, *системной тайной*. «Сущность должна являться», и явление здесь действительно начинает всё больше наполняться ее содержанием. Продолжая аналогию с гегелевской религиозной концепцией, можно сказать, что в греческом политеизме бесконечное принимает не просто форму конечного, а форму человеческого тела как единственно соответствующую духовному содержанию, которое она призвана выражать [Гегель 1977, 145–146]; только у Фрейда этих содержаний оказывается бесконечное множество, а *порождаемые* ими формы, в отличие от греческих «олимпийцев», начинают терять свою *устойчивость*. Иллюзия здесь обретает свою главную черту – *преходящий* характер.

И всё же и в этой концепции «загадка содержания» еще превалировала над «загадкой формы» и с точки зрения терапевтических целей психоанализа, и с позиций

научных целей, что вполне объяснимо: Фрейд, как и Дюркгейм, рассматривали общество и человека как взаимосвязанные, но при этом *самостоятельные* реалии бытия. Соответственно противоречия этих реалий, порождающие иллюзорные формы, оказываются не внутренними состояниями исследуемых систем, а следствием столкновения *внешних* друг другу факторов – некоей «естественной человеческой природы» и «противостоящих» ей социальных норм. А значит, иллюзия еще не может быть понята как элемент единой системы, но неизбежно окажется фиксированной либо на полюсе объекта («общество принимает форму тотема»), либо на полюсе субъекта («вытесненные желания, дабы пройти через контроль...»), а противостояние общества и индивида будет введено как *самоочевидный* факт.

Как было показано в ряде отечественных исследований [Михайлов 1990, 162–167], в концепции Маркса общество выступало не как фактор, лишь воздействующий на природную субъективность человека, а как *тотальность*, вне которой не может быть субъективности как таковой. Такое понимание создавало реальные основания для последовательной опоры на принципы гегелевской методологии, позволив представить иллюзию в ее субъект–объектном единстве, что прежде всего оказывалось возможным благодаря опоре на методологию отчуждения. Действительно, если для Фрейда первобытное состояние было лишь состоянием временной и потом исчезнувшей гармонии общества и человека, то для Маркса в нем в наиболее наглядной форме обнаруживалось их субстанциональное, *непреходящее* единство, впоследствии лишь затемненное формированием *отчужденных* отношений, вызванных стихийным разделением труда и создающих объективную видимость их независимости и даже враждебности. Соответственно, совершенно по-новому предстают здесь функции, выполняемые фетишизированными предметами на объективном и субъективном «полюсах» системы: с одной стороны, движение товаров реализует и воспроизводит *объективное* единство человека с другими людьми и обществом в целом, и в этом оно отчасти напоминает функции тотемных предметов Дюркгейма. С другой стороны, оно же совершает прямо противоположное действие – формирует и закрепляет на «полюсе *сознания*» иллюзию самостоятельности и свободы людей, взаимодействующих «как независимые друг от друга личности» [Маркс 1960, 97]. Но принципиально, что видимую *независимость* и онтологическое *единство* нельзя на данном уровне противопоставлять как иллюзию и истину, ибо полнотой последней они обладают лишь вместе. Такое двойственно противоречивое положение и приводит к тому, что «...производителям общественные отношения их частных работ кажутся именно тем, что они представляют собой на самом деле, т.е. не непосредственными отношениями самих лиц в их труде, а, напротив, вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей» [Там же, 83]. Заметим: «кажимость», которая всегда была синонимом иллюзии, стоит в этом высказывании рядом с явно противоречащей ей формулировкой «тем, что они представляют собой *на самом деле*», но именно такое соединение является здесь принципиальным.

Как видим, подобно концепции Дюркгейма, иллюзия здесь оказывается вписанной в саму социальную реальность; и, как и в теории родоначальника психоанализа, она имеет преходящий статус. Однако, в отличие от Фрейда, преодоление ее теперь оказывается возможным только через преобразование всей единой системы «общество-человек», через развитие и разрешение противоречий его отчужденного состояния. Здесь вновь будет уместно вспомнить Гегеля: в отличие от античного политеизма, христианство не только осознает конечную форму как момент абсолютной реальности, но и раскрывает ее *преходящий*, а значит, и *иллюзорный* характер: «Только тогда, когда сам Бог являет себя и открывает себя в качестве вот этого единичного человека... чувственность становится свободной, то есть она больше не связана с Богом, но обнаруживается как несоответствующая его образу; чувственность, непосредственная единичность пригвождается к кресту» [Гегель 1977, 148].

Маркс не дал однозначных ответов на вопрос о том, каким образом будет «пригвождена к кресту» отчужденная сущность человека, и не последнюю роль в этом

сыграли, наверное, имманентные границы XIX в. Третье тысячелетие открыло новые реалии, и важно, что уже в рамках современных социальных теорий продолжают разрабатываться представления, подвергающие критике нерелексивные противопоставления общества и человека, хотя и с иных позиций, чем это делал Маркс. Концепция «самореферентных систем» Лумана является здесь наиболее известным, но далеко не единственным примером [Луман 2007]. Новые экономические явления постиндустриального мира начинают осмысливаться и посредством развития теории товарного фетишизма, примером чего может стать новая концепция рыночного фетишизма, претендующая на более широкий охват явлений [Харчевников 2021]. Думается, что в русле разработки подобных подходов может быть востребованной и «матрица иллюзии», представленная нами в виде последовательных методологических ступеней, движение по которым должно удерживать исследователей от поспешных шагов и в то же время дать ориентир для дальнейшего развития научных концепций.

Конечно, в статье были представлены лишь наиболее общие контуры данной «матрицы», что неизбежно предполагало определенную избирательность в отношении авторов и проблем. Так, вне поля зрения пока остался вопрос о природе «предметов-заместителей» фетишей, а между тем здесь мы выходим на одну из популярных тем постмодерна, и важно, что предложенная «матрица» задает весьма нетривиальный вектор ее развития. Нам представляется, что в данном пункте Дюркгейм объективно оказался «большим гегельянцем», чем Маркс, ибо совершенно стихийно реализовал базовый гегелевский принцип «рефлективного диалектического круга» в понимании отношений между священным животным и изображающими их тотемными знаками. В отличие от ранних учений, рассматривавших знак в качестве лишь второстепенного «заместителя» [Jevons 1896], социолог показал, что «наибольшей сакральностью обладают символические изображения растения и животного», а вовсе не их реальные прообразы [Дюркгейм 2018, 352]. Потребность общества в объединяющем его символе порождает священный предмет, с одной стороны, заимствующий свою чувственную форму у определенного животного вида, с другой – неизбежно наделяющего собственный прообраз священным статусом. Характерная для здравого смысла линейная связь между «знаком» и «означаемым» заменяется Дюркгеймом и логически, и исторически, связью рефлексивной.

Методологически схожий с ранними теориями тотемизма подход господствовал и в ряде учений классической политэкономии о деньгах, но, главное, он был ключевым в марксистской парадигме с характерной для нее последовательностью: простое товарное производство – выделение денег как особого товара-всеобщего эквивалента – развитие не имеющих стоимости монет как ее знаков. Однако на протяжении всего существования данная теория подвергалась как эмпирической, так и теоретической критике. С одной стороны, в рамках антропологических исследований указывалось на отсутствие обществ, основанных на «безденежной обменной экономике», и даже выводилось возникновение денег из внеэкономического ритуального движения неких «протоденежных» предметов [Семенов 1997]. С другой стороны, в самой экономической теории с ранних времен всегда существовала серьезная оппозиция подобному подходу: например, в известной концепции «идеальной единицы меры денег» (Дж. Беркли, Дж. Стюарт, в XX в. Г. Кнапп и др.) ведущая роль отводилась как раз *денежным знакам*, поскольку, в частности, «...чтобы золото могло быть выделено как нечто ценное и тогда выполнять функции денег, уже должна существовать денежная система, которая способна осуществить эту *оценку*» [Бьерг 2018, 352]. Наличие веских аргументов одновременно и в пользу первичности денег-товаров, и денег-знаков заставляет вспомнить рефлексивное решение, предложенное Дюркгеймом в методологически схожей ситуации, так что его последовательное включение в «матрицу иллюзии» с охватом различных предметных сфер, где также встречаются фетиши и их «заместители», вполне могло бы стать следующим шагом в ее дальнейшей разработке.

Источники и переводы – Primary Sources and Translations

- Булгаков 1999 – Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип // Вопросы экономики. 1990. № 11. С. 152–159 (Bulgakov, Sergey N., *Karl Marx As a Religious Type*, in Russian).
- Гегель 1977 – Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. Ч. 2 // Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977 (Hegel, Georg W.F., *Vorträge über Religionsphilosophie*, Russian Translation).
- Дюркгейм 2018 – Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни. Тотемическая система в Австралии. М.: Дело, 2018 (Durkheim, Émile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Russian Translation).
- Жижек 1999 – Жижек С. Возвышенный объект идеологии. М.: Художественный журнал, 1999 (Žižek, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, Russian Translation).
- Кант 1993 – Кант И. Критика чистого разума. СПб.: ИКА «ТАЙМ-АУТ», 1993 (Kant, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Russian Translation).
- Луман 2007 – Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории. СПб.: Наука, 2007 (Luhmann, Niklas, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Russian Translation).
- Мамардашвили 1990 – Мамардашвили М.К. Анализ сознания в работах Маркса // Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990 (Mamardashvili, Merab K., *Analysis of Consciousness in the Works of Marx*, in Russian).
- Маркс 1960 – Маркс К. Капитал. К критике политической экономии. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 30 т. Т. 23. М.: Политиздат, 1960 (Marx, Karl, *Kapital. Zur Kritik an der politischen Ökonomie*, Russian Translation).
- Маркс 1974 – Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 30 т. Т. 42. М.: Политиздат, 1974 (Marx, Karl, *Ökonomisch-philosophische Manuskripte von 1844*, Russian Translation).
- Михайлов 1990 – Михайлов Ф.Т. Общественное сознание и самосознание индивида. М.: Наука, 1990 (Mikhailov, Felix T., *Social Consciousness and Self-consciousness of the Individual*, in Russian).
- Семенов 1993 – Семенов Ю.Н. Экономическая этнология. Первобытное и раннее бесклассовое общество. Ч. 1–3 // Материалы к серии «Народы и культуры». Вып XX. Экономическая этнология. Книга 1. М.: Институт этнологии и антропологии РАН, 1993 (Semenov, Yuri N., *Economic ethnology. Primitive and early classless society*, in Russian).
- Фрейд 1989 – Фрейд З. О сновидении // Фрейд З. Психология бессознательного. Сборник произведений. М.: Просвещение, 1989 (Freud, Sigmund, *Über den Traum*, Russian Translation).
- Фромм 2010 – Фромм Э. По ту сторону разделяющих нас иллюзий: как я столкнулся с Марксом и Фрейдом. Дзен-буддизм и психоанализ. М.: АСТ МОСКВА, 2010 (Fromm, Erich S., *Beyond the Chains of Illusion: My Encounter With Marx and Freud*, Russian Translation).
- Энгельс 1955 – Энгельс Ф. наброски к критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. В 30 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955 (Engels, Friedrich, *Skizziert Kritik an politischer Ökonomie*, Russian Translation).
- Jevons, Frank B. (1896) *An Introduction to The History of Religion*, Methuen, London.

Ссылки – References in Russian

- Бьерг 2018 – Бьерг У. Как делаются деньги? Философия посткредитного капитализма. М.: Ад Маргинем Пресс, 2019.
- Дубянский 2019 – Дубянский А.Н. Теория денег Маркса // Вестник СПбГУ. Экономика. 2019. Т. 35. Вып. 1. С. 153–169.
- Рубцов 2018 – Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов; сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 98–129.
- Соловьев 2017 – Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологии, часть II // Философский журнал. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.
- Харчевников 2021 – Харчевников А.Т. Кризис рыночного фетишизма товаризации: Политологический анализ товарной деформации капитализма. М.: ЛЕНАНД, 2021.

References

- Bjerg, Ole (2018) *Making Money. The Philosophy of Crisis Capitalism*, Verso, Chicago (Russian Translation 2018).
- Dubyansky, Alexander N. (2019) “Marx’s Theory of Money”, *Bulletin of St. Petersburg State University. Economics*, Vol. 35, No. 1, pp. 153–169 (in Russian).

Kharchevnikov, Alexander T. (2021) *The Crisis of Market Fetishism of Comradeship: A Political Analysis of the Commodity Deformation of Capitalism*, LENAND, Moscow (in Russian).

Rubtsov, Alexander V. (2018) "The Illusions of the Deideologization", *Philosophy and ideology: from Marks before the postmodern*, Progress-Tradition, Moscow, pp. 98–129 (in Russian).

Soloviev, Erikh Yu. (2017) "Philosophy as a critique of ideologies", *Filosofskij journal*, Vol. 10, No. 3, pp. 5–31 (in Russian).

Сведения об авторе

СОРВИН Кирилл Валентинович –
кандидат философских наук, доцент,
заместитель декана факультета социальных наук,
Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики».

Author's Information

SORVIN Kirill V. –
CSc in philosophy, Associate Professor,
Deputy Dean, Faculty of Social Sciences,
National Research University Higher School
of Economics.