

Российская Академия Наук  
Институт философии

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И  
ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

*Труды и исследования*

Москва  
1995

**Редакционная коллегия:**

*д.ф.н. А.А.Гусейнов*

*д.ф.н. С.А.Никольский*

**Ответственный редактор:**

*д.ф.н. В.А.Кругликов*

**Рецензенты:**

*доктор философских наук Ю.В.Олейникова,*

*кандидат философских наук В.А.Жучков*

**С-69**

**Социальная философия и философская антропология: Труды и исследования. - М., 1995. - 242 с.**

Цель данного издания - представить временной срез поисковых работ по вопросам ориентации человека в условиях современного социума и умопостигаемой реальности. По разнообразию содержания тем и жанру их исполнения совокупность исследований является приближенной в качестве ежегодного издания. В него включены статьи по социальной философии, работы историко-философского характера, представлены докторские диссертации по этике и эстетике сотрудников Отдела социальной философии и философской антропологии и материалы-документы для практики философского образования.

Сборник представляет интерес для философов, специализирующихся в отмеченных областях и преподавателей философии.

ISBN 5-201-01872-6

© ИФРАН, 1995

---

## СОДЕРЖАНИЕ

От редакции.....	4
------------------	---

### СТАТЬИ

<i>А.С.Панарин.</i> Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы.....	5
<i>М.А.Абрамов.</i> Проблема свободы и свобод в Британской философии века Просвещения.....	26
<i>А.К.Судаков.</i> Кант: власть, мораль и насилие.....	43
<i>В.В.Бычков.</i> Неформализуемый гнозис Оригена.....	103
<i>В.А.Подорога.</i> Человек без кожи (материалы к исследованию Достоевского).....	126

### ДИССЕРТАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>В.А.Кругликов.</i> Возможности эссеизма в понимании культуры.....	161
<i>Р.Г.Апресян.</i> Идея морали и основные нормативно-этические программы.....	183

### МАТЕРИАЛЫ ПО СИСТЕМАТИЗАЦИИ И ПРОГРАММЫ

<i>Р.Г.Апресян.</i> Этические знания в зеркале библиотечного каталога (опыт систематизации).....	203
<i>Л.П.Буева.</i> Философская антропология (программа учебного курса для студентов гуманитарных факультетов).....	212

---

## От редакции

В настоящее время философское сознание постоянно обнаруживает себя в ситуации поиска адекватного языка выражения. Причем эта ситуация осложняется поиском иных, "невозможных" (если можно так выразиться) оснований, которые могли бы послужить импульсом для того, чтобы мыслить по-другому. Как сдвинуть себя? Как выйти за рамки собственной привычной стилистики мышления? Как преодолеть уже наработанные навыки исследовательской работы? А если удастся преодолеть себя в этом, то как не впасть в многозначительность, в пафос профетизма, в псевдо-философствование, во все пороки дилетантизма и неопитства? Как суметь быть в традиции философской мысли и не быть в провинциальности?

Настоящий сборник, подготовленный *Отделом социальной философии и философской антропологии*, являет собой определенные результаты таких поисков, и в то же время наглядную картину лаборатории мыслительного исследования. В этом смысле сборник отражает многообразную работу, которая проводится в Отделе. Представляемые материалы не составляют собой тематический сборник. Он как раз и разнообразен как по содержанию исследуемых тем, так и по жанру их исполнения. Здесь и статьи по социально-философской проблематике, исследования историко-философского (историко-этического и историко-эстетического) характера, представление докторских диссертационных работ сотрудников Отдела, и материалы-документы методического плана, выражающие современные представления о практике философского образования.

И еще одно предуведомление. В определенном отношении редколлегия вполне приемлет ныне крылатый тезис - "язык пишет автором". Но именно потому мы и считаем, что вся ответственность (в том числе и редакторская) за текст лежит непосредственно на авторе текста.

Научно-вспомогательная работа выполнена *М.В.Лескинен, Е.В.Матюшиной*.

---

## СТАТЬИ

*А.С.Панарин*

### **Россия в Евразии: геополитические вызовы и цивилизационные ответы**

#### **I. Девяностые годы: смена исторических вех**

Девяностые годы отмечены сменой крупных вех, касающихся культурно-исторического самосознания народов России, Европы, а, может быть, и всего мира. Совсем недавно "постсоветское" обществоведение праздновало освобождение от формационной догматики в пользу цивилизационного подхода. Это означало, во-первых, выход из социалистического гетто, отгороженного от остального мира и защищающего эту отгороженность с помощью тезиса о "непримиримом противоборстве "двух миров", двух образов жизни и т.д.

Альтернатива цивилизационного подхода возвращала к некоторому социокультурному универсализму, к идее единого человечества, в котором "нет ни эллина, ни иудея", что предвещало и практическое возвращение страны в лоно единой мировой цивилизации. Во-вторых, это означало новую секуляризацию и демилитаризацию общественной жизни в бывших социалистических странах, население которых страдало от деспотичной власти, олицетворяемой двумя архаичными институтами: партийной теократией, ревниво следящей за тем, чтобы никакое цветение жизни не нарушало аскезы "революционного завета", и армей-

ской казармой, когда все подданные рассматриваются как стоящие под ружьем. Альтернативная им идея нового мирового порядка основывалась на сочетании пацифизма и эмансипаторства, хотя и принимающего сомнительно-гедонистический образ "единого потребительского общества".

Наконец, цивилизационная идея была связана с ожиданием того, что опасная стихия революционного скифства, выступающего под лозунгом: "в переходную эпоху все позволено", будет, наконец, укрощена, подчинена порядку, закована в гранит цивилизованных правовых, моральных и культурных норм.

Эсхатологические ожидания конца старого мира должны были смениться стабильным срединным временем, равно удаленным и от варварских стихий начала истории, и от роковых развязок ее конца. Соответственно торжеству срединного времени провозглашалось в торжестве укорененного в цивилизации среднего класса над всеми социальными маргиналами, всеми изгоями цивилизации.

Катастрофа наступила, как всегда, внезапно и при этом в открытой еще ветхозаветными пророками "диалектической" форме: кульминационный момент торжества обернулся моментом краха, падения.

Примат цивилизационных ожиданий "нового мирового порядка" и возвращения в "европейский дом" укреплял положение лево-либерального демократического лагеря в России. Смена мироощущения в духе геополитической доминанты дала основания для резкой активизации сил, принадлежащих правой части политического спектра - государственников, державников, патриотов и "национал-патриотов". Как бы сегодня ни называть их, невозможно игнорировать тот факт, что их сознанию открываются те реалии нового государственного, геополитического положения России в мире, которые демократические "оптимисты" предпочитали не замечать.

Эта поразительная нечувствительность к столь резкому понижению страны в статусе и связанным с этим опасностям не могла не дискредитировать правящую "демократию", что и сказалось на результатах декабрьских (1993 г.) выборов в Федеральное собрание.

В прежние времена в качестве главного препятствия цивилизационного процесса воспринимался Советский Союз - оплот внутреннего и внешнего пролетариата, постоянный нарушитель Хельсинских соглашений, преграда на пути объединения всей Европы. Внезапная "безоговорочная капитуляция" Советского

Союза, потерпевшего поражение в холодной войне с Западом, стала одновременно и кульминацией цивилизационного процесса, и его крушением.

С одной стороны, произошла небывалая в истории России перероентация правящей элиты на ценности "атлантизма", провозглашено твердое намерение вернуть страну в "европейский дом". Эталонное в цивилизационном отношении пространство Запада резко расширилось за счет падения Берлинской стены, объединения Германии, крушения коммунистических режимов от Эльбы до Владивостога.

Но с шоковой для "модернизаторов" неожиданностью выявилась еще и другая сторона: вслед за крушением СССР произошла резкая архаизация всего евразийского пространства: наружу вырвались старые демоны этноцентризма, национализма и сепаратизма; вспыхнули военные конфликты; поднял голову религиозный фундаментализм; на "южном подбрюшьи" бывшего СССР стали возникать режимы, весьма напоминающие старые восточные деспотии. Мир гарантированных границ, закрепленных международными соглашениями, внезапно сменился миром, не имеющим территориально-правовых гарантий. Его пространство несет явные черты варварской кочевой динамики, дионисийской стихии, грозящей затопить все границы, сделать проблематичными международные политико-правовые, цивилизованные нормы.

В направлении дробления цивилизационного пространства действует и логика "национального самоопределения". В основе ее лежит "недоразумение века": смешение самоопределения народов и самоопределения наций. Механическое перенесение некоторых западных европейских принципов на почву неевропейских культур часто порождает монстров. Таким монстром стало и пересаженное на неевропейскую почву понятие национального суверенитета. Как справедливо отмечает В.Цимбурский, синкретизм понятия нации в политической лексике Европы мешает европейцам проводить важнейшие дифференциации, касающиеся "суверенитета народа", "национального суверенитета" и "прав этноса". "Традиционное либеральное мышление никогда не хотело всерьез допустить, что в незападных обществах демократизация суверенитета способна выдвинуть на первый план совсем иные его социальные функции, чем в Западной Европе и Северной Америке - вести не к конституционному "народному суверени-

тету", а либо к этнократическому режиму, либо к некоей форме чистой политократии, гражданской или военной"<sup>1</sup>.

Логика этой суверенизации возвращает во времена, предшествующие средневековью - к такому пространству, где какой-нибудь устойчивый цивилизационной общности вообще не будет места. Тем, кому пространство Российской "империи" казалось слишком большим, предстоит изведать прелести разорванного и бесконечно сжимающегося пространства - до размеров, в которых могут задохнуться человеческая личность и культура, казалось бы, освободившиеся от державной принудительности.

Недостижимой оказывается и вожделенная цель этнократий - действительный государственный суверенитет. Вне системы единого организованного пространства Евразии ни одно из государств СНГ не в состоянии отстоять свою целостность. Вызов Азербайджану со стороны Карабаха, Грузии - со стороны Абхазии, Молдове - со стороны Приднестровской республики, Татарстану - со стороны фундаменталистов - список можно продолжать вплоть до полного перечисления всех республик СНГ, включая Россию. Да, и Россия бессильна перед демонами националистического сепаратизма, если в ее пространстве действует логика этнической суверенизации.

В ответ на этот вызов этнократические режимы вооружаются стратегией вытеснения некоренных этносов. "Выгнать" инородцев - а в случае их упорства - истребить, "по турецкой модели", чтобы в пространстве стерильной этнической чистоты построить "стройное" здание своей государственности. Добиться этнической чистоты в этнически смешанном - по самой своей природе - мире - значит устроить неслыханный геноцид, где каждая новая чистка обнаружит свою недостаточность и потребует новой, еще более "основательной". Однако путь к этнически чистому пространству означал бы к тому же головокружительный провал во времени. Например, стратегия вытеснения русских из Средней Азии и Казахстана грозит попятным движением от постиндустриального и индустриального обществ к доиндустриальному - вплоть до первобытно-кочевнического. Но и претендентам на русскую этнократию не следует обольщаться: идея "чистой русскости" на территории Российской Федерации означала бы аналогичную инволюцию во времени. В этом варианте сказывается забвение того обстоятельства, что динамика русской нации в Евра-

---

<sup>1</sup> Цимбурский В.Л. Идея суверенитета в постсталинском контексте // Полис. 1993. N 2. С. 24.

зии в большей степени, чем всех остальных, с самого начала имела своим источником эту межэтническую социокультурную гетерогенность, сплавленную "идеями". Русские - не столько этнос в традиционном смысле этого слова, сколько общность, организуемая "идеями". И крушение такой идеи, православной ли, коммунистической, неизбежно угрожает расколом и разъединением этого суперэтноса.

В этих условиях активизируется иной, геополитический тип сознания, в чем-то явно альтернативный цивилизационному. Он связан с ощущением состояния мира как войны всех против всех, где никому не гарантировано "жизненное пространство", и где, как и в доцивилизационном состоянии, могут выжить только сильные и до зубов вооруженные.

Вместо предполагающейся цивилизационной презумпции доверия утверждается презумпция всеобщего недоверия, с позиций которого формулируется жесткая дилемма поведения: агрессивное наступление или глухая оборона изоляционизма.

#### *В чем специфика геополитического видения по сравнению с цивилизационным?*

Вместо образа единого (или взаимодействующего) мира в геополитическом сознании довлеют различные пары манихейских оппозиций, питающих практику взаимных противостояний. При этом характерной особенностью дихотомий геополитического мышления, в отличие от цивилизационного, является их "натуральный", органицистский характер. Здесь биология, антропология и география берут реванш над социологией. А в глубинном социокультурном смысле натуралистическая парадигма неоязычества - парадигма "крови и почвы" - вытесняет религиозную парадигму духа - презумпцию перерепаемой человеческой судьбы, подвластной подвигам ума и совести.

Открытия геополитического неоязычества касались то роковой совместимости лагидского и германского духа (Густав Ле Бон), то противоборства германства и славянства, то противостояния белой и желтой рас, то, наконец, столкновения между морскими и континентальными народами (Ратцель) и близкой этому дихотомии "хартленд-римленд" (Спайкмен).

Нельзя сказать, что перечисленные дихотомии носят бессодержательный, целиком надуманный характер. Некоторые из них

вскрывают весьма важные моменты дифференциации мира и могут служить важным подспорьем политической аналитике и прогностике. Однако, подвергаясь идеологическому отвердению, они утверждаются как вечные, неизбывные, неподвластные каким бы то ни было цивилизационным усилиям человечества. Здесь древняя языческая "правда" неизменного или вращающегося по кругу мира восстает против христианской "правды" перерешаемой судьбы и линейной исторической перспективы, ведущей к конечному торжеству Добра над Злом.

Если пользоваться более поздними "светскими" терминами, геополитический тип сознания утверждает отступление ноосферы под давлением геобиосферы - природных детерминаций коллективного человеческого поведения.

Надо сказать, что этот детерминизм содержит в себе один социокультурный парадокс, сообщающий ему убедительность в борьбе с социологической парадигмой Просвещения. Дело в том, что Просвещение целиком отдается сциентистской логике объяснения - картине мира, где нет тайн, связанных с автономным статусом единичного - целостностью, уникальностью, неповторимостью. Не случайно, романтизм в свое время восстал против Просвещения, защищая эстетическую картину мира в противовес аналитической, связанной с торжеством всеобщего над единичным и уникальным.

Геополитический тип мышления в чем-то наследует дух романтической критики Просвещения, утверждая несводимость существования к сущности, феномена - к закону (устойчивой, повторяющейся связи явлений). Но опору уникальности он ищет не во внутреннем мире культуры, а во внешнем мире природы, утверждая непреодолимое давление биологии и географии на историю и конечный реванш над ней.

Геополитическое сознание представляет собой архаичный модус, связанный с реактивизацией дохристианских и до-просвещенческих концептов: концепта природной обусловленности человека (в противовес установкам духовной, а затем и технологической свободы от природных ограничений) и концепта слепой, иррациональной судьбы (в противовес детерминистско-рационалистическим презумпциям Просвещения).

Главное отличие геополитического сценария от цивилизационного связано с установками "государственного одиночества". Цивилизационный сценарий исходит из картины упорядоченного, структурированного мира, в котором над каждым суверенным государством возвышается некая суперсистема - цивилиза-

ционный свод высших принципов, которым подчиняются все нации и государства, создавая тем самым стабильное пространство предсказуемости.

Геополитический сценарий исходит из другой, номиналистической презумпции, согласно которой действительной реальностью являются изолированные организмы - государства, ведущие трудную и опасную борьбу за выживание, а вся цивилизационная суперсистема - международное право, "новый мировой порядок", единые общечеловеческие интересы и т.д. - представляют собой всего лишь риторику, отбрасываемую в роковые часы судьбоносных решений.

Надо сказать, что интуиции геополитического сознания в чем-то существенно корректируют ощущение застрахованности от хаоса, свойственное цивилизационной идеологии. Не случайно геополитический тип сознания однажды уже оживился накануне Первой мировой войны, а пик геополитических изысканий пришелся на 20-30 гг. и центром их стала поверженная, "изгойная" страна Запада - Германия...

В 90-е годы вновь оказалось вполне возможным то, что казалось вовсе невозможным ("навсегда преодоленным") с позиций цивилизованного порядка. Взять хотя бы проблему границ: она представлялась "навсегда решенной" в Европе, во-первых, в силу особенностей ядерной эры, в которой всякая насильственная ревизия границ чревата всеобщей катастрофой, и, во-вторых, в силу закрепления сложившейся после Второй мировой войны геополитической структуры мира системой общепризнанных договоров. Обвал 90-х годов показал, что и в ядерный век государства и народы лишены гарантированного пространственного, геополитического статуса: древние архетипы грозят восторжествовать над понятием нового мирового порядка.

Аналогичной оказалась судьба и многих других цивилизационных приобретений человечества. Демоны изоляционизма, авторитаризма, братоубийственных конфликтов и кровавой мести казались навсегда "заклятыми" и закованными цивилизационным разумом. Но стоило распасться послевоенной "биполярной" системе, как они тотчас же проснулись и потребовали человеческих жертв. Это же относится и к другой презумпции цивилизационного сознания, касающейся солидарного мирового сообщества. Вчера еще казалось, что в современном "идущем к единству" и взаимозависимом мире система мирового порядка представляет надежную реальность, а мировое сообще-

ство - ее гарант, мобилизующий свою энергию для защиты единых политико-правовых норм и гуманистических подходов.

Однако стоило лишь распасться биполярной структуре мира, как появились "мягкие" в геополитическом отношении пространства, и сразу же проявился "неразумный эгоизм" больших и малых государств, готовых "прибрать их к рукам", не оглядываясь ни на какие международные нормы и мнение мирового сообщества.

Так стал оправдываться пессимистический реализм геополитического сознания, открывающий необузданное государственное самовластие в мире, не имеющем гарантий.

Парадокс новейшей истории состоит в том, что биполярная структура мира, несмотря на свои ужасающие издержки, связанные с бессмысленно расточительным соперничеством двух сверхдержав, все же больше соответствовала ожиданиям цивилизационного сознания, касающимся мирового порядка, стабильности, предсказуемости и "единых пространств", чем нынешняя бесструктурность, грозящая переделить границы и похоронить всякий порядок. Достоянием нашего новейшего, обретенного в 90-е годы опыта, является осознание того, что понятие мирового порядка включает в качестве необходимого компонента момент *силового контроля*.

Связанные с этим понятием парадоксы состоят в следующем.

Во-первых, крупные державы, обладающие большим потенциалом взаимного разрушения, ведут себя, как правило, более сдержанно и ответственно, чем мелкие. Во-вторых, мировой порядок - не столько имманентная структура, сколько результат внешнего контроля со стороны крупных государств - организаторов единого пространства. Словом, мировой порядок - не столько продукт либерально-демократического комплекса, связанного с идеологией свободы, равенства, братства, терпимости и консенсуса, сколько наследие старой римской идеи *контролируемого пространства* - как части глобального пространства.

Разрушение "римской идеи" под любым предлогом, в том числе и с позиций либерально-демократической благонамеренности, чревато, как уже показал опыт "парада суверенитетов" в бывшем СССР, провалами в доцивилизированное состояние "борьбы всех против всех".

Постсоветский опыт "вхождения в Европейский дом" показал и другое: римская идея сразу же оказывается безнадежно утопической, если исходить из постулатов единого Рима - моноцен-

трической мировой системы, контролируемой из единого центра. Первый Рим постоянно существовал лишь в противопоставлении остальной "варварской" периферии, и даже великая надгосударственная идея христианства не выдержала тяжести разносистемных начал и раскололась на западный и восточный варианты.

Со времен распада Древнего Рима на Восточный и Западный в мире существуют, по меньшей мере, два Рима - две качественно специфичные стратегии организации геополитического пространства, приспособленные соответственно к западно-христианской и восточной (православно-мусульманской) частям ойкумены. И если в первой в ходе напряженных межгосударственных, межнациональных и межклассовых "разборок" сложилась относительно устойчивая структура, обеспечивающая взаимное признание, вторая часть в значительной степени сохранила разбросанность и гетерогенность местных и частичных образований. Если на протяжении многих веков западное и восточное "крылья" христианства не смогли преодолеть, казалось бы, второстепенных по отношению к столь возвышенной идее различий, то насколько вероятно установление устойчивой основы единства в настоящее время?

Интеграция каждого из этих двух типов пространства требует разных стратегий. Иллюзии правящих российских "демократов" связаны либо с постулатом демократической имманентности мирового порядка, якобы целиком построенного на взаимном согласии, а не на "римской идее" внешнего контроля со стороны сверхдержав, либо с постулатом американоцентричного мира, контролируемого из единого центра.

Альтернативы российских державников - адептов жесткой геополитики - могут быть связаны либо с римской идеей сверхдержавы, организующей евразийское пространство согласно новому разделу сфер влияния между западным и восточным "Римом", либо с "романтической" геополитической концепцией государственного одиночества и самоизоляции России в мире, не имеющем гарантий.

## **II. Геополитическое и цивилизационное самосознание России: точки пересечения**

Воюя с великими цивилизационными традициями во имя "интернационального единства" и создания "нового мира", боль-

шевистский режим создавал предпосылки обвальной архаизации - провала в этноцентризм и локализм, как только обнаружится тщета коммунистической утопии. Именно это и произошло сегодня. Стратегия евразийского строительства в постмодернистскую эпоху состоит в том, чтобы своевременно подготовить замену обесцененного новояза социалистического интернационализма языком, востребовавшим великие письменные традиции цивилизаций Евразии. Исцеление от тоталитарного недуга связано не с жесткой терапией вестернизации, а с созданием условий для восстановления собственных защитных сил незападных цивилизационных общностей.

В чем может проявляться геополитическое сознание России в качестве сверхдержавы, характеризующейся острым чувством ответственности за наследуемого в течение веков евразийское пространство? Здесь невозможно игнорировать глобальные геополитические модели, разработанные Маккиндером, Спайкменом, Козном и другими геополитиками. Речь идет не об искусственных конструкциях, а о прояснении, актуализации в нашем сознании реальной геополитической дифференциации мира, с которой мы так сжились, что не замечаем ее, как не замечаем нашего тела, пока оно еще в здоровом состоянии. Главная дихотомия, из которой исходят эти политологи, носит достаточно традиционный характер. Она связана с различием между морскими и континентальными державами. На глобальном уровне это означает деление мира на две полусферы: сухопутную (континентальную) и морскую. В контексте этого деления мира один регион выступает как имеющий ключевое значение - Евразия. Согласно геополитической теории, это - центровое пространство мира - *хартленд*, противопоставленный океаническому - *римленду*.

Коренное различие между океанической сферой и евразийским хартлендом состоит в том, что первая является мозаичным, полицентричным пространством, тогда как второй образует монолит, представленный одной - двумя сверхдержавами. Не случайно главная забота держав атлантического "римленда" состояла в том, чтобы воспрепятствовать союзу "держателей" хартленда - Германии и России. Иными словами, в глазах западных геополитиков, угроза со стороны России связана с тем, что она является носителем евразийского монолита, геополитическая масса которого во много раз превышает разрозненную массу океанических государств.

Ощущение этой асимметрии представляет собой основу геополитического толкования процессов новейшей истории, во многом альтернативного их цивилизованному пониманию. Так, например, три важнейшие события XX века - возвышение США, их растущее вмешательство в европейские дела на стороне морских держав - вплоть до политики "единого атлантического пространства"; наконец, интеграция стран Западной Европы могут быть поняты в свете единой логики. Речь идет о том, чтобы, наконец, уравновесить слишком "легкую" (атлантическую) часть Евразии с тяжестью восточного евразийского монолита. Это с одной стороны. А с другой - западная (океаническая) геополитика состоит в том, чтобы, по возможности, раздробить этот монолит, сначала путем противопоставления России и Германии - ведущих держав хартленда, затем - отрывая Восточной Европы от России и, наконец, если представится возможность, то и дробления самой России - превращения ее в мозаичное пространство автономных регионов. Эту логику можно понять, если не упускать из виду моменты периодического "нависания" евразийского монолита над раздробленной Европой. Так было после 1812 года. Так случилось после 1945. Однако наглядность геополитических конструкций (глядя на карту, убеждаешься в физической "легковесности" Западной Европы по сравнению с хартлендом) может быть обманчивой. Трудность состоит в том, чтобы дать достоверный ответ на несколько важных вопросов.

Во-первых, о сущности и назначении евразийского монолита. Не повлечет ли за собой его дробление такую нестабильность в Евразии, связанную с перманентными конфликтами множества безответственных этнократий, которая намного перевешивает неудобства, вызванные соседством слишком тяжелой (и, как выяснилось, архаически организованной) государственной массы?

Во-вторых, является ли Россия главным или даже единственным носителем евразийского монолита, или, может быть, устранение ее в этом качестве повлечет за собой появление других претендентов, способных повести себя значительно менее предсказуемо? Если Евразия - монолит по существу, то вряд ли корректно связывать бытие этого монолита с одной только Россией: евразийская сущность может проявить себя и в иных формах, что доказано прошлым историческим опытом (в частности, Татаро-монгольской мировой империей). Сегодня претендентом на эту роль на Западе может стать Германия, а на Востоке - исламский фундаментализм, а в скором времени - Китай.

В-третьих, насколько независимы интеграционные процессы в океаническом пространстве Запада и на континентально-евразийском Востоке? Не повлечет ли за собой дробление восточного пространства неожиданного, и явно не входящего в намерения стратегов дробления атлантического пространства? Некоторые несомненные признаки такой зависимости сегодня уже присутствуют. Еще в конце 80-х годов процесс европейской интеграции оценивался как идущий к благополучному итогу (Европа-92). Сегодня он явно застопорился и выглядит проблематичным, в первую очередь, по причине неясности перспектив государственной политики объединенной Германии, затем по причине неожиданно полученного нелегкого наследства в виде Восточной Европы, наконец, по причине возникновения крупного очага нестабильности на Балканах.

Следует иметь в виду и то, что в политике действует логика "вызова и ответа". С позиций цивилизационного оптимизма США и Западу в целом выгодно иметь в лице России демократическую страну - надежного партнера, союзника и соучастника в строительстве нового мирового порядка. С позиций геополитического пессимизма дело выглядит иначе. Мышление, ориентированное на инварианты истории и географии, готово усомниться в том, что народы и культуры меняются к лучшему. С этих позиций кажется более надежным не уповать на весьма проблематичную демократизацию в России, а лучше воспользоваться исключительно редким случаем и попытаться "дожать" бывшего противника, раздробив его пространство и тем самым уничтожив его бытие в качестве великой державы.

Однако этот массивированный вызов может получить столь же фундаментальный ответ. Стратегия расчленения России резко повышает вероятность активизации антизападных, авторитарно-восточных импульсов, наличествующих в ее традиции. Это крайне рискованно для самого Запада, если, конечно, не исходить из предположения, что поражение России окончательно и само ее существование как великой державы действительно подошло к концу. Но даже в этом случае, как уже говорилось выше, глобальный риск для Запада не устраняется, но лишь меняет свою форму: привычный и потому лучше прогнозируемый вызов со стороны России как сверхдержавы сменяется вовсе неизвестным и непрогнозируемым вызовом со стороны пока еще неизвестного наследника ее как держателя хартленда.

Но остается и вопрос о путях России как субъекта геополитики в Евразии. Она, в первую очередь, не может игнорировать

ни собственную геополитическую традицию, ни систему внешних ожиданий, обращенных к ней (негативно или позитивно) как держателю хартленда. Ей необходимо понять, что она не может самовластно, по произволу каких-либо элит, перейти из разряда континентальных держав - участников хартленда - в разряд океанических, относящихся к римлешду. Здесь самые горячие намерения, касающиеся возвращения в Европу или послушного следования Америке, помочь не смогут. Пребывание в континентальном евразийском пространстве как неперерешаемая особенность российской судьбы накладывает свои ограничения на политический выбор и геополитическое творчество.

У евразийского пространства есть своя геополитическая логика, которую невозможно игнорировать. *Европеизация в одиночку* означает разрыв с внутренним Востоком и в качестве ответа неизбежно провоцирует демонов фундаментализма. Но есть еще одно принципиальное соображение: то, что Восток прощает Западу, он не простит России. С Западом возможно размежевание, с Россией - либо единство, либо непримиримая вражда. Перехитри дружбы-вражды имеют своим основанием как цивилизационное средство различных цивилизаций евразийского пространства, так и его географическую равнинную специфику.

Спрятаться в Евразийском пространстве невозможно: оно является не мозаичным, а равнинным, предназначенным для единых больших решений. Американские федералисты - строители единого великого государства на просторах северноамериканской равнины в этом отношении обладали безошибочным чутьем. Вот что писал Гамильтон: "Только человек, поглощенный утопическим философствованием, может серьезно сомневаться в том, что штаты при полной их самостоятельности ... будут вступать в частые вооруженные конфликты друг с другом... Ожидать дальнейшего развития гармонии между несколькими независимыми, суверенными государствами, ничем не связанными между собой, кроме общей границы, значит закрыть глаза на неизменный ход человеческой истории и противопоставить себя накопленному опыту веков"<sup>2</sup>. Эти слова представляют собой образец вразумления, в котором так нуждается сознание, склонное к утопиям - в том числе современным утопиям по поводу "нового мирового порядка". Американские федералисты были не только

<sup>2</sup> Гамильтон. Об опасности раздоров между штатами // Американские федералисты. М., 1990. С. 44.

знатоками человеческой природы, но и обладали отменной геополитической интуицией: они живо чувствовали диалектику дружбы-вражды, на которую обречены соседствующие народы, не разделенные естественными географическими границами. С этим связан особый цивилизационный "фундаментализм" - острое сознание североамериканской идентичности, являющееся основой государственно-политического единства сверхдержавы. Аналогичный фундаментализм укоренен и в евразийской цивилизационной традиции, принимая специфические формы в разные периоды истории. *Фундаментализм русской идеи - энергетика русификации единого евразийского пространства.* Когда эта идея, в ее конкретно-историческом воплощении, почему-либо терпит фиаско, заявляет о себе альтернативный тип восточного фундаментализма - энергетикой монголизации, исламизации, а вскоре, может быть, китаизации евразийского пространства.

Сегодня вполне уже обнаружилось, что Запад готов активно использовать мусульманский фактор против России: это проявляется и в юго-славянском конфликте, и в поощрении пантюркистских притязаний Турции (в той мере, в какой они обращены в пространство СНГ). Это лишний раз доказывает иллюзорность западнического решения для России: "европейская семья" ее не принимает и готова за ее счет решать свои проблемы.

Россия сталкивается сегодня с тремя типами вызова: вызовом со стороны Запада, готового вытеснить Россию с ее европейских границ; вызовом со стороны Востока, стремящегося вовлечь в сферу своего влияния не только "родственные" республики Средней Азии и Закавказья, но и соответствующие автономии, входящие в состав Российской Федерации; вызовом со стороны динамичного Тихоокеанского региона, готового к "мирной колонизации" нашего Дальнего Востока и Сибири. Следовательно, новый цивилизационный проект России - новейшее издание русской идеи - должен обладать потенциалом эффективного ответа на все три формы современного вызова.

Перед лицом западного вызова России необходима идея евразийского устройства в двух планах - государственно-политическом и цивилизационном. Новый федерализм должен сочетать демократические автономии и самостоятельности регионов с единой государственностью. В едином цивилизационном пространстве (конституционно-правовом, экономическом, информационно-образовательном, научно-техническом и т.д.) - должно быть обеспечено единство и дифференциация составляющих его народов. Авторитарным этнократиям должна противостоять концеп-

ция единых и неотчуждаемых прав человека, гарантированная евразийской конституцией. Идея автономии должна быть переосмыслена у этнократии: вместо федерации наций с этнической доминантой должна строиться федерация штатов-регионов, объединяющих местное население безотносительно к этнической принадлежности. Только так можно примирить идею гражданских прав с идеологией автономизма. Приоритет единого пространства здесь означает и признание единых и неотчуждаемых прав человека и гражданина. Лишь при этом условии миссия России и Евразии снова совпадет с цивилизационной миссией Просвещения.

В России со времен Петра I центр выступал носителем европеизма и универсализма, к которому тянулись наиболее мобильные группы населения всех регионов, кровно заинтересованные в едином цивилизационном пространстве. Центр, стягивающий наверх основные властные функции, отторгая их у местных административных органов, тем самым усиливает на местах влияние принципов самостоятельности и неподконтрольности - неполитического образа жизни, свойственного нормальному гражданскому обществу. Сегодня мы наблюдаем прямо противоположное: отступление центра усиливает на местах пережитки политической и экономической власти, свойственные этнократическим деспотиям. Только организация единого открытого пространства в масштабе СНГ способна так перераспределить функции между гражданским обществом и государством, чтобы максимально высвободить на местах энергию массовой гражданской самостоятельности. Носители властных функций - политики и "воины" во всех республиках СНГ должны быть выведены из узкого этнократического пространства, где им грозит архаизация в духе восточных деспотий, и введены в пространство "римской идеи" - единой большой цивилизации.

Аналогичная стратегия имела место не только при организации Североамериканских Соединенных Штатов, но, с известными ограничениями, применяется и сегодня в процессе строительства объединенной Европы. Принципы деидеологизации, деполитизации и демилитаризации, столь необходимые при строительстве самостоятельных гражданских обществ, получили бы свое применение на местах - за счет сосредоточения функций Большого государства в едином центре.

Интеграционная идея в Евразии должна быть современной, следовательно, учитывающей тенденции перехода от индустриального общества к постиндустриальному (информационному) и

от технократического "модерна" к постмодернизму в культуре. Идея "единой фабрики", воплощаемая Всесоюзными производственными объединениями, в отведенное ей время годилось на роль носителя хозяйственной интеграции (да и то на устаревшей государственно-монополистической основе). Для духовной интеграции народов Евразии требуется особая деятельность новой интеллектуальной элиты, способной расшифровать эту общность на языке гуманитарной науки и культуры. На эту необходимость указывал еще Н.Трубецкой, полагавший, что "с точки зрения единства многонародной евразийской нации надо пересмотреть целый ряд наук и построить новые научные системы в замену старых, обветшавших"<sup>3</sup>. Поиски евразийского единства и евразийской самобытности могут стать толчком для нового подъема гуманитарных наук и процессов их интеграции. Сегодня, в эпоху всемирного бума социальных и гуманитарных наук, рождается новый культурный стиль, сочетающий гуманистические универсалии цивилизации с чуткостью в отношении национальной и этнической специфики.

Обратимся теперь к проблемам, связанным со *второй формой вызова* - со стороны мусульманского Востока, притяжение которого оборачивается центробежными тенденциями не только в регионах Средней Азии и Закавказья, но и образует так называемую "дугу стабильности", охватывающую северо-восточным концом все наше Поволжье и часть Приуралья. Проблемы эти уже обсуждались в русской культуре - достаточно вспомнить наших евразийцев 20-х годов, которые полагали, что решение проблем "внутреннего Востока" лежит на том же пути, на каком возможно единственно кардинальное решение вопроса о русской цивилизационной самобытности. Надо отказаться от западного наследия петербургского периода русской истории как искусственного и вернуться к допетровскому "архетипу". Это возвращение будет вместе с тем и обретением утраченного единства восточнославянского и туранского элементов, лежащего в основании российской государственности. Как писал Н.Трубецкой, "по целому ряду вопросов русская народная культура примыкает именно к востоку, так что граница "востока" и "запада" иной раз проходит именно между русскими и славянами, а иногда южные славяне сходятся с русскими не потому, что те и другие - славяне, а потому, что те и другие испытали сильное тюркское влияние"<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. М., 1993. С. 98

<sup>4</sup> Пути Евразии. Русская интеллигенция и судьбы России. М., 1992. С. 340.

Это - решение с позиций стихии народной жизни. В нем чувствуется романтизация "малой народной традиции", противопоставляемой великой письменной традиции, идущей с Запада и связанной с волюнтаризмом вестернизации. Здесь инварианты, открываемые культурной антропологией и ориенталистикой, должны были служить своего рода залогом воскресения большой евразийской государственности. Противоположный подход связан с убеждением, что этнография разъединяет, а большая письменная традиция (а ныне информационная сеть) объединяет, открывая те универсалии мировой цивилизации, к которым тяготеет современная, посттрадиционалистская личность, а значит - наиболее просвещенные и мобильные элементы евразийского социума.

Здесь возникают два вопроса: а) насколько великие письменные традиции - православная и мусульманская - обладают и сегодня потенциалом мощного надэтнического синтеза, достаточным для того, чтобы преодолеть практику племенной розни; б) насколько они взаимно совместимы и способны стать фактором цивилизационно-континентального синтеза - духовной основы евразийской интеграции.

Несомненно, что мусульманская культура обладает мощным потенциалом надэтнического, континентально-цивилизационного мышления. Мусульманская "умма" - община верующих - понятие внэтническое и ориентирует на цивилизационный тип общности. Этому типу в сущности противопоставлен темперамент этнического сепаратизма. Соответствующие импульсы, ощущаемые в ряде регионов, связаны как раз с забвением великой письменной традиции, ориентирующей на межэтнический диалог. Мусульманское просвещение способно выровнять деформации этноцентризма и восстановить стиль континентального мышления. Кстати, этот цивилизационный анамнезис - припоминание великой письменной традиции - способен высветить некоторую общность истоков православной и мусульманской культур. Как отметил Тойнби, "когда ислам ощутил потребность в систематической теологии, исламские богословы обнаружили, как, впрочем, и их христианские предшественники, что им прежде всего следует обратиться к эллинской философии, а для этого исследовать некоторые эллинские первоисточники. Начиная с IX в.н.э. труды эллинских философов и ученых становятся частью призванного и даже обязательного аппарата исламской

культуры, как они некогда стали частью христианской культуры<sup>5</sup>.

Речь идет не о новом теократическом симбиозе. Государственные системы должны оставаться светскими, поддерживать адогматическую терпимость в идеологическом и конфессиональном отношениях. Но основой духовного общения народов Евразии должна стать особая цивилизационная "большая традиция", в которой евразийская общность предстает как *общность судьбы*, подтвержденная историей и географией огромного континента. Еще евразиец Н.Трубецкой писал об этом: "В евразийском же братстве народы связаны друг с другом не по тому или иному одностороннему ряду признаков, а по общности исторических судеб"<sup>6</sup>.

Сегодня к обитателям постсоветского пространства, славянам и мусульманам, испытавшим тяготы хозяйственного развала и ужасы межэтнической вражды, расстающимся с иллюзиями в отношении помощи и солидарности дальнего зарубежья, постепенно возвращается спасительная цивилизационная интуиция - чувство евразийской идентичности и общности народных судеб.

### *Вызов со стороны тихоокеанского региона*

В перспективе именно этот вызов является наиболее серьезным. Между странами тихоокеанского региона и соседствующей с ними зоной Сибири и Дальнего Востока образовался весьма сильный перепад давления. Во-первых, речь идет о демографическом перепаде: огромная концентрация человеческих масс в регионе тихоокеанского рывка контрастирует с разряженным демографическим пространством соседствующих областей России. (Численность нашего населения к востоку от Урала составляет всего 32 млн.). Объективно это создает предпосылки для массового наплыва энергичных мигрантов из Китая, Кореи и других стран Тихоокеанского бассейна.

Во-вторых, речь идет о технологическом перепаде: наши Сибирь и Дальний Восток являются центрами устаревшего энергоемкого производства, которому предстоит массовое "вымирание".

<sup>5</sup> Тойнби А. Постигание истории. М., 1991. С. 575.

<sup>6</sup> Россия между Европой и Азией. Евразийский соблазн. С. 97.

Это создает предпосылки для технологического натиска со стороны тихоокеанских центров постиндустриальных технологий.

В-третьих, мы наблюдаем сегодня перепад в духовной сфере, в пространстве идей. В России сегодня остро ощущается дефицит общенациональной идеи, массовая дезориентация населения. Когда сталкиваются представители устойчивых, органичных культур, которые знают, чего они хотят, с духовно дезориентированной массой, исход этой встречи легко предугадать. Здесь создалась острейшая проблемная ситуация для нашей страны. Давление Тихоокеанской цивилизации и вынужденный диалог с нею влекут за собой величайшую опасность для России, но одновременно дают ей новый исторический шанс. Сумеет наша страна утвердить себя в системе тихоокеанского цивилизационного рывка, подключиться к его мощной энергетике - это компенсирует все издержки проигранного соревнования с Западом и поражения в третьей (холодной) мировой войне. Не сумеет - тогда мощное давление с двух сторон - с Атлантики и со стороны Тихого океана вызовет неуклонное сужение геополитического пространства России. Проблема состоит в том, чтобы найти свой вариант тихоокеанской идеи.

Политика форсированной модернизации по западному образцу провалилась - сегодня можно констатировать эту очевидность. Модернизация в Евразии состоит не столько в том, чтобы порознь уподобляться Западу, сколько в том, чтобы наладить плодотворное взаимодействие великих цивилизационных традиций - православной, исламской, буддистской, иудейской. Для того, чтобы наш новый консерватизм не деградировал в изоляционизм и провинциальное самобытничество, ему должно сопутствовать новое наведение мостов - уже не с атлантикой, а со странами Тихоокеанского бассейна.

В глубинном социокультурном смысле - а именно социокультурное измерение является сегодня глубинным, вопрос состоит в том, уцелели ли у нас, в частности, к востоку от Урала, духовные основы здорового предпринимчивого консерватизма. Можно ли утверждать, например, что сибирское и дальневосточное население России еще сохранило признаки немощствующего народа, связанные, в частности, с наследием старообрядчества: традиционное трудолюбие, аскезу и мораль, патриархальные предпосылки дисциплины и законопослушания, жажду духовной веры? Именно этими признаками современная тихоокеанская цивилизация отличается от атлантической, в значительной мере уже промотавшей свое протестантское наследие. Если эти при-

знаки у нашего сибирского населения еще сохранились, если "сибирский миф" еще жив в нашей культуре (в суровую осень 1941 года он сыграл свою роль), то цивилизационный маневр, связанный с некоторым смещением центра тяжести с Запада на Восток нашей страны сегодня возможен. А тем самым возможно и творческое перерешение узловых проблем нашей реформы в духе сближения с тихоокеанской цивилизацией и ее моделью модернизации.

Таким образом, евразийская геополитика опирается в проблемы социальной антропологии. Если прежний российско-евразийский социальный тип сохранился и воспроизводится в новых поколениях, то сохранится, в конечном счете (в обновленных, разумеется, формах) и большая российско-евразийская государственность. Если же сердцевина этого типа уже разрушена и он окончательно вытесняется новым поколением "разумных эгоистов", то пространство государственности будет сужаться как шагреновая кожа - ее тяжелый свод некому будет держать. Концентрация "разумных эгоистов" в европейской части бывшего Союза несомненна. Менее ясным остается антропологическое состояние регионов к востоку от Урала - гигантской сибирской провинции. Может быть, духовное притяжение вулканического тихоокеанского региона ускорит процессы анамнезиса - припоминания собственной традиции великого сибирского первопродчества. Весьма вероятно, что именно таким образом проявляет себя цивилизационный механизм "вызова и ответа". Неоконсервативная волна в Америке едва ли была бы возможна вне современного диалога цивилизаций, в частности, вне вызова со стороны Азии.

Современный цивилизационный процесс имеет множество измерений: политическое, социокультурное, геостратегическое. В последнем качестве он предполагает сдвиг на Восток и переориентацию нашего общества с атлантической модели на тихоокеанскую, на активный диалог с дальневосточными соседями. Это требует соответствующих преобразований нашей международной политики, изменений системы приоритетов, новой концепции федерализма. Нынешняя наша "проатлантическая" ориентация - это политика наименьшего сопротивления. Она не предполагает особой мобилизации общества ни в политическом, ни в духовном отношении. Между тем, ситуация глобального вызова, в которой сегодня оказалась наша страна, как раз требует предельной мобилизации. Вестернизированная политическая элита оказалась к этому неспособной. Следует ожидать в ближайшем времени

---

решительной ротации элит, выдвижения на авансцену пока еще таинственного "второго эшелона", который российская цивилизация уполномочит для дела своего возрождения. Некоторые признаки общего социокультурного сдвига от лево-либерального к "неоконсервативному" комплексу сегодня уже имеются налицо. Это, в частности, проявляется в напряженных духовно-религиозных поисках, в возрождении "правого" гуманитаризма, в пробуждении провинций. Не хватает мощной мобилизующей вадэтнической идеи, в которой нашла бы разрешение проблема евразийской идентичности - творческого прочтения нашей цивилизационной специфики. Но напряженная атмосфера ожидания такой идеи сама по себе многозначительна: общество уже готовится к крупномасштабному рывку.

## **Проблема свободы и свобод в Британской философии века Просвещения**

Кант как-то заметил, что понятие свободы - камень преткновения для всех эмпириков. Думается, это справедливо не только в отношении метафизических проблем свободы, но и в аспекте политологическом. Неприятие Декларации прав человека и гражданина последователями Локка и Юма Э.Берком и И.Бентамом тому подтверждение. Подтверждение парадоксальное, ведь два самых влиятельных представителя эмпирической традиции - систематизатор Локк и завершитель Юм - духовные отцы либерализма, друзья свободы, защитники свободомыслия, и т.п. и т.д.

Возможно, конечно, объяснение чисто терминологическое. Так Д.С.Милль в эссе "О свободе" "развел" философскую и социологическую проблематику свободы. Было бы соблазнительно отразить различие вербально, посредством терминов *Freedom* и *Liberty*. Первое закрепляется для философско-религиозного дискурса, как сделал американский священник Д.Эдвардс в книге о свободе воли "*Freedom of Will*" (Boston, 1754). Второе же применимо в сфере гражданских и политических свобод. Беда, однако, в том, что ни Локк, ни Юм, ни Милль не проводят таких различий и везде говорят о *Liberty*.

Но в таком случае ими подразумевается некое единство в понимании свободы на метафизическом, этико-религиозном, гносеологическом, аксиологическом, психологическом, политологическом - и в каком еще - логическом уровне. Впрочем - все это априорные догадки. Обратимся к текстам и начнем с Джона Локка - выразителя и теоретика основных демократических и политических результатов "славной революции", создателя основ политической философии либерализма.

Завоеванные в борьбе с короной свободы требовали еще одной победы - теоретической. Не случайно первую книгу Трактатов о правлении, этого евангелия либералов Локк целиком посвящает критике апологета абсолютизма Р.Филмера.

Одновременно с Трактатами в 1690 г. увидело свет главное произведение Локка "Опыт о человеческом разумении", во II книге которого дается обстоятельный философско-психологический анализ идеи человеческой свободы, и где нас ожидает первый сюрприз, когда мы узнаем, что "свобода воли такое же бессмысленное выражение как квадратная добродетель". Тут сразу же возникает вопрос, как в таком случае протестант Локк относится к Аугсбургскому (подписанному, между прочим, Лютером и Кальвином) и к Вестминстерскому вероисповеданию, в которых присутствует статья о свободе воли.

Не касаясь конфессиональной стороны вопроса Локк вполне логично в рамках своих философских установок обосновывает свою мысль. Свобода присуща личности, человеку, субстанции, но никак не воле - одной из человеческих способностей и потому не могущей быть действующей причиной. Именно человек действует, то есть вызывает движение в мысли и вещах (телах). Свобода состоит в том, что индивид может действовать или не действовать согласно своему выбору. Он имеет силу отложить исполнение какого-либо желания, имеет возможность обдумывать свои действия, свободно рассматривать объекты, изучая их со всех сторон. Для эмпирика достаточно странно, а для доброго христианина вполне нормально, звучит заявление Локка о необходимости добиваться истинного счастья как основы всякой свободы. Но для осуществления этой стратегии мы должны научиться управлять своими страстями. Именно в этом заключается прогресс свободы<sup>1</sup>.

В незаконченном сочинении "О пользовании разумом" Локк говорит об уме как о высшей, контролирующей инстанции, постоянно руководящей человеком. Несомненно разум и есть двигатель прогресса.

Но что же побуждает ум к непосредственному действию, решению, выбору? Здесь Локка ожидает первый камень преткновения. В первом издании "Опыта" он предполагает, что и в тактике человеческого поведения преследуются стратегические цели - человек соотносит поведенческий выбор с соображениями высшего блага, что является синонимом истинного счастья. Но, начиная со второго и вплоть до последнего четвертого прижизненного издания, Локк говорит о некоем беспокойстве (*uncasyness* в издании 1960 г. переведено как "неудовлетворенность"). Тем не менее и новое решение не вполне удовлетворяет Локка и он заявляет, что

<sup>1</sup> См.: Локк Д. Соч.: В 3 т. М., 1988. Т. 3. С. 317-318.

будет считать себя немало обязанным всякому, кто разъяснит те трудности, которые еще могут оставаться в этом вопросе о свободе. Проблема в том, что еще с античности существовала традиция отождествлять свободу со спонтанностью. Детерминисту Локку такое понимание не подходило, но он не хотел расставаться с термином "свобода" - с ним к концу века были связаны важные политические и юридические смыслы. Нельзя сбрасывать со счета и еще один камень преткновения - религиозно-теологический аспект. Поскольку секуляризация естественных и гуманитарных наук только началась, Локк не мог игнорировать эту проблематику и ради компромисса готов был пожертвовать "буквой" своего учения. В письме к Молине он признает, что не способен разрешить проблему всемогущества Всеведущего и свободы воли, хотя морально убежден в том и другом.

В "Трактатах о правлении" свобода рассматривается в историческом и социальном аспекте. Соответственно существует два модуса свободы - естественная свобода и гражданская или социальная свобода. Поскольку свобода вообще не является произволом, как явствует из Опыта о человеческом разумении, обе разновидности свободы отличаются характером ограничений. В первом случае свободу ограничивает природный закон, во втором - законы общества.

Естественная свобода как важнейшая статья естественного права состоит в том, что человек от природы свободен от какой бы то ни было стоящей над ним власти и может побудить себя на свершение любых действий, если считает их подходящими для себя. Никакой человеческий закон, или никакая воля любого человека не властны над ним.

Такое утверждение требует анализа физической или даже метафизической основы свободы. Механическая картина мира с галилеевским импетусом делала явно устаревшим эпикуровское "клинамен", но тогда было бы логично расстаться с понятием свободы и Локк... осторожно обходит физический аспект.

Все точки над *i* решается поставить последователь Локка А.Коллинз. В "Философском исследовании человеческой свободы" он доказывает, что свободы от необходимости быть не может и потому правильнее говорить не о свободе действий, а о необходимости действий, ибо в противном случае приходится согласиться "с абсурдными принципами эпикурейского атеизма, утверждавших свободу как способность действовать или не дей-

ствовать, делать то или это при наличии одних и тех же причин<sup>2</sup>.

Утверждение присущей человеку естественной свободы, ограниченной только природными законами нужно Локку для того, чтобы отвергнуть филмеровскую интерпретацию библейских текстов в смысле изначального рабства человека, что и было обоснованием абсолютизма с позиций "божественного права", а также при помощи ссылок на учение о естественном праве Гроция.

Тактика локковской критики исходит из демонстрации некорректности филмеровских трактовки библейских и светских текстов. Люди рождаются свободными. Но интересы безопасности и сохранения собственности вынудили их вступить в первоначальное соглашение. Это переход к социальной жизни. Хотя люди являются... по природе свободными, равными и независимыми... единственный путь, посредством которого кто-либо отказывается от своей собственной свободы и надевает на себя узы гражданского общества - это соглашения с другими людьми об объединении в сообщество с другими людьми, для того, чтобы удобно, благополучно и мирно совместно жить, спокойно пользуясь своей собственностью и находясь в большей безопасности, чем кто-либо не являющийся членом общества.

Это соглашение людей и есть свободный выбор, проявление изначальной, присущей им свободы, основанной на зрелом рассуждении и обдумывании. Именно потому этот акт мог быть совершен взрослыми людьми, находящимися в здравом уме и доброй памяти. Но свобода теперь будет состоять в добровольном подчинении установленному закону.

Не означает ли это, что человек скорее необходимый чем свободный агент? Ведь Коллинз показал, что и в восприятии идей (деятельность разума) и в суждениях о высказывании, и в желаниях и актах согласно своей воле разумный человек детерминирован явлениями. И еще одно затруднение - если верить в предвидение Всевышним всех событий, то следует допустить существование необходимости, ибо в мире свободы такое предвидение невозможно. Но согласился ли сам Локк с таким разрешением своих сомнений, высказанных в письме к Молине?

Итак, если уж по-прежнему придерживаться термина "свобода", то каков ее социально-политический смысл?

<sup>2</sup> Коллинз А. Философское исследование человеческой свободы // Английские материалисты XVIII в. М., 1967. Т. 2. С. 39.

Со стороны индивида она подразумевает возможность действовать в рамках закона, принятого по согласию, защищающего личную безопасность и собственность граждан. Со стороны государства свобода означает недопущение каких-нибудь ограничений, препятствий или принуждений, вообще насилия в отношении личности и ее собственности, что по Локку является нарушением первоначального договора, откуда и вытекает право на сопротивление.

Все эти идеи и легли в основу политической доктрины вигов, партия которых сформировалась в период принятия Habeas Corpus Act в 1679 г.

Закладывая основы своего учения об идеях как единственных объектах мышления, Локк указывает на два источника от которых: приходят идеи - ощущения и рефлексия - деятельность нашего ума. Второй источник, интерпретированный как *внутреннее чувство* воспитанником Локка А.Шефтсбери был положен в основу системы моральной философии Ф.Хатчесоном (1694-1747), шотландским просветителем, профессором университета в Глазго. Его главные работы были изданы в конце 20-х и 30-х гг. В них, исходя из гносеологии Локка, была развита теория морального и эстетического чувства как инстинктивной положительной или отрицательной оценки добродетели, порока, красоты, безобразия и т.п. Выявление оригинальности этих чувств, независимость их от резонов рассудка, соображений пользы, также как и расчетов на загробное воздаяние, позволяет "сентиментализму" Хатчесона обойтись без понятия свободы воли. Однако, субъективный характер морального и эстетического чувства ставит проблему объективных критериев и стандартов добра и красоты. Где гарантия доброты человеческого духовной конституции, его оценок добродетельных и порочных характеров и поступков? Вслед за Шефтсбери Хатчесон вынужден атрибутировать творцу благожелательность к человечеству, который для гармонизации макро- и микро-косма вложил в человеческую природу гуманные, альтруистические чувства. Отвергая Разум как источник моральных distinctions, Хатчесон, как видим, вынужден был призвать на помощь объективного судью - Творца в духе рациональной теологии. В Системе моральной философии, посмертно изданной в 1751 г., Хатчесон, как и Локк, признает разумность индивида *in qua* поп его функционирования в качестве субъекта нравственности и права. Только при таком условии моральная способность может спо-

спешествовать связи агента с великим источником нашего Бытия и Всесовершенство.

Такой подход по существу стирает грань между натуральным и супранатуральным мирами и "снимает" не только проблему свободы воли, но все остальные одной отсылкой к мудрости Провидения.

С этим решительно не соглашался молодой эсквайр Давид Юм, приславший на отзыв мэтру рукопись своего первого произведения. В письме к Хатчесону (сентябрь 1739 г.) Юм без обвиняков заявляет: я не могу согласиться с Вашим пониманием слова "природное". Оно основано на допущении конечной причины, суть которой Созерцание, что представляется мне недостоверным и нефилософским. Но во имя неба! Каково предназначение человека? Создан ли он для счастья или для добродетели? Для ссей жизни, или для будущей - вечной? Для себя самого или для своего Создателя? Выражая уверенность в невозможности точных ответов на эти вопросы, Юм высказывает одну из своих заветных мыслей, подробно развитую впоследствии, о невозможности постигнуть намерения Первопричины, исходя из рассмотрения устройства его творения - природы и человека. Иначе говоря, мы можем судить о причине только на основании наблюдаемых следствий и не вправе приписывать ей ничего сверх того.

В марте 1740 г. в очередном письме Юм высказывается относительно способа обоснования теории морального чувства, использованного Хатчесоном. Если бы нравственность была детерминирована Разумом, она была бы совершенно одинаковой у всех разумных существ. Но ничего кроме опыта не может убедить нас в том, что чувства у всех одни и те же. Какой же опыт мы имеем в отношении Высших существ и как можно вообще приписывать им какие-либо чувства? Но в таком случае, - деликатно подводит итог своему рассуждению Юм, - я хотел бы избежать вывода, что поскольку нравственность, согласно Вашим и моим мнениям, детерминируется просто чувством, она относится только к человеческой природе и человеческой жизни<sup>3</sup>.

Такая решительная секуляризация человеческой природы не могла не задеть религиозное чувство корреспондента Юма. Он указал Юму на опасность понимания справедливости как "искусственной" добродетели и не ограничился рамками теоретического спора, приложив определенные усилия для того, чтобы Юму не досгалась кафедра в Эдинбургском университете.

<sup>3</sup> См.: Letters of David Hume. Oxford, 1932. Vol. 1. P. 40.

Юм ставит себе сложнейшую и небезопасную в фанатично религиозной стране задачу - применить основанный на опыте метод к моральным предметам, создать строго научную анатомию человеческого духа. Объяснение основных принципов человеческой природы предполагает создание "полной системы наук", охватывающую метафизические, религиозные, психологические, политические, социальные основы жизни человека.

Система наук задумывалась как полностью секуляризованное знание. Экономия причин, поиск наиболее элементарных качеств, здравая интроспекция - вот некоторые черты метода Юма. Но главное условие выполнимости задачи - убеждение, не всегда вербализованное, в детерминированности всех процессов и событий. Этот детерминизм фиксируется феноменологически. Оригинальность юмовского детерминизма в том и состоит. Он не имеет интуитивного или демонстративного доказательства, а устанавливается на основании интроспекции субъекта. Собственно это и пробудило Канта от догматического сна<sup>4</sup>.

Опыт создает привычку, которая внушает веру в существование своего рода предустановленной гармонии "между ходом природы и сменой наших идей, и, хотя силы, управляющие первым, нам совершенно неизвестны, тем не менее наши мысли и представления, как мы видим, подчинены тому же единому порядку, что и другие создания природы"<sup>5</sup>.

Уже из этого видна критическая нацеленность Юма против придания разуму ведущей роли в ментальной жизни. Претензиям разума наносятся два чувствительных удара. Первый - феноменалистская критика понятия духовной субстанции, как рациональной основы тезиса о бессмертии души и второй - атака на "фантастическую теорию свободы воли". Критика субстанциональности духа вызвала скандал в философском семействе, ибо явилась завершением берклианства, отрицание свободы воли прошло незамеченным, как обычное дело. Но почему? Не стало ли оно общим местом в эмпирической традиции? Рассмотрим внимательней эту критику.

Исходные условия задачи напоминают локковские формулировки. Юм рассматривает волю как "внутреннее впечатление,

<sup>4</sup> См.: Письмо Юма к Дж.Стюарту. 1754 г.: "Позвольте сказать Вам, что я никогда не утверждал столь нелепого положения, а именно, что *какая-либо вещь может возникнуть без причины*, я утверждал, что наша уверенность в ошибочности такого положения исходит не от интуиции и не от демонстраций" // Юм Д. Соч. М., 1966. Т. 2. С. 855.

Там же. С. 57.

которое мы переживаем и сознаем, когда сознательно даем начало какому-нибудь новому движению нашего тела или новой перцепции нашего духа"<sup>6</sup>. Что же порождает это внутреннее впечатление, может быть оно возникает спонтанно? Если оно все-таки детерминировано, то чем? Последним по времени решением разума? Беспокойством, как во втором издании "Опыта" Локка? перспективой наибольшего блага, как в первом издании? Так Юм приходит к "старому, спорному вопросу" о свободе и необходимости.

Детерминизм Юма предопределяет решение. Верный своей исходной дихотомии восприятия на впечатления и их копии идеи, Юм ищет впечатление, порождающее идею свободы и не находит такого. Во внешних телах искать его бесполезно. Согласно с общепринятым мнением, напоминает Юм, действия неживых, неодушевленных тел необходимы и в них нельзя обнаружить какое-либо проявление свободы или безразличия, то есть того, что обозначается схоластическим термином *libertium arbitrium indifferentiae*. Точно такую же картину мы обнаруживаем в царстве духа. Если наши действия, поведение имеют жесткую связь с мотивами и темпераментом, характером, то можно сделать одинаковое заключение о необходимости этих действий или поведения, как если бы речь шла о фигурах и движении тел.

Как видим, ларчик просто открывался. Свобода отождествляется со случайностью, а необходимость с причинностью, беспричинных событий ни во внешнем, ни во внутреннем мире не наблюдается, значит... свобода - фикция. Как же можно отстаивать столь чуждую доктрину? Все же Юм соглашается рассмотреть аргументы сторонников реальности свободы. Собственно их два и оба основаны на психологическом наблюдении. Хотя мы и знаем, что находились под влиянием известных целей и мотивов, нам все же трудно убедить себя в том, что нами управляла необходимость и что для нас совершенно невозможно было действовать иначе.

Второй аргумент фиксирует столь же иллюзорное, по мнению Юма, переживание "свободы безразличия", а именно выбор при равновесии желаний. Мы чувствуем, что сама воля неподвластна ничему и в этом легко убедиться, перемещая волю по всем направлениям.

Суть аргументов лаконичнее и яснее можно выразить в терминах возможности и действительности. Понятно, что однознач-

<sup>6</sup> Юм Д. Соч. Т. 1. С. 539.

ный ответ на вопрос, существовал ли у субъекта всервозможностей или в действительность воплотилась одна и только одна данная возможность, - дать нельзя. И потому опровержение Юма имеет существенный изъян. Оно сформулировано в сослагательном наклонении: любой посторонний зритель мог бы вывести наши поступки из руководящих нами мотивов и из нашего характера, *если бы* (подчеркнуто мною - М.А.), был полностью информирован о нашем положении, темпераменте и тайных пружинах нашей душевной организации и нашего настроения. Это юмовское "если бы" стоит бейлеевского "если" при опровержении атории Зенона.

Но какие последствия для религии и морали влечет упразднение "свободы"? (показательно и многозначительно, что Юм не присоединяет сюда политическую теорию). Юм убежден, что последствия будут самыми благоприятными. Ведь механизм божественной необходимости с обещанием потустороннего воздаяния по делам нашим тот же, что и у природной и моральной необходимости. На этом же основана мирская система правосудия. Если же принять доктрину свободы или случайности, то "человек, совершив самые преступления, останется столь же чистым и незапятнанным, как и в момент своего рождения..."<sup>7</sup>.

Впрочем, выгоды для религии весьма сомнительны. Юм прекрасно помнит об антиномии предопределения и свободы. В поздней версии Трактата "Исследование о человеческом познании" Давид бестрепетно выходит на битву с Голиафом. Кто - божество или человек, - спрашивает Юм, - ответственны за преступления, совершенные на земле? Ответ напрашивается: что взять с невежественного, слабого человека, когда Господь предвидел, пожелал все те поступки людей, которые мы так необдуманно называем преступлением. "В силу этого мы должны прийти к заключению, что или они не преступны, или же за них ответственно божество, а не человек"<sup>8</sup>.

То и другое предположение не имеет удовлетворительного ответа. Примирение безразличия и случайности человеческих поступков с Провидением, или же защита абсолютных велений божества и в то же время освобождение его от виновности в грехе до сих пор превышали силы философии. Ценное признание! В чем же тогда заключается выгода от юмовского разрешения антиномии свободы и необходимости для религии и нравственно-

<sup>7</sup> Юм Д. Соч. Т. 1. С. 552.

<sup>8</sup> Там же. Т. 2. С. 10.

сти, обещанная в "Трактате"? В последнем издании "Исследования", вышедшем посмертно в 1777 г., посул религии снят, а в отношении нравственности замечено, что изложение доктрин свободы и необходимости, представленное во втором исследовании "не только согласны с нравственностью, но и безусловно существенны для ее поддержания"<sup>9</sup>. И опять нет никакого разъяснения относительно того, насколько это приложимо к понятиям гражданской и политической свободы, все той же liberty!

Между прочим, дальний родственник Юма президент Шотландского философского общества Генри Хоум (лорд Кеймс) в первом издании "Опытов о принципах нравственности и религии" (1751) также предложил сходную версию свободы и тоже (искренне ли?) хотел помочь религиозной доктрине. Он предположил, что свобода, будучи вторичным моральным качеством, наподобие ощущений цвета, звука, и т.п. является иллюзией, введенной в нас Господом, дабы мы могли чувствовать свою ответственность за деяния. Но это "ложь во спасение". В духовном и природном мире действуют установленные Высшей силой законы и "ничего во всей вселенной не может быть названо по справедливости случайным, тем, что может быть или не быть... каждое действие в природном, каждая детерминация и действие в моральном мире направляется неизменными законами"<sup>10</sup>. Итак, владыка небес правит в царстве необходимости, и одновременно морочит род человеческий невинным обманом для его же пользы. До такой благожелательности не додумались ни Хатчeson, ни Юм. Но решает ли она теологическое противоречие Предистинации и свободы? Обмен писем с американским кальвинистом Джонотаном Эдвардсом, автором книги "О свободе воли" заставил Хоума существенно пересмотреть взгляд на свободу в последующих изданиях Эссе. Местные же радетели ортодоксии в лице преподобного Андерсона заводили "дело" на Хоума<sup>11</sup>.

Все-таки потенциал вольнодумства, секуляризации науки о человеке у Юма оказывается выше. Дело в том, что в отличие от "объективиста" Хоума Юм понимает физическую, ментальную (моральную) и божественную необходимость чисто феноменологически. "Необходимость какого-либо действия материи или духа не является собственно качеством агента, она лишь свойство ка-

<sup>9</sup> См.: Юм Д. Соч. Т. 2. С. 98.

<sup>10</sup> Цит. по: MacGuiness A. Henry Home, Lord Kames. N.Y., 1970. P. 47.

<sup>11</sup> Подробнее см.: Общественная мысль. Исследования и публикации. Выпуск IV: М.А.Абразов. Ф.Хатчeson, Д.Юм и кальвинизм о свободе воли. М., 1993.

кого-либо мыслящего или разумного существа, созерцающего эти действия и состоит в принуждении к тому, чтобы заключить о существовании данного действия, исходя из некоторых предшествующих объектов". Соответственно, свобода и случайность определяются теперь как "отсутствие такого принуждения или как некоторое испытываемое нами безразличие к тому, чтобы переходить или не переходить от идеи одного объекта к идее другого"<sup>12</sup>. При таком понимании, сдается, необходимость будет означать всего-лишь нормальное состояние ума, а свобода - свидетельствовать о сумасшествии наблюдаемого объекта или о собственном помешательстве наблюдателя.

Главный "криминал", однако, заключается в том, что Юмом не делается исключения и для супранатуральной необходимости и прелача божественных предметов. Подволя их под феноменологическое определение, Юм прямо говорит в "Абстракте" - "Сокращенном изложении Трактата", что "все наши идеи о божестве... есть не что иное как сочетание идей, которые мы приобретаем благодаря размышлению над действиями нашего собственного ума"<sup>13</sup>.

Если вывод о необходимости делается в ментальной сфере, то каковы факторы, составляющие движущую силу, каковы операторы необходимости? Выбор агентов невелик - это или аффекты, или разум. Они и только они могут оказать решающее влияние на отправления нашей воли. В полном соответствии со стратегией Трактата Юм оспаривает мнение рационалистов о решающем влиянии разума на мотивацию поведения и особенно на формирование этических целей и стандартов. Тут у него нет особых трудностей, поскольку большую часть работы до него проделал Ф.Хатчесон. Юм констатирует как очевидный факт, что разум сам по себе никогда не может быть мотивом какого-либо акта воли, мало того, он никоим образом не может препятствовать аффектам в осуществлении их руководства волей и потому "разум есть и должен быть лишь рабом аффектов и не может претендовать на какую-либо другую должность, кроме служения и послушания им"<sup>14</sup>.

Такое сильное утверждение отправляет разум на периферию этики, где под его патронажем остаются слепойные аффекты, но изгнанный в дверь, разум возвращается в окно, когда Юм, может

<sup>12</sup> См.: Юм Д. Соч. Т. 1. С. 548.

<sup>13</sup> Там же. С. 804.

<sup>14</sup> Там же. С. 554.

быть, произвольно, делает очень важное замечание о том, что постоянным и всеобщим объектом нравственных оценок может быть лишь "лицо или существо, наделенное мышлением и сознанием"<sup>15</sup>. Но если разум - условие существования субъекта морали, права, условие вменения, как у Локка и Хатчесона, то встает нешуточная проблема внутренней согласованности системы Юма, то есть обоснования целостности "Я" как субъекта и объекта ценностного мира. Учитывая критику идеи себестоительности личности, выяснение путей "собираания человека" у Юма весьма актуальная задача<sup>16</sup>. Она тем более привлекает внимание, что Юм в главе "О рассудке животных" доказывает, что не только люди, но и животные обладают способностью мышления и рассудка (глава сохранена в "Исследовании о человеческом познании", где помещена непосредственно за разделом "О свободе и необходимости") и, следовательно, должен был бы признать наших меньших хищных братьев ответственными за негуманное отношение к братьям травоядным.

Итак, давая сравнительную оценку аффектов и разума и их роли в духовной жизни, Юм реабилитирует аффекты в духе инстинктивизма (особенно в "Исследовании") и выражает сомнение в справедливости оценок аффектов как слепых, непостоянных и обманчивых, а разума как вечного, неизменного и божественного по происхождению.

Как же используются этот идейный багаж, эти установки в политической теории Юма? Можно, разумеется, ответить: никак не используются. Издавна существует мнение о несогласованности I книги "Трактата" с III, а всех вместе - с Первым Исследованием, которое не вяжется с "Эссе", те же в свою очередь не имеют никакой идейной связи с "Историей Англии". Но думается, это слишком легкий путь. Кроме того, при таком подходе игнорируется ясно выраженное намерение Юма создать полную, секуляризованную науку о человеке, в том числе о человеке политическом (*homo politicus*). И сразу же бросается в глаза несогласованность с этим намерением трактовки свободы как необходимости. Ведь в мире случайностей никакая наука невозможна. Между тем, в ряде "Эссе" термин свобода (*liberty*) вынесен в заголовок: "О свободе печати", "О гражданской свободе".

15 Юм Д. Соч. Т. 1. С. 551.

16 Ср. Гл. 6 "О гожестве личности" IV части I кн. Трактата о человеческой природе. Рассмотрение возможных вариантов ее решения выходит за рамки данной статьи.

Очевидно, что Юм вкладывает в эти выражения какой-то особый смысл, не совпадающий с метафизическим значением свободы как случайности или безразличия. Его-то нам и предстоит выяснить.

Прежде чем приступить к этому, остановимся вкратце на еще одном выражении, связанном с liberty, которое вроде бы еще более усложняет задачу. Я имею в виду термин "естественной или врожденной свободы", который мы встречаем в весьма остром контексте в эссе "О самоубийстве". Юм там говорит о том, что в Св.Писании нет ни одного места, запрещающего бы самоубийство и делает вывод, что великий и непогрешимый канон веры и жизни предоставил нас нашей естественной свободе. Эта природная свобода означает относительную, по разъяснению Юма, независимость решения человека от Провидения<sup>17</sup>.

Согласуется ли это с доктриной свободы как скрытой необходимости? Вполне. Здесь говорится о независимости свободного решения человека от супернатурального предрешиения. Сам акт вызывается вполне определенными внутренними причинами, он не спонтанен. Этот пример кое-что проясняет в юмовском понимании гражданской свободы, нужно только вместо Высшей божественной силы подставить Внешнюю государственную силу.

Этот же пример приводит нас к существенному исходному постулату Юма, без которого создание науки о политике дело безнадежное и заведомо невыполнимое, а именно к заявлению в Первом Исследовании о том, что "человечество до такой степени одинаково во все эпохи и во всех странах, что история не дает нам в этом отношении ничего нового и необычного"<sup>18</sup>. И далее. Существуют "постоянные и всеобщие принципы человеческой природы"<sup>19</sup>. Ниже Юм делает небольшую оговорку: "мы не должны рассчитывать на такое широкое распространение единообразия человеческих поступков, чтобы все люди в одинаковых условиях действовали совершенно одинаково и независимо от различия в их характерах, предубеждениях и взглядах. Однако известная степень единообразия и регулярности всегда остается. Таким образом, возможность создания политической науки зиждется на единообразном "соединении мотивов и волевых актов", подобно "соединению причин и действий в любой области природы"<sup>20</sup>.

---

17 См.: Юм Д. Соч. Т. 2. С. 817.

18 См.: Там же. С. 84.

19 Там же.

20 Там же. С. 89.

Но означает ли это, что природа человека должна функционировать совершенно независимо от социальных структур, норм и институтов? Юм указывает, что республиканское и свободное правление было бы очевидным абсурдом, если бы определенные ограничения и контроль, установленные конституцией, не имели бы реального влияния и не заставляли бы даже шлохих людей действовать во имя общественного блага. То есть предполагает наличие каких-то необходимых регуляторов поведения. Но как стала возможной такая гармонизация природного и социального? Учитывая различие философских позиций, Юму предстояла конфронтация с влиятельнейшими политическими партиями по этому вопросу. И здесь мы имеем собственноручное, хотя и косвенное, подтверждение релевантности философских концепций политической теории. В одном из эссе Юм заметил, что в нынешний век ни одна партия не может поддержать своё существование без философской или отвлеченной системы принципов, приложенной к ее политической или практической системе. Эти, по выражению Юма, сооружения призваны "защитить и прикрыть ту схему действий, которую она осуществляет"<sup>21</sup>.

Одна из политических партий, с которыми Юму пришлось дискутировать, была партия вигов, доктрина которых основывалась на локковской философии и его учении о первоначальном договоре.

В специально написанном эссе на данную тему Юм разбирает эту доктрину. Отвергая гоббсовскую версию о войне всех против всех в естественном состоянии, как фикцию, Юм не принимает и гипотезу Локка о добровольном согласии массы людей, научившихся пользоваться разумом, заключить договор. Это кажется Юму невероятным, да и история свидетельствует против такого предположения. Почти все правительства в прошлом и настоящем были основаны в результате узурпации или завоевания.

Второй спорный момент это нарушение договора правителем, что дает основание для революционного сопротивления властям. Так Локк и виги решали задачу легитимизации политических, экономических, социальных результатов борьбы парламента и короны, увенчавшейся Славной революцией 1688-1689 гг. Оппоненты вигов - тори отрицали право на сопротивление, Юм же не соглашался ни с одной стороной. Он признавал право на сопротивление в исключительных случаях - при активном беззаконии, но превыше всего ценил общественное спокойствие и ста-

<sup>21</sup> См.: Юм Д. Соч. Т. 2. С. 760.

бильность. Теперь оказывается, что независимо от формы правления (даже при абсолютизме) тот режим, который наиболее способствует наибольшему благоприятствованию человеческой природы, тот и нужно признать *свободным*. В Эссе о том, что политика может стать наукой говорится: "наследственная власть монарха, аристократия без вассалов и народ, голосующий посредством своих представителей, составляют лучшую монархию, аристократию и демократию"<sup>22</sup>. То есть говоря словами поэта Александра Попа "о формах правления пусть спорят дураки. При какой лучше управленис, та и лучше"<sup>23</sup>.

В том же духе собственное наблюдение Юма о том, что хотя *свободные* системы правления обычно наиболее подходящие для тех, кто пользуется присущей им *свободой*, все же они являются наиболее вредными и деспотическими по отношению к своим провинциям.

Здесь Юм опирается на исторический опыт Древнего Рима. Губернаторы провинций при республиканском режиме имеют больше возможностей ускользнуть с награбленной добычей от наказания. Почему в *свободном* государстве необходимой мерой предосторожности является частая смена губернаторов.

Это высказывание достаточно ясно показывает, что Юм не считает абстрактную свободу стержневым условием гражданского общества. Высшая свобода, повторяет он локковское определение естественной свободы, означает неподчинение ни правителю, ни политическому обществу, но из этого делает противоположный вывод - поскольку это недостижимый идеал и человеческая природа неспособна осуществить его по собственной воле, этот первоначальный строй устанавливается через насилие и человек вынужден ему подчиняться. Однако, насилие должно принять цивилизованную форму, то есть начать культивирование моральных обязательств. Они делятся на две группы: первая - инстинктивные, в духе Хатчесона, куда относятся любовь к детям, чувство благодарности к благодетелям, сострадание к несчастным. Эти инстинкты "работают" независимо от рассудка и не зависят от представлений о долге или расчетов на личную или общественную форму.

Вторая разновидность обязанностей выполняется исключительно из чувства долга и учета интересов человеческого общества, которое невозможно сохранить, если этими обязанностями

---

<sup>22</sup> Юм Д. Соч. Т. 2. С. 578.

<sup>23</sup> Цит. по: Юм Д. Соч. Т. 2. С. 574.

пренебрегать. На первом месте здесь стоит справедливость, существенной характеристикой которой является уважение к собственности других лиц, соблюдение обязательств.

Отнесение справедливости к социальной или искусственной добродетели, по поводу чего у молодого Юма возник деликатный спор с Хатчесоном, принципиально важно. Признание ее природной добродетелью делало бы Юма заложником естественной теологии и пробивало бы губительную брешь в программе секуляризации науки о человеке.

Но что же толкает человека на исполнение или уклонение от исполнения обязательств? Ответ такой: размышление и опыт, благодаря которым индивид узнает о пагубных последствиях своеволия и полном развале общества при массовом распространении своеволий. Признавая, с одной стороны, наличие brutальных инстинктов - страстей, толкающих нас к обретению неограниченной свободы и господства над другими людьми, Юм в качестве паллиатива допускает, что разум имеет значительное влияние на спокойные аффекты в общественной жизни. Если человек соизмеряет свое собственное существование с другими людьми посредством симпатии и сравнения и главным образом посредством размышления и осмыслением опыта, то он может предпочесть отдаленные последствия "справедливого" поступка асоциальному поведению, сулящему сиюминутные выгоды или удовольствия. Теперь Юм признает возможность обуздания сильных страстей во имя мира и порядка<sup>24</sup>. Это получает законченное выражение в формулировке, которую можно было бы назвать юмовским категорическим императивом: "Что должно стать с миром, если бы такая (асоциальная - М.А.) манера поведения стала господствовать? Как могло бы общество существовать при таком беспорядке?"<sup>25</sup>.

Юм указывает, что такое понимание общественной полезности благоразумия, которое должно полностью господствовать над нашими чувствами, подразумевает, что исполнение или неисполнение данного императива может быть вменено только взрослому нормальному человеку, находящемуся в здравом уме и твердой памяти. Конкретное решение конкретного человека, как показывает опыт, не является необходимым в смысле неизбежности. Сподручнее говорить о возможности свободного решения,

<sup>24</sup> Характерная тенденция в I Исследовании заменять термин "свобода" (liberty) на "порядок" (order).

<sup>25</sup> См.: Юм Д. Соч. Т. 2. С. 246.

а лучше всего вспомнить о "доброй воле", по поводу которой кое-кто упражнялся впоследствии в остроумии. Но эта кантовская проблематика осталась вне философского горизонта Юма. Как видно, феноменологизм Юма увел его и от плодотворной постановки вопроса о свободе на метафизическом уровне и от отчетливого эффективного решения в политологическом смысле.

## Кант: власть, мораль и насилие

На первый взгляд может казаться странным намерение говорить сколько-нибудь подробно о взглядах Канта на проблему насилия: к числу признанных теоретиков вопроса Канта пока не относили. И это справедливо. Как увидим, во многих отношениях Кант существенно разноречит с теоретиками "ненасилия". И, однако, как будет ясно с самого же начала, тема ненасилия неотъемлема от самых ключевых разделов философии права Иммануила Канта. Предметный анализ ее и рассмотрение некоторых кантианских приложений этих общих соображений к материалу политической теории и составляет задачу данной статьи.

### I. Этнос мира и правая сила на службе его: всеобщий принцип права

1) Для философа права не может быть вопроса принципиальнее, чем вопрос о сущности и истоке *права*. От ответа на вопрос "что есть право?" (ответа, обосновываемого обыкновенно за пределами философии права, в области чистой этики, - если не за пределами философии вообще) зависит фундаментальная установка теоретика, зависит то, что именно он будет искать в предмете, а зачастую и то, что он в нем проглядит или проигнорирует. Читатель Канта имеет перед изучающими многих других философов то преимущество, что находит у него явно выраженный ответ на этот вопрос. Ответ этот гласит: Право есть "совокупность условий, при которых произволение одного может быть объединено с произволением другого по всеобщему закону свободы"<sup>1</sup>. Следовательно, контекст *права* сохранен всюду, где со-

---

<sup>1</sup> *Kant I. Die Metaphysik der Sitten // Kant I. Werkausgabe Band 8.8. Auflage. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1989. S. 337.* (Далее ссылки на это сочинение делаются с аббревиатурой *MdS* с указанием страницы данного издания).

хранена возможность такого сосуществования свободных агентов. Контекст права разрушается, если указанная возможность исчезает. Все, что я делаю в правовом пространстве, *право*, - действие же, выводящее меня и моих соседей за рамки права, есть *привопреступление*. Кант особо формулирует это в том, что он импугнет "всеобщим принципом права": "Всякое действие *право*, которое или по максиме которого свобода произволения всякого может сосуществовать со свободой всякого по всеобщему закону и т.д."<sup>2</sup>. На этом "или по максиме которого" следует остановиться особо. Если мое действие *право*, то есть согласуется с возможностью сосуществования моего (как свободного субъекта) с любым другим индивидом, то всякий препятствующий мне в совершении его поступает, напротив того, *неправо*. Например, если признавать "право на отдых", то разбудивший меня среди ночи громким криком или пеписом есть несомненный правонарушитель. Однако на этом примере мы видим и нечто большее, а именно: если оставить дело без оговорок, то не только намеренно разбудивший меня против моей воли, то и издавший громкий звук, помимо намерения (и даже сознания) крикуна меня разбудивший, также поступает *неправо*. То есть, действие, совершая которое я сознавал его несовместность со всеобщей свободой (возможность разбудить законно отдыхающих) и однако совершил его, действие, которое даже теоретически несовместимо со всеобщей свободой, также есть действие *неправомерное*. Этик-кантианец должен судить приблизительно так: *неправомерно* действие, к которому мы *определялись* желанием *несправедливости*, - действие, мотив к которому (или оно само) несовместен со всеобщей свободой. Если несовместим со всеобщей свободой произволения *мотив* поступка, то напрасно ожидать, чтобы сам поступок вышел вполне правомерным.

Так оно, однако, выглядит лишь "согласно со строгою моралью", юрист же не может претендовать на роль судьи над сугубо интимными не реализовавшимися в поступках мотивами. Впрочем, и светский моралист судит здесь как бы не вполне от своего собственного имени...

Не смея, однако, - по причинам, о которых речь будет ниже, - окончательно опускать глаза из морально-внутренней области в царство сугубо юридически подсудных внешних действий, морально мыслящий юрист должен задумываться иногда о том, что, учреждая то или иное средство к *защите права*, он этим

<sup>2</sup> *MS*, 337.

средством защищает не внешнее только благообразие общежития и не внешнюю только безопасность частных лиц, семейств или иных сообществ, но нечто большее: право, как внешне-внутреннюю совокупность условий *мирного сосуществования свободных людей*, защищает *гражданский мир* и необходимые предпосылки его. То обстоятельство, что необходимые условия мирного сосуществования частных свобод, а стало быть, содержание кантианского понятия права, мыслятся не только как внешние поступки (возможная линия поведения) сограждан, но и как максимы, лежащие в основе этих поступков (и соседям, как правило, даже неизвестные), позволяет нам определить смысл того, что есть в кантианской философии *право*, и на защиту чего должна быть нацелена защита частного, государственного и всемирногражданского права, словами: *этос мира*. Ибо право - это именно не только чисто внешняя, поведенческая черта человеческого общежития (отсутствие в нем явных преступлений), - в противном случае правосознанием обладают только судья, тюремщик и палач, - но это также и существенным образом, - некоторый нрав, некоторое умонастроение, а именно, как мы полагаем, нрав и умонастроение *мирной открытости*. Именно воспитание в *мире* и к *миру* есть также воспитание к *праву*.

Мир внутренний, душевный, есть необходимое условие образования в душе того, что можно бы назвать *максимой мира*, а как таковой - и необходимое условие мира в отношениях внешних, мира с сообществом людей, а значит - правового состояния этого сообщества, - хотя бы в отношениях его со мною. Кант *прямо отождествляет* мирное и правовое состояние сообщества в работе "К вечному миру": естественное состояние общества есть состояние (гражданской) войны, и потому мирная жизнь должна быть только *учреждена* в обществе<sup>3</sup>. Отсюда ясно, что правовое состояние - это и есть состояние *гражданского мира*. Нарушитель права и нарушитель мира *ущербляют* одну и ту же ценность. Поскольку и движение к правовому состоянию есть движение к *вечному* (или хоть временному) *миру*. Но мир этот, мирное сосуществование, понимается не сугубо юридически (как внешне фиксируемое отсутствие революций и войн, драк и злодейств), но именно юридически и этически, как *этос мира*, как мирный образ жизни и *мысли*. Если бы не было опасений за этот последний, то, возможно, гарантий вечного

<sup>3</sup> Kant I. Zum ewigen Frieden (Ein philosophischer Entwurf). Texte zur Rezeption 1796-1800. Leipzig Philipp Reclamhjunior Verlag, 1984. S. 13-14. (Далее ZcF).

мира (в условиях, когда есть сильные армии, а тем более в условиях когда, - чего конечно не было во времена Канита, - существует значительная армия специально для поддержания мира) вовсе бы и не требовалось - кроме физической (то есть военной) силы бывших противников или стоящей над ними армии миротворцев. Однако, физическая сила как гарантия мира не только принципиально ненадежна, но заключает в себе даже некое противоречие, ибо по самому смыслу своему не может быть употреблена для *военных действий*, а в лучшем случае лишь для разделения бывших противников, а значит до тех самых пор, пока она разделяет их, она сохраняет в неприкосновенности *максиму войны* в каждом из противников, так что, в конце-то концов, противники ничего так не хотят, как удаления "миротворцев", с тем чтобы беспрепятственно вновь предаться взаимному уничтожению. Любая армия "по поддержанию мира" поддерживает поэтому не мир, а только прекращение огня (да и в этом ненадежна), а потому, хочет того или нет, в конечном счете увековечивает воинственность сторон. Именно в ситуации, когда два спорщика чин чинном прекращают явно стрелять друг в друга, то есть становятся внешне правомерны, но не обретают *максимы мира*, а это значит, - остаются при *максиме* вражды, - и соответственно продолжают обеспечивать себе легальными и не вполне легальными путями все средства ведения войны, - именно в ситуации такого сугубо правового мира, - а если назвать все своими именами - сугубо бумажного мира, - верно будет сказать, что мир этот есть на самом деле перемирие, с постоянным искушением вновь развязать военные действия.

Только укрепив этот мир *максимой мира*, намерением доброго соседства, причем не просто минутным аффектом благорасположения, но *этосом* добрососедства, создаваемым совместно политиком, творцом культурных ценностей, воспитателем и судьей, можно надеяться, что мирное сосуществование будет нелицемерно и сохранится в будущем с полнотою и прочностью, которые позволят считать эпитет "вечный" применительно к этому миру подлинно плеоназмом<sup>4</sup>. Правовое состояние общества также непрочно, если единственный гарант его есть хитрость политиков и мощь карательных органов. Максима права, максима справедливости должна дополнить внешнюю благонамеренность поведения. Этос гражданского мира, во всевозможных областях его проявления, должен проникнуть в общественную

<sup>4</sup> ЗсР, 7.

жизнь, чтобы она могла дать нам право называть это общество *правовым*. Как общество, находящееся в состоянии мира со всеми на земном шаре обществами, есть для Канта в полном и подлинном смысле не просто общество, где *не стреляют* и не убивают, - но нечто большее, - так и общество, находящееся в состоянии гражданского, то есть внутреннего мира, - это не только общество, где не допускается правонарушений, но и общество, где изжита *максима несправедливости*, где, скажем огрубляя, не возникает *желания нарушать закон*. Правовое общество есть общество, где выполнены все (внутренние и внешние) условия мирного сосуществования свобод, где, следовательно, мирная и правая жизнь проистекает не из страха иудейского перед правотворцем и правохранителем, а именно из *живой максимы правомерного мира*. Эмпирическая всеобщность такой максимы только и будет последней, - зато самой прочной, - гарантией всеобщего господства права. И, хотя такое состояние общественности есть "лишь идея", обеспечение реальности которой сугубо правовыми средствами едва ли мыслимо, а если же и мыслимо, то... само нарушало бы ежедневно и повсеместно всеобщий принцип практической свободы, - тем не менее именно в направлении такого состояния общественности направляет мысль теоретиков и усилия политиков кантов принцип права, выражающий собою существенное содержание не просто какой-нибудь церемониально-лицемерной правомерности, но - эгоса мирного сосуществования свобод.

2) Итак, критерисем права является возможность неуцеленного сосуществования свободных субъектов. Право есть совокупность условий возможности такого мирного сосуществования. Здесь нужно сразу же подчеркнуть два обстоятельства: речь идет не об условиях возможности существования каждого из субъектов, взятого отдельно, но именно об условиях возможности деятельного сосуществования их, об условиях возможности их общения, взаимно-действия, - короче говоря, об условиях существования *деятельной общности* (*Gemeinwesen*). *Деятельной*, - ибо сосуществование двух пассивных субъектов не образует единого контекста общения, так как два таких субъекта просто никак не влияют на объем свободы друг друга, и потому принцип права хотя и может иметь к ним применение, но решительно не может быть ими когда-либо *нарушен*. Право в собственном смысле слова появляется там и тогда, где и когда свобода одного деятеля вторгается в сферу свободы другого. *Общности*, потому что требования права выполнены только там, где поведение каждого де-

ятеля допускает возможность свободно избранного поведения всех других, где, следовательно, каждый деятель сознает себя стоящим в контексте независимых сфер свободы многих деятелей и, признавая за ними эти сферы, *признает* тем самым и целую общность. Причем, как подчеркивает Кант<sup>5</sup> (на этом мы остановимся еще ниже) и вслед за ним Фихте (например, в рецензии на "К вечному миру"<sup>6</sup>) безусловно необходимо, чтобы это отношение признания было обоюдным, то есть рефлексивно: не признающий нашей свободы не входит в ту общность, которую образуем мы актом взаимного и полного признания; не признающий правовой общности не состоит в правовом отношении с нею. Фихте формирует это даже так, что правоотношение возникает впервые благодаря *идее общности, идее мира*<sup>7</sup>. Ограничить свою свободу идеей этой общности, - большего не требует от индивида принцип права. Но это ограничение двояко: оно предполагает *внутреннее*, идеальное ограничение своей свободы, принципиальное, так сказать усечение своеволия, - когда я сознаю сферу свободы другого и принимаю ее как данность, как нечто неприкосновенное, а это и означает - мирно признаю ее, - и *внешнее, деятельное* примирение, выражающееся в том по крайней мере, что я воздерживаюсь от покушений на свободу и собственность (а это и значит: сферу свободного произволения) другого, то есть веду себя соответственно своему признанию другого.

Внутренний акт воли есть акт избрания принципа поведения, и хотя он не видим глазу, он может без противоречия предполагаться за всяким актом внешнего порядка. При условии, конечно, сознательности, обдуманности моего поведения мне может быть *аменена* максима мира либо максима непризнания (лежащая в основе намеренного покушения на свободу другого). *Обязать* меня иметь максимум мира (и права) юрист не может<sup>8</sup>, но этика, конечно, предъявляет ко мне такое требование. "Строгое право" оказывается недостаточно строгим по сравнению с моралью, и вот почему.

Ситуация деятельного признания, не подкрепленного идеальным признанием, мирного поведения, не укорененного в максиме мира, - более того, сопровождающегося "максимой покуше-

<sup>5</sup> MdS, 365.

<sup>6</sup> ZeF, 95-96. (Rezension. Philosophisches Journal. Slg.F.J. Ilgiethammerund J.G.Fichte, Bd.IV (1796). S. 81-92. (J.G.Fichte).

<sup>7</sup> Ibid, 94; 96.

<sup>8</sup> MdS, 338.

ния", - может фактически сохранять сферы свобод взаимодействия со мною субъектов и взятых вместе, и каждого в отдельности. Но в такой ситуации отсутствуют *гарантии сохранения* самой этой ситуации: если в сердце своем я безразличен к свободе других или тем более не прочь покуситься на нее, то мирное поведение мое может оказаться лишь тактикой выжидания перед покушением; но даже если не так, мирное сосуществование наше сохраняется ровно до тех только пор, *пока я не передумал*. И это тем более непрочный мир, если и другие субъекты также имеют (тайно от меня) максимум покушения на мою свободу или же только лишь безразличны к ней. Право, как законодательство внешних поступков, может обеспечить только непокушение действием на свободу другого, предотвратить преступление, и пока оно касается только внешних действий, обеспечить гражданский мир оно может только внешним же образом, то есть учреждением силы, преследующей преступников права и разъединяющей потенциальных драчунов, - образно говоря, поставив между ними сильного полицейского. Не право, как эмос мира, не может защитить себя только этими средствами: учитывая максимы воли, а потому сознавая совершенную *случайность* правомерного поведения неблагонамеренных граждан, даже и в присутствии "сильного полицейского", - политическая этика не может не требовать нравственных гарантий гражданского мира (правового состояния общности), а такие гарантии заключаются в избираемых субъектами принципах поведения, они состоят в прочности и принципиальности живого правосознания; без устойчивой максимы права как основы живого и прочного правосознания не может быть живого и прочного правоотношения, - не может быть следовательно, и прочной справедливости сугубо, казалось бы, внешних поступков - или эта правомерность никем не будет (и не сможет) восприниматься всерьез, уподобляясь более или менее лицемерной "китайской церемонии". И поэтому-то: "Сделать справность поведения своей максимой - это требование, которое предъявляет мне этика"<sup>9</sup>. Политическая этика на кантовских началах безусловно требует последовательности в признании и примирении свободных контрагентов, - признание деятельное должно проистекать из максимы права, а максима миролюбия должна проявляться во внешнем поступке. Сделав своим принципом уважение свободы и собственности всякого другого, я нравственен лишь внутренне, - но я не буду заслужи-

<sup>9</sup> MJS, 338.

вать имени добродетельного человека, если при таком принципе буду по мелочам воровать и иначе хулиганить. Но воздержание от преступлений есть справедливость лишь внешняя, и вполне беспочвенная, если мирное признание границ своей и соседской свободы не станет нашей *максимой*. Ибо без такого взаимного ограничения свобода не может сохраниться, - она ограничена таким образом, как говорит Кант, "в идее своей", и поэтому вправе быть ограничена другими свободными субъектами, "также деятельно"<sup>10</sup>. Метафизическое условие выживания внешней свободы многих существующих субъектов, несомненно, относится Кантом именно к идеальному, волевому, а значит, нравственному уровню бытования ее, в отличие от внешне-юридического. (О том, какое значение для темы насилия имеет следствие из метафизической основы правовой свободы, делающее самое *правовую общность* метафизически обоснованной ценностью, мы будем еще говорить несколько ниже).

3) Итак, право есть совокупность условий всеобщей деятельной свободы или, что то же, гражданского *мира*. Нарушение права есть действие, препятствующее такой всеобщезакономерной свободе, есть покушение на свободу лица в той ее части, в которой она несколько не ущемляет своим проявлением (поступком) свободы других. Покушение же на такого несправедливо покушающегося будет объективно способствовать восстановлению безопасности всеобщей свободы. Поскольку же совершенно ясно, что добровольное признание этого второго покушения со стороны правопреступника исключено и что вообще сопротивление или препятствие чьей-либо свободе есть принуждение (*Zwang*)<sup>11</sup>, - то рассуждение по такой логике приводит нас к мысли, что должны существовать два рода принуждения, по отношению принуждающего действия к праву: принуждение *неправое*, или *препятствие правой свободе* лиц или всей общности в целом, делающее невозможным сохранение какого-либо из условий мирно правомерного сосуществования многих лиц, - и принуждение *правое*, или *препятствие неправому произволу* лица или группы лиц, восстанавливающее принципиальную возможность правоотношения или хотя бы одно какое-либо существенное условие такового. Принуждение именем права само *может быть* правым, - признанием этого Кант уже наглядно отличается от теоретиков анархического,

<sup>10</sup> MdS, 338.

<sup>11</sup> Ibid.

анархо-либерального и т.п. толка, для которых *всякое* принуждение есть смертный грех. Хотя, конечно же, Кант достаточно реалист, чтобы не утверждать вслед за этим, будто не только теоретически, но и исторически *всякое* принуждение правонарушителей *всегда* право. На страже права *может* стоять сила, - и она сама становится тогда одним из существенных условий сохранения мирного правоотношения, одним из элементов самого права. Кант даже обостряет этот тезис, говоря: "право и компетенция принуждать (покушающихся на само это право или на мое пользование им. - А.С.) означают одно и то же"<sup>12</sup>. Я вправе, имею право получить назад заимообразно данную другому вещь или сумму денег, - это *то же самое*, что сказать: я имею *право*, в случае если в обусловленный срок вещь или деньги не возвращены, не только потребовать возвратить ее, но и принудить займщика к возвращению мне займа. Я имею право на вещь или услугу - значит, вещь или услуга даны моей правой силе, которой я *вправе* пользоваться для *силового* возвращения вещи, у меня отнятой, - для принуждения к оказанию мне условленной услуги. Эту силу, или, как мы предпочитаем выражаться, эту *власть* дает мне *право*. Само же право, принципиально невыводимо из моей силы пользоваться вещью, на которую я претендую иметь это право. Откуда же в таком случае возникает моя правая сила, моя компетенция правового принуждения? Как естественное право может реально стать позитивным, писанным и, что главное, соблюдаемым законом? Именно в контексте соотношения силы и власти, а еще точнее - в контексте анализа применения силы (завладения) в перспективе правовой общности, пытается Кант ответить на эти принципиальные (для всякой теории права вообще и для политической стратегии "ненасилия" в частности) вопросы.

## II. Сила, власть и право: подвластность и завладение в "железный" и "золотой" век правового общества

1) В основе моей компетенции принуждать нарушителя либо оскорбителя моего права лежит мое право на владение вещью, основание которого, как видим, должно заключаться не в моем владении (прецеденте владения) как в факте и не в моей способ-

<sup>12</sup> MdS, 340.

ности физически обладать вещью. Смысл принадлежности по праву Кант трактует через понятие *покушения*: мое правовым образом есть то, употребление чего другим без моего согласия ущемляет мое право, есть неправое принуждение (к признанию совершившегося факта пользования моим имуществом), а значит насилие<sup>13</sup>. Напротив, правовым образом мое есть также то, любое употребление чего с моей стороны правомерно (если оно, конечно, не затрагивает прав других субъектов). Скажем поэтому: мое правовым образом есть то, чему я сам не могу причинять насилия и ущерба, но чего всякое употребление другим *без моего согласия* есть юридический ущерб и насилие мне. Моя частная свобода употребления моей собственности нормами (естественного) права не ограничена. Для этого, впрочем, нужна и полная достоверность того, что вещь именно моя, хотя бы она не находилась в сию минуту у меня в физическом владении: иначе невозможно обосновать мое право на возвращение или хотя бы возмещение вещи, из моего физического владения изъятой, пусть даже вещь эта помечена клеймом или несет на себе иные внешние признаки, позволяющие заключать о связи ее со мной как владельцем. Следовательно, если правовым образом мое не есть нечто иное, чем только физическое мое имущество, и если физическое владение есть единственное правооснование собственности на вещь, то с прекращением такого владения (произошло ли оно естественным путем, например с моей смертью или просто отъездом, - или насильственным путем, отнятием против моей явно выраженной воли) собственность если не прекращается, то становится предельно недостоверной, а это значит, - неопределенной, а это, в свою очередь, - значит - беззащитной. Факт насилия, вообще имущественного правонарушения (понимая здесь имущество предельно широко и отвлеченно) в таком случае вообще не может быть с достоверностью доказан, так как ликвидация внешних признаков принадлежности вещи (клеймо и пр.) поистине есть дело особого рода искусства, не более того, а при сугубо физическом толковании права собственности эти внешние признаки суть единственные свидетельства того, что вещь, изъятая из моего физического обладания, есть моя вещь, и что завладение ею или вообще посягание на нее без моего ведома нарушает именно *мое право*. Если, следовательно, право собственности зависит лишь от фактического обладания вещью, или хотя бы от возможности физического завладения ею

---

13 *MS*, 353.

в будущем, то за недостоверностью хозяина любое покушение на чужую сферу свободы, и в частности сферу имущества, принципиально недоказуемо (с достоверностью), а потому любое насилие над личностью и собственностью ненаказуемо, или вернее, наказуемость насилия зависит тогда исключительно только от *физической* же способности правонарушителя (насильника) ликвидировать внешние признаки чужевластности вещи (= "не пойман (на месте преступления) - не вор"). Есть такая способность - и тогда очень просто сделать бывшее (изъятие собственности) как бы небывшим - путем внешних манипуляций над вещью, выдать которую за свою или в крайнем случае за ничейную есть в таком случае чисто риторическая задача<sup>14</sup>.

2) Следовательно, возможность иметь в собственности нечто *внешнее* (отличное от моей субъективности) требует возможности ущерба мне от употребления другим такой вещи, которой я физически *не* обладаю. Только в том случае, если правоотношение собственности существует и сохраняется независимо от физического обладания предметом, возможна претензия на владение предметом, которым возобладал другой, и поскольку возможно также доказательство факта насилия, неправомерного покушения на вещь. Нарушение, которое вообще можно достоверно зафиксировать и потому "по делам" наказать, есть значит, нарушение не физического обладания, а некоторого иного рода обладания, прямо не связанного с физическим владением, а часто не только отличного, но и отдельного от него. Такое специфическое правовое обладание Кант называет *умопостижимым*<sup>15</sup>. Собственное право обладания, в отличие от факта обладания, носит умопостижимый характер. Соответственно и правонарушение есть нарушение не эмпирической целостности тела, имущества или вообще "внешнего моего", - а существенным образом и прежде всего есть нарушение некоторого умопостижимого положения дел, некоторой тоже цельности и связи (моего "я" с предметом), но - идеального характера. Насилие есть покушение не на тело или жизнь, а прежде всего на *право*, точнее, на правосубъектность, на *волю* и *свободу* лица. В этой перспективе принципиально мыслимо физическое насилие, не являющееся насилием юридически, - и наоборот, юридически совершенно строго доказуемое насилие без наглядных внешних деятельных проявлений (так называемое латентное насилие). Далее, и правозащита есть в

<sup>14</sup> MdS, 356.

<sup>15</sup> Ibid. 353.

таком случае не столько защита фактического, эмпирического порядка обладания, сколько умопостигаемого *право*порядка, хотя последний, безусловно, всегда так или иначе проявляется эмпирически. Правозащитник защищает не фактическое существование человека, а право на жизнь (если, конечно, таковое признавать), не абсолютный объем реального имущества человека, а прежде всего его право собственности. Для правозащитника, в его качестве *право* - защитника, абсолютна не фактическая жизнь человека, а его *право* на жизнь; неприкосновенно не имущество человека, во всем объеме его и до мелочей, а право собственности его, благодаря которому все им физически обладаемое вообще может обозначаться как принадлежащее ему по праву, и не будь которого, единственно надежным гарантом безопасности имущества было бы буквальное исполнение максимы древнего оригинала: все свое носить с собой. Тем самым за органом правозащиты признается принципиальная компетенция лишить правонарушителя фактического, чувственного, эмпирического обладания, при условии сохранения за ним неотчуждаемой свободы и правосубъектности, при сохранении за ним правового обладания предметом и, в частности зачисления (законного приобретения) внешними предметами. Это будет впоследствии весьма существенно для трактовки темы насилия в кантовском *уголовном* праве.

3) Итак, кантовская теория права исходит из различения обладания физического, или эмпирического, и интеллектуального, умопостигаемого. Именно это последнее, если доказана его возможность, и служит основанием права собственности, права именовать предмет принадлежащим мне: поэтому Кант называет интеллигибельное обладание также *сугубо-правовым*<sup>16</sup>. Поскольку в возможности физического обладания у здравомыслящих тесретигов сомнения быть не может: если имеется хотя бы одно существо, способное действовать внешним образом и физически способное пользоваться внешними предметами, то сомневаться в возможности физического обладания можно, разве только берклеевски отрицая самостоятельную реальность самих предметов произволения, - поскольку физическое обладание принадлежит, таким образом, к числу несомненных исходных данных, то единственная проблема состоит в возможности обладания *правового*. И вот Кант утверждает, как постулат: правовое обладание возможно в отношении всякого, абсолютно любого, предмета произ-

<sup>16</sup> MdS, 353, 357 и др.

воления; изъятие хотя какого-нибудь предмета из сферы возможного интеллигибельного обладания иротивоправно<sup>17</sup>. Раз это постулат, то для него возможно не доказательство, а скорее оправдание. И вот в ходе этого оправдания Кант пользуется одним понятийным различением, которое столь существенно для нашей темы, что на нем следует остановиться с особым вниманием.

Предмет произволения есть то, употребление чего физически в моих силах. И таков всякий предмет физического обладания, - таков же должен быть и предмет, в отношении которого предполагается невозможным правовое обладание. Это последнее предположение означает несправедливость употребления вещи, то есть несовместимость его со свободой всякого по всеобщему закону; означает, иными словами, что употребление вещи нарушает (чью-то) свободу и право, употребление же всех прочих вещей права не нарушает. При всем том употребление и физическое обладание вещью (этой загадочной, якобы ничейной вещью) должно быть возможно, и только свобода особым законом лишает себя права на таковое.

Иначе говоря, ничейный предмет есть предмет произволения, употребление которого *возможно*, но как несправедливое абсолютно (всем и навсегда) *запрещено*, а значит, никогда не станет *действительным* (актуальным). Вещь подсылна, но не подвластна: предмет, который в нашей власти, есть тот, который мы употребляем актом произволения (который, "предполагает акт произволения")<sup>18</sup>. Чтобы как-то осмыслить это различение *силы* и *власти*, мы допускаем, что в наших *силах* то, что физически возможно употребить, в нашей же *власти* то и только то, возможность употребления чего сугубо юридическая, а это значит, - идеальная; то, чем мы можем обладать умопостигаемым образом, ибо ведь "акт произволения", с которым Кант соотносит понятие власти, не только не обязательно есть физическое действие, но в контексте дедукции правового постулата разума существенно ограничивается от него, как акт именно правового завладения (мнимо - невозможного для "ничейной вещи"). Правовая подсылность прямо соотносится в тексте со всеобщим принципом права, - тогда как чуть ниже создается впечатление, будто законодательство касается именно физической подсылности: распространяясь на предметы произволения вообще ("если только это

17 *MS*, 354.

18 *Ibid.*

предмет произволения<sup>19</sup>), понимаемые только в смысле физической подсилности, а не подвластности<sup>20</sup>, они могут диктовать им разве что как предметам природы, и в результате итогом дедукции может быть разве что такое заявление: от природы ничейных вещей не бывает. Для доказательства чего особо не нужно тратить силы ума, - да и исходная формулировка постулата говорит совсем о другом: о невозможности абсолютно ничейных вещей по закону *практического* разума (а это совсем не то же, что "от природы"). Поскольку мы смеем скорректировать кантовскую дедукцию на более строгое понимание подсилности как возможности физического обладания и подвластности как компетенции правового обладания (и соответственно претендующего на вещь "акта произволения", - и соответственно этому, постулат практического разума гласит: всякая подсилная вещь объективно может быть (рассматриваемая и употребляемая в качестве) подвластной кому-нибудь; или, - всякий внешний предмет, доступный физическому (эмпирическому)обладанию, *может* рассматриваться как юридическая принадлежность.

4) На основании вышерассмотренного постулата Кант толкует приобретение вещи в собственность тоже как своего рода покушение: первым элементом завладения является *захват* вещи, не принадлежащей никому фактически (иначе этот захват противозаконен)<sup>21</sup>, причем именно пространственное, а потому эмпирическое завладение. Первый захват, говорит Кант, имеет за собою некое правооснование<sup>22</sup>. Положение "блаженны обладатели ("beati possidentes")" (имеется в виду: *первые* обладатели, но Кант почему-то опускает это обстоятельство) есть аксиома естественного права. Никто не обязан документально подтверждать *факт* своего обладания - хотя сомнительным может быть (и очень часто бывает) *первенство* обладания. Именно поэтому следующее засим *обозначение* моей претензии на предмет, которое теоретически уже могло бы учредить мое умопостигаемое право на него, и которым я вмещаю всем другим, по самому смыслу собственности, воздержание от *моей* вещи, может быть, а с учетом природы человека непременно *будет*, подвергнуто сомнению. Это - лишь односторонний акт моей воли (строго говоря, только произволения), это только претензия на вещь, а тем самым на пер-

---

19 MdS, 354.

20 Ibid.

21 Ibid, 368.

22 Ibid, 360.

венствующее (приоритетное) обладание и пользование ею. Факт обладания может оспорить и пересмотреть лишь тот, кто располагает достаточной (или даже превышающей мою) способностью физического завладения предметом. Но вот оспорить факт первенствующего обладания может вообще-то любой; и прежде всего потому, что практический разум своим постулатом исключает метафизически - ничейные предметы и дает *всякому* право на *первый* захват, а следовательно, лишает меня возможности оспорить за ним такое право теоретически, и если бы вдруг объявился действительный первый обладатель, я не имею рациональных средств ни удостовериться в его первенствующем праве, ни опровергнуть таковое. Пока все остается только при *претензиях* (односторонних актах произволения) на обладание предметом, только при *декларациях* обладания, единственные основания которого суть разумные аргументы справедливости (отвлеченная идея естественного права) и фактическая физическая сила (дающая одному кому-нибудь возможность сиюминутного обладания), - пока все остается только при *претензиях* на обладание *разумных и сильных* частных лиц, - перед судом разума и права все эти претензии поистине равны, а именно - равно *недостоверны*. Одностороннее произволение обладать предметом, будь оно даже укреплено фактическим (физическим) владением и соответствующей силой (способностью), не является достаточной гарантией от неприкосновенности имущества, то есть гарантией нежелательных претендентов на первенствующее обладание. А постольку в таком сообществе, где правит сила и разум порознь, где силой *подкрепленная претензия* признается *правам* (за немением третьего суда претензий), - всякое применение силы (после первого завладения, то есть раздела "сфер влияния") творит насилие, и в то же время - относительно право (ибо понятие права здесь *отвлеченно* и вменяет право всем равно, а поскольку - никому в особенности, и значит, не может защитить ничего особенного права). В обществе, где претенциозная сила, а не признанная власть, является основанием права на владение, - в обществе *естественного права* насилие есть единственный способ практического осуществления справедливости, ибо господствующая в нем идея справедливости не в состоянии определить сколько-нибудь достоверно пределы конкретного применения силы: именно потому, конечно же, что перед судом естественного права все равны - до невозможности.

Тем не менее, несмотря на эту ненадежность возникающей в результате всеобщей декларации права естественно-правовой об-

ичности, нужно подчеркнуть, что *общность* возникает именно здесь, на втором шаге присвоения предметов. Физический захват (пока, и только пока, это *первый* захват) есть внутреннее и суверенное дело каждого субъекта, - и только обозначение претензий на владение и вменение всякому воздержания от моей вещи впервые объединяют замкнутые пространства владения в единое *имущественно-личностное* поле, в единое изначальное сообщество. Сообщество это есть в известном смысле правовое сообщество, - а именно, в том смысле, что возникновение его и каждый из породивших его частных актов завладения узаконен *естественным правом*, - и в этом отношении его можно даже назвать *естественно-привовым сообществом*, но на защите естественного права (на жизнь и собственность и свободу) в таком сообществе стоит (кроме физической силы правосубъектов) только само это естественное право; а при всей своей естественности оно также вполне о.влеченно, и как мы видим (и еще увидим не раз), плохой поэтому защитник от незаконных покушений, коль скоро за спиной претендентов стоит то же, всеобщее и равное, право человека. Поэтому в таком сообществе не парадоксально право на нарушение права (которое, впрочем, выдвигая как претензию, не могут, - и логически невозможно, - обосновать), право на насилие именем естества. Отнятие принадлежащего другому, даже и против его воли, в таком сообществе принципиально не есть насилие, - потому что пределы владения провозглашены, однако не признаны, и преступление их зависит от того, где их проводит моральный глазомер *каждого*. Объективных критериев справедливости в сообществе принципиально текучих границ не существует, и не существует поэтому объективных оснований наказания насильников.

Проблема, следовательно, в том, чтобы учредить некоторую инстанцию права, как конкретного частного права, и при том так, чтобы не уничтожить естественно-правовую основу справедливости (и в том числе принцип "благо обладающим"), - чтобы не вменить этому защитнику и гаранту права перераспределение прав (которое, как нарушение естественного порядка имущества, будет преступлением естественного права), - чтобы сделать в лице этого защитника и гаранта *право силой*, не оставляя однако правой силе возможности попираť право, как свой исток и основу, *насиловать именем власти*. Следовательно, как альтернатива правопорядку силы, в котором завладение или, точнее, захват является правооснованием пользования вещью, где, следовательно, говоря в принятых нами выше терминах, сила является

"оправданием" власти (в сущности же, ее заместительницей и разрушительницей), - в альтернативу правопорядку силы, и все же не в ущерб деятельной силе вообще, должен быть учрежден *властный правопорядок*, где бы источник права был независим от объема обладания и физической способности захвата и источник власти мог бы быть прямо слаб в эмпирическом смысле, - но сама по себе *правая* власть достаточно сильна, чтобы гарантировать каждому неприкосновенность его законно приобретенного имущества (*des Seinen*), где право было бы властью, а власть - правомерна.

5) Но в самом ли деле *необходим* переход от естественно-правового сообщества (в котором ведь у каждого *есть* имущество и *есть* способность пользоваться им в своих житейских целях) к некоторому позитивно-правовому сообществу, где статус-кво естественного порядка имуществ был бы всего-навсего *гарантирован*? Не является ли выше рассмотренная угроза порядку имуществ, угроза преступного покушения на жизнь и собственность в естественно-правовом сообществе *собственников* сугубо теоретической возможностью, которой (в случае, например, законодательного закрепления *естественного* права) едва ли суждено когда-либо стать действительностью? Не возможно ли, иначе говоря, мирное и свободное от насилия сосуществование разумных существ и в естественном *состоянии*? Нужна ли в самом деле правая власть для мирного справедливого сосуществования? Кант всей своей теорией права отвечает: безусловно нужна. Более того, даже справедливое обладание возможно лишь в подданстве законной власти, в правовом состоянии, а потому всякий благонамеренный имеет компетенцию принудить всякого другого к вступлению в правовое состояние общения с собою, - в интересах не просто своего, но всеобщего права, - а это последнее значит - всеобщего мира. Причем если для первого из этих положений Кант находит лишь чисто-юридическое, то для второго, которое ведь есть своеобразное усиление первого, он дает *антропологическое* обоснование. Рассмотрим их, - ибо в особенности это последнее имеет принципиальное значение для понимания кантовского взгляда на философию ненасилия.

Моя претензия на обладание внешними предметами вмешает всем прочим воздержание от покушений на них, при условии такого же воздержания с моей стороны. Об этом, а также о передаче собственности (дарении, продаже, заимодании и пр.) возможны (уже в естественном состоянии) частные *договоры*. Собственно, только такая воля, которая выражена в договоре, то

есть подтверждена чужим согласием, и может к чему-либо обижать участника договора: непризнанная новая претензия в естественно-правовом сообществе не может служить принуждающим правооснованием, как воля (или лучше сказать, произволение) сугубо односторонняя. Но Кант утверждает здесь, что для возникновения обоюдного обязательства нет нужды в особом акте, но что оно возникает из самого понятия внешнего обязательства, как всеобщего и постольку обоюдного. Иными словами, разумность членов сообщества - хотя и не единственное, но достаточное основание признания ими правовой обязанности невредения другому и его имуществу. И все же *односторонняя* воля не может быть принудительным законом для *всякого*, ибо иначе не избежать ущерба всеобщей и равной свободе, то есть все тому же естественному праву<sup>23</sup>. За обязывающей волей должна быть всеобщезначительная значимость. Поэтому это должна быть собирательно-всеобщая воля, в которой и я, и всякий другой известным образом соучаствует<sup>24</sup>. Хотя я и *вменяю* разумность всем своим сородичам и соседям, и в самом этом вменении вменяю им также известное правосознание, - и все же ни моя личная претензия на новое приобретение вещи, ни совместная претензия нескольких волей на общее признание содержания их частно-правового договора не могут быть вполне гарантированы в естественном состоянии, пусть даже они и сопровождаются таким вменением правового благоразумия. Даже воля двух договорившихся есть в отношении третьих лиц воля односторонняя и постольку принципиально необязательная. И владение, и дарение, и заимодание, как признанное только мной (нами), есть поэтому нечто принципиально *случайное*. Признавать итоги частных договоров только потому, что об этом существует частный договор, третьи лица также мало могут быть обязаны, сколь мало могут быть обязаны они признавать все частные претензии своих соседей *только потому*, что соседи их столь же разумны и благоразумны, а потому и справедливы, как и они сами: в противном случае может и в самом деле сложиться такая система договоров и тем более такая система частных претензий, которая приведет к перераспределению имущества, весьма существенно ущемляющему естественное право собственности (а то и здоровья, или даже самой жизни) невключенных в договорную

---

<sup>23</sup> *MS*, 365.

<sup>24</sup> *Ibid*, 365, 356.

сеть мирных соседей. Иначе говоря, из того, что договоры должны *соблюдаться*, еще решительно не следует, что все договоры должны *признаваться* (третьими лицами), так же как и из естественного права иметь и приобретать собственность не следует право приобретать ее *вопреки желанию* первоначальных ее обладателей. Если поэтому предположить общество, единственным кодексом жизни которого было бы естественное право, которое (как на поверхности кажется) учреждало бы и закрепляло порядок имуществ, - то в свете приведенного аргумента Канта это же самое естественное право служило бы и угрозой этому естественному порядку прав. И не только по чисто правовой причине, о которой шла уже речь выше (естественное право как всеобщее и равное само по себе - плохой защитник конкретного права конкретного человека в ситуации, когда и истец, и ответчик имеют некоторое основание апеллировать к естественному праву), но и в силу *природы человека*.

6) Предположим, в самом деле, естественно-правовое сообщество уже возникшим. Это означает, что перед нами сообщество существ, каждое из которых осуществило первое завладение и декларировало его всеобщепонятным образом; каждое из которых разумно и вменяет такую разумность всем соседям; но каждое из которых, наконец, не имеет иного защитника своей собственности и заступника своего права, кроме, во-первых, основанных на гуманитарном вменении всеобщих прав человека (себе и всякому другому) соображений разумного *человеколюбия*, - во-вторых, собственной *физической силы*. Это, таким образом, сообщество, где всякий сильный есть собственник, но всякая сила лишена поддержки правой власти. Всеобщность правосубъектности, всеобщность значимости претензий на владение внешними предметами уже без всякой декларации есть достаточно сильный *аргумент разума*, чтобы известное поведение (именно воздержание от моей принадлежности) вменялось тем самым *всем* другим. Но на крайний случай, на случай, если другой (или сговорившиеся другие), не поведет себя сообразно вменению и вторгнется в сферу моей свободы, покушаясь на мою собственность, или свободу, или даже жизнь, - на этот крайний случай для защиты моего естественного (допустим на мгновение, что я честен и презумпцируемое право действительно принадлежит к числу моих естественных прав) моего права я располагаю только двумя средствами: юридическим либо гуманистическим вменением, аргументами или суггестивной проповедью разума, покоящейся на идее всеобщей человечности, всеобщей правовменности и свя-

занной с этим идее о *всеобщей восприимчивости к голосу правосознания*, - или *собственной силой* (силой употребить предположительно мое и силой наказать предположительно - обидчика). В естественном состоянии на защите собственности, жизни и свободы *поразнь* стоят два "адвоката": практический разум (с его идеей достоинства и права) и грубая сила "прагматического" кулака.

Тут-то и советует нам гуманист-моралист - "ненасильственник" воспользоваться первым из этих средств, живописуя неудобства, связанные с выбором "максимы кулака". Если бы можно было действительно всецело положиться на чистый разум в деле учреждения правового состояния в сообществе разумных существ, - если бы можно было спокойно исходить из предположения о совпадении разумной воли человека с его естественной склонностью, а это совпадение совета разума и рекомендаций частного интереса, чтобы моралист мог действительно надежно оперировать им, должно быть не иначе как всеобщим законом человеческой природы, - рекомендация гуманиста была бы приемлема, ибо редко кто в самом деле так хорошо понимал убийственность "максимы кулака", и более того - ее необратимое стремление к прогрессии, для общественной жизни и гражданского права, как теоретик "вечного мира" из Кенигсберга. И однако именно он оспаривает возможность нравственно-рациональной правозащиты в естественном состоянии (а это ведь значит, - и возможность "непринужденного" перехода силами сугубо разума в состояние гарантированно - всеобщего правопорядка имуществ, то есть в гражданское состояние, - и возможность сугубо ненасильственной гарантии права). Нет разумных оснований апеллировать к разуму и праву "естественного человека" при защите своего права от этого "естественного человека", человечность - плохой гарант мира в естественном сообществе: "ибо что могло бы обязать его умнеть только на ошибках, ведь общую склонность людей - изображать из себя хозяина других людей (не уважать чужого превосходящего права, если только чувствуешь свое превосходство над ними в физической силе или хитрости), - он может достаточно ясно видеть по самому себе и нет нужды дожидаться действительной враждебности"<sup>25</sup>. То есть разумный и естественный интерес не гармоничны в человеке, и угроза превосходящей силой есть природная склонность человека. Склонным к обоюдному воздержанию от наси-

<sup>25</sup> Mds, 424-425.

лия, даже при сознании, что имеет дело с разумным существом, Кант во всяком случае не может признать "естественного человека". Подчеркнем: речь идет именно о *разумном* человеке, об *обдуманном* интересе господства, о сознательной склонности попирать право человека превосходящей силой, - а не так обстоит дело (как могло бы показаться), что эта необщительная склонность доразумна и подразумна, разумный же интерес права должен победить и подавить ее. Именно в этом и особенность Кантовой теории, что согласно ей "естественный человек" по *природе* своей и сознательно-обдуманно *не склонен* к равномерному обоюдному вменению прав (и соответственно обязанностей), склонен напротив, хотеть и делать другому того, чего он решительно *не* желает и *не* делает *себе*, что человек не только потенциально *может*, но и *естественно склонен* желать и поступать помимо рационально-правовых аргументов, вне и без учета контекста всеобщего права, если только такое поведение обещает умножение господства над вещами и человеческим миром, и если только потенциальная *возможность* такого поведения осознана, а сама стратегия по "максиме кулака" осмыслена и рассчитана. Человек естественно склонен сделать других простыми объектами приложения своего произволения, в полном игнорировании голоса правосознания, и все же *сознательно*. Постольку "естественный человек" рано или поздно непременно реализует эту свою враждебную (и лицу и праву) склонность в "действительной враждебности", то есть будет и действовать на основе непризнания равного права, и даже может создать такую "теорию права", по которой именно его максима и будет правомерна. Впрочем, за такой теорией ему далеко ходить не надо - всеобщий кодекс естественных прав человека всегда готов служить ему таковой (как мы видели выше). Соответственно и задача учреждения и гарантированного обеспечения правопорядка состоит *не в том*, чтобы подавить естественно присущую человеку склонность к насильственному господству, а в том, чтобы нейтрализовать эту склонность, исключить возможность ущерба от нее для интереса всеобщего права. Правопорядок и гарантия от насилия должны быть учреждены (или возможны) "даже в дьявольском народе"<sup>26</sup>. Но нечто должно быть предпринято: оставаться в состоянии, где эта склонность "естественного человека" *не* нейтрализована, где поэтому неограниченное насилие над личностью и собственностью может стать повседневым, - где идею права заменяют хитрость и сила

мышц, - оставаться в таком состоянии преступно, противоправно, а именно "в формальном смысле" (*formaliter*). Даже бездеятельное и абсолютное - по внешней кажимости - безвредное пребывание в состоянии, где внешние взаимоотношения людей регулируются только презумпцией человеколюбия и хитрой силой, и где поэтому практике человеколюбия нет гарантий, а практике силы - препятствий, - преступно *formaliter*: даже "премудро-пескарское" поведение в естественном сообществе, активный или пассивный конформизм естественнo-правовому сообществу есть угроза перспективе правостроительства, формальное правонарушение, а тем самым - мать всех насилий и правонарушений. Поскольку должно быть позволено всякому принудить всякого другого к вступлению в правовое состояние. Принудить, разумеется, *силой*. Но применение силы за пределы правовой компетенции (здесь, конечно, естественнo-правовой, за неимением иного основания компетенции) преступно по самому смыслу и сути естественного права. Ни разум, ни сила *porozнь* не могут быть ни гарантами, ни путеводителями, ибо оба преступноначальны, хотя и в разном смысле. Как же выйти из положения (и из естественного состояния), - не путем ли "преступления во имя порядка"? Чего недостает в естественнo-правовом сообществе и что должно быть обеспечено новоявленным гарантом права, нам поможет понять пример, который приводит Кант в этом самом месте рассуждения. А это подскажет и возможный выход из мнимого морально-правового "пата".

7) В состоянии "внешне незаконной свободы"<sup>27</sup> находятся не только два дерущихся дикаря, но и два воюющих государства. Побойице не есть нарушение права воюющих сторон, - ибо совершается обоюдно, а значит, невозможно установить какое-либо одностороннее правонарушение. Ведение войны в согласии с непписанным кодексом правил, своего рода этосом войны, не приводит к однозначному нарушению презумпции права хотя бы *одной* стороны. Но армия, уничтожившая пленных или капитулировавших солдат противника, - или тем более мирных жителей, - не вправе жаловаться в международный трибунал, если армия противника, донныне соблюдавшая этос войны, теперь при всяком случае станет отвечать ей тем же истреблением пленных. Война, ведь, и вообще есть крайнее средство разрешения споров в состоянии (естественном) межгосударственных отношений, когда имено нет возможности судебнo-процессуального разрешения

<sup>27</sup> *MsS*, 425.

споров; суда, как предполагается, просто нет<sup>28</sup>. И все же армия, поступающая таким образом, совершает действия, которые "лишают значимости само понятие права и предоставляют все, будто бы по закону, дикому насилию (*Gewalt*), а этим низвергают право людей вообще"<sup>29</sup>, и потому преступны *формально*. Хотя того права, в контексте которого может вообще впервые родиться в умах идея правонарушения, - частного права, - такой поступок не нарушает. Месть такого рода совершается вовсе не как наказание за правонарушение, - нет, она совершенно выводит действующие армии из того контекста права, в котором их еще удерживал этос войны, она возвращает людей в состояние *дикости*, естественное состояние, где нарушение жизни, свободы и собственности соседа не санкционируется *ничем*, кроме кулака этого соседа и проповеди встречного моралиста. Частное право не нарушено, точнее, говорить о таком нарушении есть бессмысленный лепет, ибо нарушено *естественное право*. Отвечая грубой силой на силу (а неправая сила есть для теории права всегда грубая сила), я не чиню несправедливости *силе обидчика* (хотя бы в итоге я извел всех обидчиков до единого или обрек их на физические мучения). Довольно и того, что я чиню *всеобщую* несправедливость: я принимаю закон сугубой силы: признаю для себя дозволенным добиваться частных целей (и имущественных, и сугубо идеальных), таким путем, от которого страдают частные цели других (их жизнь, или имущество, или правомерная свобода). Отвечая силой на силу, я поселяю себя и обидчика в *возможный мир насилия*, а самым действием - реализую этот мир и утверждаю *силу* на место *права*. (Никак не отвечая на силу, я по сути делаю то же самое: отрекаюсь от своего права в пользу чужого произвола, устраивающего меня своим соответствием с какими-то частными целями моими, пытаюсь мазохистически получать удовольствие (личную выгоду) от творимого надо мною насилия.)

Выход, очевидным образом, в том, чтобы *сила* стояла на службе *права*. Вследствие вышеобозначенного антропологического обстоятельства понятно, что Кант совершенно не требует *поставить право на место силы*, так чтобы сознание собственной силы (господствовать другими) *вообще не было* основанием определения воли к поступкам. Трезвое человековедение говорит о том, что пока человек обладает значительной *силой*, он всегда будет

---

28 MdS, 425

29 Ibid, 425, примечание.

искушаем злоупотребить ею. "Себялюбивые склонности"<sup>30</sup> в человеке неистребимы, - пока мы не говорим о религиозно-духовном преображении. Задача: поставить силу на службу праву, - и не предполагает истребления себялюбия и себялюбцев, не предполагает, что все обладатели силы нравственно сознательны в своем подчинении (неизбежно-принуждающей) правой силе, - не предполагает, иначе говоря, "народа ангелов", - но вполне допускает, что каждый из подданных правой силы в душе естественно склонен к *изъятию себя* из подчинения ее велениям и законам, в душе злоумышлен на ближнего. В том-то и состоит проблема, чтобы *при любых возможных максимумах и настроениях* общежитие было организовано внешне так, чтобы в результате злонамерения не переходили в злодеяния, чтобы, то есть, результат был таким, как если бы злонамерения вообще не было также и в максиме<sup>31</sup>. Гарантия права от насильственного покусения вообще не есть, следовательно, нравственная (в смысле: индивидуально-нравственная) проблема, а есть проблема чисто правовая и политическая. Правовая сила должна стоять не на службе морального усовершенствования и духовного обращения граждан, не на службе *морали* вообще, - а только и исключительно на службе всеобщего и равного права. В "миниатюре" проблема учреждения гаранта права заключается, по Канту, в том, чтобы так внешне организовать общение двух заведомых злоумышленников-эгоистов, чтобы от природы присущие им злоначальные склонности не перешли в *действие*, - и все же реализовались (а не фрустрировались только), например, взаимно нейтрализуясь. В "народе ангелов", или, что почти то же, в сообществе нравственно сознательных миротворцев и ненасильников, подобная проблема вообще не стоит. А это означает: в сообществе ненасильников нет нужды во внешнем принуждении правой силы, а соответственно - и в законе, на основании которого такое правовое принуждение совершается, и в силовом институте, руками которого оно совершается. Монастырю ненасильников не нужен устав, а "миру без насилия" - конституция и государственные законы (почему ненасильник столь склонен презрительно относиться к этим последним).

Проблема гарантий от войны и насилия есть, стало быть, для кантианца (вполне разрешимая) проблема социальной организации, обустройства внешней свободы сообщества разумных

30 ZeF, 33.

31 Ibid.

существ, а именно, такого обустройства, при котором обеспечение интересов их жизни и безопасности могло бы пренебречь их умонастроениями и намерениями, а вовсе не проблема нравственной проповеди и перевоспитания фактически немиротлюбивых соседей. Проблема социальных учреждений, а не моральных назиданий (хотя и для Канта несомненно, что привычка жить в подчинении таким социальным учреждениям и нормам, как и самое учреждение социально-правовых гарантий безопасности, есть значительный шаг к моральности, но именно и только к моральности; это не есть ступень собственного морального прогресса, который до того (в естественном состоянии) вовсе не имеет места. Этика ненасилия есть поскольку в кантовской перспективе только и всецело *социальная* этика ненасилия, основу которой, как мы увидим в последствии, образует *этос социальной лояльности*, безусловная значимость которого признается под страхом возврата к цивилизованной дикости естественного состояния. И этот акцент должен быть сохранен всякой этической теорией, которая сознает, что область применимости ее - не чистые ангельски добродетельные души *сознательных миролюбцев*, а непросветленные и потому не то чтобы прямо злые, но во всяком случае удобоизменяемые ко злу души людей со свойственными им страстями и склонностями (без допущения коих в этике нет *надобности*, а при абсолютизации коих ее проповеди нет осмысленной *возможности*), что задача ее на первых порах в том человечестве, с которым она имеет дело - не столько проповедь преобразующей любви, сколько организация защиты от деятельной неприязни, - этикой, которая, храня безусловное почтение к идеалу высшего нравственно-духовного совершенства, не склонна ни *идеализировать* свою аудиторию в блеске лучей этого идеала, ни насильем *вести* ее к этому идеалу, заставляя *взлететь* прежде, чем научит ходить по лестнице.

### III. "Хитрый учредитель" и "мирный революционер". Проблема насилия в кантовском государственном праве

1) Итак, для гарантии безопасности жизни, имущества и свободы каждого из приходящих в соприкосновение свободных субъектов одних теоретических аргументов, соображений разума недостаточно, но положение имущества и самой жизни в естественном состоянии столь критическое, что "всякий имеет право

на такое принуждение, посредством которого единственно возможно выйти из этого естественного состояния и вступить в гражданское, единственно могущее сделать постоянным любое приобретение<sup>32</sup>. *Право* принудить к вступлению в естественное состояние имеет каждый, - объективная *необходимость* вступления в таковое вытекает уже из того, что как доказывает Кант, самое естественное право человека на свободный выбор линии своего поведения, на независимость от чужого мнения в своих "внутренних делах", и именно как всеобщее и равное право, - создает ситуацию, когда индивиды, семьи, союзы, народы и государства "никогда не могут быть уверены в безопасности от взаимного насилия"<sup>33</sup>, откуда, как мы уже видели, надобность правовой силы, или, как часто выражается Кант, "публично-законного принуждения"<sup>34</sup> становится объективно всеобщей. Сообщество, в котором действует всеобщие признанная система правил общественной справедливости, реализуемая всеми же признанной властью, есть цель всякого естественного человека, - цель, которую все *обязаны* иметь<sup>35</sup>. Но допускать ее также целью, которую все в естественном состоянии имеют, считать правомерность порядка сообщества фактически внятным *всем* мотивом воли, сообразным, следовательно, не только интересу чистого разума, но и интересу частного благополучия, - не слишком ли это утопичное мнение? А потому - не ущемляет ли свободы многих будущих граждан (преследовать свое счастье и благо на свой манер) любой первоначальный законодатель и его основной законодательный акт? Не чинит ли насилие учредитель конституционно-правового строя? Ибо, ведь в самом деле, в естественном состоянии, хотя бы и возникла в умах идея более безопасного состояния сообщества, но ведь и это, пока оно зиждется на нерушимом естественном праве, не есть состояние *несправедливости*, коль скоро неизвестно наверняка, что общение будет вестись на языке силы, а не разума<sup>36</sup>, - а главное, и в естественно-правовом сообществе могут быть члены (индивиды и целые народы), объем имущества или традиционные привилегии которых (для признания каковых ведь вовсе нет нужды в публичном законе) делают их как раз жизненно заинтересованными в *сохранении* естественного состояния,

---

32 ZeP, 33.

33 MdS, 375.

34 Ibid, 430.

35 Ibid.

36 Ibid.

таковы могут быть целые сословия (знать или бюрократия) или категории народа (например, воры-рецидивисты), сознающие прямой ущерб своему частному интересу от учреждения правового публичного состояния. И вот, если правовое состояние вводится ради *общего* блага, не исключаются ли эти субъекты из общего блага, а потому не творит ли им первичный законодатель *несправедливости*?

Никоим образом, - должен ответить кантианский философ права. Ибо интерес частного блага, а тем более объем частного владения вообще *не имеет отношения* к законодательству, посредством коего переходят от естественного к публично-правовому состоянию. Конституции и учреждения государств вообще существуют не ради *блага*, а ради права. Нагляднее всего это проявляется в том, что, по Канту, полное правовое равенство (вменяемости и совершеннолетней правосубъектности) совместимо с весьма серьезным имущественным (и просто силовым, и тому подобным естественным) неравенством тех же самых людей<sup>37</sup>: право едино и касается не материи моей собственности, а формы моего обладания (и соответственно гарант призван гарантировать мне не полноту, а надежность обладания прежде всего)<sup>38</sup>. Так вот, продолжает Кант эту тему в другой работе, люди вступают в конституционный строй и составляют *народ* именно по этому правовому основанию<sup>39</sup>, то есть независимо от объема и характера фактического имущества и от объема их традиционных (неписаных) прав, обыкновенно от состоятельности не вполне независимых. Постольку правовое конституирование сообщества никого не ущемляет, напротив, оно-то и учреждает некий новый и для всех равно доступный контекст общения: контекст *гражданского права*. Сам акт первичного законодательства никому не создает ущемлений и не творит несправедливости в подлинном смысле: он не лишает никого ни свободы, ни собственности, ни жизни, - более того, он начинает строить систему гарантий сохранения всего этого. Никакой экспроприации или ограничения в правах не происходит, и законы правового состояния не содержат ничего (в том, что касается собственности), чего бы не содержали законы в естественном состоянии, но только содержат *сверх того* институциональные условия осуществления того естественного права собственности и предприимчи-

37 Gemeinbruch. 41-42.

38 Ibid.

39 MJS, 433.

ности, о котором так хорошо знает и "естественный человек", но которое для него совершенно ненадежно, хрупко и временно ("предварительно") (до первого покушения), а в правовом состоянии этот закон естественного права реализуем для всех желающих<sup>40</sup>. Если же публичный законодатель не может признать совместимой с нормой права ту или иную избыточную собственность или привилегию, он в согласии с только что сказанным не изымает ее содержательно, а создает такие социальные условия, в которых она не может быть реализована, и в то же время правомерный объем претензий ущерба не испытывает. Таким образом бывшая привилегия утрачивает правовой смысл и перестает препятствовать осуществлению гарантий всеобщей справедливости, - ею отвыкают злоупотреблять, и при этом элементом личного достоинства своего носителя она остается. То есть не ущемить наделенного традиционной привилегией человека можно только, если не отнимая ее вовсе (что было бы неправомерным вмешательством правоучредителя в область социально-бытовой свободы подданого), лишить ее юридической силы, и тем самым нейтрализовать в ней возможный источник правонарушений. А это уже проблема государственного благоразумия, если угодно, даже хитрости учредителя конституционного строя. Конституционные права знати невозможно обеспечить принятием особого закона в пользу знати: самое существование такого закона подрывает взыскиваемое правовое равенство. Но конституционные права знати нельзя и не обеспечивать, нельзя не оформить ее юридического положения: иначе либо санкционируется социально-имущественный произвол, либо во всяком случае не обеспечивается всеобщность законодательства для данного сообщества людей. На этом моменте всеобщности изначального законодательства нужно остановиться особо.

2) Учреждение правового состояния предполагает, что закон внешнего общения людей должен быть: а) всем им известен; б) всеми ими признан; в) всеми ими соблюдаем. Постольку прежде всего принцип повсдения человека должен быть доведен до всеобщего сведения, он должен быть всеобщим образом декларирован, он должен быть публичным, - в совершенно иной мере и в ином смысле, чем частный договор и частное объединение, государственное объединение покоится на публичности законодательства (устав частного социального объединения имеет значение лишь для его членов, а условия личного договора купли-про-

<sup>40</sup> МдS, 431.

дажи - лишь для воли продавца и покупателя; сфера их публичности ограничена).

Однако публичность законодательства сама по себе вполне осуществима и в естественном состоянии, - мы видели, что акт, учреждающий естественное сообщество как сообщество, именно и есть публичная декларация претензий. Но именно *претензий*. Правовое состояние требует чего-то большего: оно требует, чтобы правомерные претензии на свободу и собственность (критерием правомерности которых и служат публичные законы) также имели возможность беспрепятственного осуществления, - чтобы, следовательно, подданные публичного закона имели благодаря самому закону возможность и компетенцию принудить других к удовлетворению их правомерных претензий, - и притом не большую, но и не меньшую, чем принуждающая компетенция этих других относительно их самих: в этом состоит гражданское равенство<sup>41</sup>. Граждане должны не только знать, в чем состоит их право и свобода, но и иметь возможность реально пользоваться правом и свободой. И эту возможность должно обеспечивать *всем* уже первичное законодательство. От него должно исходить "всякое право"<sup>42</sup>; оно должно определять каждому и всем вместе меру дозволенности его действий. А раз так, это первичное законодательство должно быть таким, что принятие его не может причинить несправедливости кому бы то ни было из тех, на кого распространяется его действие: в отличие от принимаемых на его основе частных законодательных актов, которые в любой момент могут быть пересмотрены и пересмотр которых не несет в себе угрозы для правового пространства в данном сообществе, основной закон, первичным образом обозначающий пределы и институциональные гарантии права граждан, не может быть основой их гражданского неравенства, так как отмена его приводит общество к утрате критерия гражданского мира, ставит общество на грань возврата в естественное состояние. Дискриминируемая же часть граждан самим принятием такого основного закона, на который как в отношении ее несправедливый она не может дать своего *согласия*, ставит перед необходимостью искать *защиты* своего права. В соответствии с таким основным законом она его по определению защитить не может, ибо он ее равного права просто не знает, а потому, надо полагать, не предусматривает и средств публичной защиты его. Но от этого основного закона ис-

41 Gemeinbruch, 42; MdS, 432.

42 MdS, 432; Gemeinbruch, 46.

ходит всяческое право. Поэтому не руководиться этим основным законом - автоматически означает не руководиться вообще правом, а жить по правилам естественного состояния. Постольку те, кому причиняет несправедливость основной закон правового сообщества, ставятся фактически перед сильным искушением взорвать это правовое сообщество и вернуть тем самым право в состояние войны и угрозы, в естественное состояние. Предусмотреть же за кем бы то ни было *право* на этот основной закон, по самому смыслу своему, не может. Постольку согласие каждого на принятие основного закона безусловно необходимо. Постольку частная воля не может быть изначально-законодательной. Кант приводит следующий аргумент в пользу этого последнего своего мнения: когда решение о делах одного субъекта принимает другой, от него отличный, если он, следовательно, *извне* навязывает ему свою волю, то по меньшей мере *не исключено*, что принимаемое им решение есть относительно прав и интересов этого другого несправедливость; чтобы исключить такое положение, предписывающая воля другого должна быть действительно ограничена некоторым *законом*. Но это, в свою очередь, предполагает, что закон такой уже *дан* вместе с попекающими о его соблюдении учреждениями. Иными словами, этим уже предполагается решенной задача, которую здесь только еще предстоит решить. Исключить возможность несправедливости самозаконной внешне диктующей воли в ее акте конституционного законодательства невозможно. А поскольку такая воля, если она все же окажется источником конституционного законодательства, не учредит действительно публично-правовое сообщество ("общечитие", как говорит Кант). Особенная воля не может быть первичным законодателем<sup>43</sup>, - именно потому, что законодательство ее будет юридически несправедливо по содержанию, и в то же время необратимо по форме, а потому без преступного произвола не может быть навязано воле тех, относительно кого устанавливает неравное правовое положение. Особенная воля (лица, партии, сословия) не может (в смысле: *не вправе*) принудить общество к конституции. Решение о принципиальном устройстве правового пространства в некотором сообществе не может принимать ни *деспот* (диктатор - абсолютный монарх), ни отдельное сословие, властвующее по традиции в естественно-правовом сообществе: потому, что попытка привести эту конституцию в *исполнение* будет сопряжена с *неправомерным* принуждением, то есть с престен-

<sup>43</sup> Gemeinbruch, 46.

зией распоряжаться принадлежностью других людей без их на то согласия.

Конституционный закон, принятый за основу публичной справедливости, и должен поэтому быть плодом такого *изначального согласия всех*. Ибо только в том, что воля решает о себе самой, она гарантирована от несправедливых решений, - только самой себе воля юридически неспособна причинить насилия, несправедливости. А поэтому справедливое конституционное законодательство возможно лишь путем объединения воли всех потенциальных граждан, всех потенциальных подданных публичного закона. Тогда только все законодательствуют о каждом, а каждый реально соучаствует в определении юридической судьбы всех. Конституционный закон может приниматься справедливо лишь *соединенной волей народа*<sup>44</sup>. Ибо не только повседневная свобода внешних проявлений, согласная свобода всякого другого по всеобщему закону, образует ключевое содержание *права*, но и принятие этого критериального всеобщего закона должно совершаться свободно. Гражданская же свобода понимается Кантом только как способность подчиняться лишь тому *закону*, на который дал свое *согласие*, то есть как независимость от внешне-диктаторского принуждения<sup>45</sup>, тогда как естественная свобода может мыслиться как способность подчиняться только своему собственному *произволу*. Только в соединении для законодательства граждане *совершенно отлагают* свою естественную свободу, приобретая взамен гражданскую, или "законную" свободу, государственно-гражданский суверенитет<sup>46</sup>: они свободны в подчинении публичному закону<sup>47</sup>, но именно постольку, поскольку их согласие подчиняться и их подчинение происходит из их собственной законодательствующей воли<sup>48</sup>. Гражданская свобода есть свойство правосубъектов, присутствующее им как членам государственного целого, как субъектам государственного законодательства, как подданным того или иного *порядка конституционной власти*. Пространство, в котором граждане преследуют свои *эмпирические* цели, и учреждают для этой цели социальные союзы разного рода, заключают договоры и т.п., - в котором они выступают как внешние по отношению друг к другу агенты, ибо принимают ре-

---

44 MdS, 432.

45 Ibid.

46 Ibid, 434.

47 Gemeinbruch, 40.

48 MdS, 434.

шения только за *себя* и *своих*, вовсе не претендуя на всеобщий, и тем менее принудительно-всеобщий характер своих решений, - эта сфера социальной свободы сама по себе непосредственно не является предметом первичного законодательства, - коль скоро задача его не перераспределение и не наделение (прав и имуществ), а лишь гарантия (прав и имуществ, сложившихся естественным порядком). Если социальная сфера становится непосредственным предметом государственного законодательства, то есть если властитель, законодатель и судья вмешиваются в решение вопроса о том, что "действительно" полезно или вредно частному лицу в его личной социальной жизни, в его строительстве личного и частно-группового *счастья*, частного блага, возникает, по убеждению Канта (многократно подтвержденному историей), ненормальное отношение между властью и подданными, именно такое отношение, которое подобно отношению родителя к своим несовершеннолетним детям, в котором, значит, одна из сторон, а именно народ или часть народа, сугубо пассивна, и именно в том, что должно быть предметом ее собственного деятельного попечения: в деле добычи своего *частного блага*. Правитель диктует правила добычи частного блага, а это значит: предписывает по крайней мере части народа, каким путем она должна обеспечивать *собственное счастье*. Возможность такого предписания основана на предпосылке о *бессилии* данной части народа самостоятельно определить себе контуры (и технику достижения) своих частнопрагматических целей и их единства в идее счастья. Если относительно маленьких детей (до известного, впрочем, возраста) это может быть и верно, то о взрослых совершеннолетних людях это предположение унижительно: они, напротив, всегда имеют такие идеи о собственном благе *сами*, и только не просят общественной санкции своим представлениям о счастье. Постольку государственно-конституционное законодательство о сфере частной свободы ущемляет личное достоинство и совершеннолетнюю свободу предпринимательства всех тех граждан, к социальному положению и бытованию которых относится. Такое законодательство, и соответственно такое правление, чинит, следовательно, самым своим покушением законодательствовать о частносоциальной жизни *социальное насилие*. Кант называет такое законодательство и правление отеческим, - но вовсе не в одобрительном смысле<sup>49</sup>. Оно стремится чаще всего своими почитательскими претензиями к социальной справедливости, но по

<sup>49</sup> Gemeinbruch, 41-42; MdS, 435.

мысли Канта, сам принцип законодательствовать о частносociальной справедливости есть социальная несправедливость. Подданные отеческого властителя, говорит Кант, должны ожидать от благости властителя уже того одного, чтобы власть захотела дать им социальное законодательство<sup>50</sup>. Отеческое правление именно потому предполагает несовершеннолетие, юридическое (и моральное, в конце концов) недостойнство подданных, что исходит из убеждения, будто бы, если не дать подданным социального законодательства, они так и останутся в неведении о своем социальном благе. По самому же смыслу государственного права как публично-принудительной гарантии жизни, свободы и собственности государственный закон есть принцип, которого невозможно не дать, которого - под страхом всеобщего насилия и социального раздора - не может не быть, даяние которого не может поэтому зависеть от чьего бы то ни было особенного произвола. Правление же, в котором такая зависимость возникает, уже тем самым (при всем блистающем совершенстве формальных институтов собственно государственно-политической правозащиты) есть правление *деспотическое*, а не правовое. Социальный попечитель в тоге главы государства исполняет свою, а не общую волю - его правление не есть правление "республиканское". Кант, - вероятно, одним из первых в Германии, - описал под именем "отеческого" правления грозную (для права и человеческого достоинства) перспективу (а не только ретроспективу) *социальной деспотии от имени народа*<sup>51</sup>.

И однако, именно признание несправедливости принципа "отеческого" (патерналистского социально-попечительного) государственного правления, и связанная с этим идея о нумерическом тождестве суверенного субъекта законодательства (источника властных полномочий всякой иной власти) и совокупности совершеннолетних подданных этого законодательства (народа), то

---

<sup>50</sup> Gemeinbruch, 41.

<sup>51</sup> Из несправедливого по самому принципу своему социально-диктаторского правления есть, однако же, и справедливый исход: этот исход - просвещение в кантовом смысле, воспитание нации к суверенному волеопределению, волеизъявлению и действию, восстановление тем самым всеобщности законодательствующей воли, воспитание народа к свободному служению суверенно избранной (или хотя бы признанной) власти. Это просвещение, как касающееся не характера властных институтов самих по себе, а отношения носителя властных полномочий и народа, вовсе не обязательно означает ликвидацию прежних властных институтов: не исключена совместимость иных институтов и с законодательством *просвещенным*.

есть идея национального суверенитета как исходящего от народа, требует все же признать необходимым некоторое законодательное оформление отношений народа-суверена (народа-законодателя) и народа как совокупности частных лиц и социальных союзов, - отношений народной воли в гражданском к народной же воле в естественном, социальном смысле слова. Только в таком случае *эти самые частные лица* и союзы (как единственные подданные суверена) могут быть признаны находящимися в *гражданском* состоянии. Только в сообществе частных лиц, в котором не только отношения их к целокупной воле суверена, но и отношения их между собой (то есть частногражданские отношения их) урегулированы публично объявленными и публично-принудительными законами, можно говорить о господстве *конкретного права* именем закона. Только такое сообщество может именоваться *государством*<sup>52</sup>. Но это уже будет законодательство не собственно *социальное*, а законодательство юридических границ и рамочных условий *социальной свободы*, законодательство по поводу социальной сферы. Постольку Кант признает право суверена на социальное законодательство лишь *косвенным*, то есть возникающим по делегированию от самого народа<sup>53</sup>: граждане, не способные к самосохранению, только и делегируют право сохранять их предержавшей власти. Отсюда - право суверена обязать имущих *обязательным налогом* в пользу неимущих и бессильных членов общества и создавать иные институциональные гарантии социальной помощи<sup>54</sup>. Но предвидится и ограничение этого права: если создается столь обширная и мощная система государственной социальной защиты и попечения, что бедность, хотя не порок сама по себе, превращается в источник средств к жизни сама по себе а учреждения для бедноты - в питомник лентяев<sup>55</sup>, тогда социальная помощь начинает противоречить неотъемлемой правовой свободе тех, кому она оказывается, и вместо активных граждан воспроизводит блаженно-пассивных несовершеннолетних, которые за социальное вознаграждение позволят злоупотребить собой как угодно предержавшей власти, а главное, которые сами лишены сознания ценности собственности и труда, а потому опасны "публичной собственности" и сами<sup>56</sup>. В

---

52 MdS, 431.

53 Ibid, 446.

54 Ibid.

55 Ibid, 447.

56 Ibid.

качестве единственно справедливого (гарантирующего от инструментализации подданных) основания социальной защиты Канту уже, видимо, предносилась принципиальное для социального права современной Германии положение: "помощь для самопомощи".

3) Итак, всякий основной (и равнозначный ему) законопроект должен, по справедливости, приниматься на основе (так или иначе организованного) "изначального договора", согласия всеобщей и единственно суверенной воли всех подданных, *как граждан*. Принудить к принятию конституционного закона ни одного из подданных у суверена (воля коего включает в себя и гражданское измерение воли этого подданного) нет правомерной возможности. Однако уже для этого изначального законодательства фактического акта воли всех не требуется, и в многочисленном народе требовать на этот счет полного единогласия противоразумно, а потому следует рассматривать изначальный акт законодательства как косвенно санкционированный так или иначе выраженной волей суверена, - следовательно, всегда лишь большинства граждан<sup>57</sup>. Тем менее может, следовательно, требоваться такое фактическое единогласное признание в случае частных законов и распоряжений власти. Но, поскольку это власть уже учрежденная и признанная, она создает своими законами, общими и частными, контекст правового порядка в данном сообществе, а потому эти законы допускают оценку с точки зрения возможного изначального согласия, его идеи в чистом разуме. Справедливое производное законодательство и есть, по Канту, законодательство с точки зрения возможной всеобщезначимости закона: законодательствовать так, как если бы закон происходил из соединенной воли граждан, чтобы он мог мыслиться данным самим народом, - коль скоро сам законодатель легитимен, то есть существование его и законодательствование происходит по явно выраженной воле суверена. В конституированном государственно-правовом пространстве нет необходимости в получении явного (гласного) одобрения народной волей (прямо или через представителей) частного (то есть не имеющего конституционного значения) закона или распоряжения преобладающей власти, коль скоро таким народным волеизъявлением легитимирована самая власть: "...если только возможно, чтобы народ согласился с ним, то является долгом - считать закон справедливым; допустим даже, что народ теперь находился бы в таком положении или настроении...,

57 Gemeinbruch, 48.

что будь он о том спрошен, он вероятно отказал бы в своем согласии<sup>58</sup>. И постольку принимать законы, исходя из этой фикции всеобщего консенсуса, есть дело искусства *власть имеющих*, а не самих *подданных*. Подданные обязаны - и нравственно, и юридически - подчиняться (и признавать) *любым* распоряжениям легитимированной ими (или их предками) *власти*.

Это учение Канта встречало, может быть, наибольшее число оппонентов, пытающихся отстоять право подданного на неповиновение или даже сопротивление легитимной власти. И тема насилия играет в этом пункте популярной критики Канта весьма важную роль.

Для того, чтобы адекватно предметной серьезности разобратся в кантовских взглядах на право сопротивления, нужно с самого же начала поставить два вопроса:

сопротивление кому (или чему) имеется в виду? *Какое именно* сопротивление, по характеру, имеется в виду (выраженное или кулачное, кулачное или словесное, "ненасильственное сопротивление" или "простое" непризнание властей (либо данного ими закона)?

А уже поставив эти два вопроса, мы сможем всерьез ответить и на третий: всякое ли сопротивление всякой ли политической несправедливости отвергается Кантом? В отношении первого из вопросов нужно сразу сказать, что Кантом рассматриваются в непосредственной связи два, на первый взгляд весьма различных объекта сопротивления: одно дело - сопротивление отдельному закону, изданному верховной властью, неповиновение в частном случае при сохранении общей лояльности, - и совсем другое (как кажется) дело - сопротивление и неповиновение *власти* верховного правителя *вообще*, принципиальное антиправительственное настроение и соответствующее поведение ("да он властей не признает!"). Однако, как мы увидим, для кенигсбергского философа эти два вида сопротивления стоят очень близко друг к другу, а часто имеют одинаковое основание, и соответственно - одинаковые последствия. Но сказать на этом основании просто: Кант отрицает оба вида права на сопротивление, было бы слишком общо. Для верного понимания нужно ввести еще одно различие: - сопротивление закону (верховной власти), ущемляющему и *благу*, и *праву* подданных; - сопротивление закону, соблюдающему право, но ущемляющему *благу*; - сопротивление закону, ущемляющему *право* подданных, безотносительно к их *благу*; и вот

---

58 Gemeinbruch, 49.

именно об этих двух последних видах законов и говорит Кант. Именно в отношении их он разворачивает свою аргументацию. Заметим здесь с самого начала, что в третьем виде законов есть один мало кем из кантоведов замечаемый подвид, в котором парадоксальным образом находится место для всего первого вида, - об этом мы поведем речь под конец нашего исследования.

В работе "О поговорке: это может и верно в теории, но не годится для практики" (1793), под влиянием общего лейтмотивного противопоставления принципа блаженства и принципа морали, Кант начинает обсуждение интересующей нас темы именно с закона, который, по суждению народа, неблагоприятен для народного благосостояния и в то же время, - коль скоро принцип права всеобщ и объективен, а как такой доступен всем в качестве основания оценки, - можно сказать: этот закон соответствует всеобщему принципу права, а потому юридически безупречен. Должно ли исполнять такой закон, нет ли права воспротивиться ему? Кант категорически заявляет: такого права нет. "Ибо речь здесь вовсе не идет о блаженстве"<sup>59</sup>. Основанием, побудившим некогда к учреждению наделенного властью "общезития" свободных людей, является вовсе не защита народного благосостояния, а защита *права*, гарантия безопасности жизни, свободного "предпринимательства" и надежного права собственности в широком смысле. Законодательствующая власть поставлена не на стражу народного благосостояния, а на стражу всеобщего (не в смысле, конечно, абстрактного, а в смысле: свойственного всякому в народе и всякой части его, то есть все-таки конкретно-всеобщего) *права*. Поэтому, как мы уже видели, и социальное законодательство правомерно в кантовской теории (что обсуждается именно в этом же месте "Gemeinspruch") лишь как *косвенное*, - не как самоцель, а как средство поддержания гражданского мира, сохранения правового состояния сообщества, а постольку - сохранения общезития, как такового, предотвращения социально мотивированной анархии или войны между частями государства либо его сословиями<sup>60</sup>. Именно это различие права и блага позволяет Канту утверждать, что при смешении этих понятий власть нарушает неотчуждаемое право народа самому определять пути и средства собственного социального благополучия. Прямое и самоцельное социальное законодательство или иные методы прямого полицейского вмешательства в народное благосостояние

<sup>59</sup> Gemeinpruch, 50.

<sup>60</sup> Ibid, 50-51.

характеризуется Кантом как попытка "сделать народ счастливым против его воли", как социальная деспотия<sup>61</sup>. Власть, берущаяся определять за подданного по своим понятиям, в чем состоит его "подлинное", "разумное" и тому подобное благосостояние<sup>62</sup>, есть власть, узурпирующая свободу поиска счастья, принципиальную гражданскую самостоятельность подданных. Постольку на нее кантовский запрет деятельного сопротивления *не* распространяется. Причину того и дополнительный аргумент в пользу того мы будем иметь повод обсудить чуть ниже.

Но вот властью принят закон, неблагоприятный для блага подданных, но юридически (с точки зрения не просто позитивного, действующего в данном государстве, права, но и с точки зрения права естественного, неотчуждаемого независимо от местожительства) вполне безупречный. В силу этого последнего с ним, как с правомерным, связана компетенция принуждать (к исполнению его), а со стороны подданных - запрет на сопротивление ему<sup>63</sup>. Компетенция же принуждать к исполнению закона дает властным инстанциям право подавлять сопротивление, если оно все же возникнет, - и соответственно, можно продолжить мысль Канта, народ не имеет и права на сопротивление этим подавляющим действиям верховной власти. Почему? Потому, как утверждает Кант, что сопротивление закону происходило бы по максиме, разрушительной для правового состояния общегития, - по максиме, всеобщая значимость которой искоренила бы самую возможность гарантированного конкретно-гражданского права<sup>64</sup>. И затем Кант навсегда оставляет тему сопротивления правому асоциальному закону, а поэтому хотелось бы попробовать все же как-то осмыслить его скудную аргументацию на сей счет. Раз речь идет о максимах, то ясно, что мы находимся не в сфере строго права, не в сфере политической теории, а в сфере политической *этики*, в сфере размышлений о том, на основании чего (каких представлений как правил) воля подданного *определяется к действию* (в данном случае - к неповиновению, или сопротивлению в той или иной форме). Правитель и законодатель, повторим еще раз, не имеют *права* выступать в качестве непосредственных социальных попечителей народа, прямых отцов народного благосо-

61 Gemeinbruch, 51.

62 Это - хроническая болезнь многих и многих политических учений Просвещения.

63 Gemeinbruch, 50.

64 Ibid.

стояния, под страхом социальной деспотии, подменяющей принцип права принципом блаженства. Подданный, считающий тем не менее правителя обязанным к прямому социальному попечению, считает его, следовательно, *обязанным быть тираном*. Подданный, у которого сформировалось социально-потребительское отношение к власти, исходит из такого понятия о властителе, которое *противоречит правовым понятиям* (примером такого подданного может служить тот питомец ночлежки для бедных, который в состоянии обеспечить себя, хотя отчасти, и сам, но предпочитает бесплатный суп от государства трудовому хлебу от работодателя, - именно в этом-то смысле опасался Кант, что изобилие социальных служб воспитает социальную лень и паразитизм:

Боюсь, сударь, я одного смертельно;  
Чтоб множество не накопилось их<sup>65</sup>.

Сопротивляется он, однако, закону, который соответствует праву, - потому именно, что он сам безразличен к праву, лишен вовсе (или не воспитал в себе в достаточной мере) *правосознания*. Он рассматривает справедливый закон как несправедливый, - а ведь кантианская теория права именно настраивает на убеждение, что для справедливости законодательства или института достаточно его правомерности и юридической (правозащитной в широком смысле) эффективности, социальная же благотворность необходима лишь как средство для этой первой, как рамочное условие сохранения общежития, а постольку сама по себе вовсе не есть исчерпывающее условие справедливости закона или установления, а нечто вроде "сверхдолжной заслуги". Желание сопротивляться справедливому закону именем социальной справедливости есть, следовательно, желание, противоречащее самой справедливости, ибо совершающее подмену в самом понятии о ней: сопротивляться правомерному (обеспечение которого входит в компетенцию власти) наш потребитель благ собирается именем благосостояния (которое как раз в компетенцию власти непосредственно не входит). Тем самым он легко может воспрепятствовать власти в осуществлении ее законных полномочий, требуя от нее принятия на себя незаконных. Иначе кантов аргумент можно почтить еще так: сопротивление правомерному, но асоциальному закону, как возможное лишь по максиме социальной

<sup>65</sup> Сравни MdS, 447.

деспотии, в пределе стремится к учреждению такой социально-попечительной власти, перед которой все подданные находятся в положении несовершеннолетних подопечных, а потому не могут и "обладать правами вообще". То, что по убеждению Канта попечение о благосостоянии подданных не входит в прямую компетенцию властителя, позволяет осмыслить его аргумент еще иначе: попечение подданных о благе, ненарушение интересов их социального благосостояния *не* могло быть содержанием того изначального договора, который (как факт или как идеальное допущение, неважно) положил начало правовому состоянию в сообществе. Максима же сопротивления социально невыгодному закону именно только и возможна исходя из допущения, что в изначальном договоре такой пункт *содержался*. Постольку она ставит этот правовой изначальный договор на один уровень с (возможными вообще-то и в естественном состоянии) договорами, учреждающими общества потребителей, кооперативы, социальные союзы и т.п., в компетенцию которых благосостояние членов не только может, но часто прямо *должно* входить. Но, главное, такая максима предъявляет неправомерные претензии к партнеру по социальному договору, вменяя ему исполнение требований, о которых в существующем договоре ничего не сказано, а самое-то главное, она исходит из мнимого права разорвать договорные отношения по причине неисполнения несодержащихся в договоре условий. В этом - еще один "срез" несправедливости такой максимы. *Права* же творить *несправедливость* в условиях недостаточного благосостояния, или даже в условиях социальной нужды, - под именем "чрезвычайного права" (на сопротивление), Кант всерьез признать не может<sup>66</sup>. Ибо разрушение правового контекста человеческого общения есть преступление величайшее и неизвинимое никакой социальной нуждой<sup>67</sup>. Мнимое право на сопротивление закону в чрезвычайной социальной нужде еще и потому есть мнимое право, что ему противостоит столь же мнимое оправдание жестких карательных мер против социального мятежа сопротивлением (социально неблагоприятному) закону<sup>68</sup>. Мнимым это оправдание Кант называет не по чисто юридическим, а по нравственным причинам: с чисто административно-юридической точки зрения сопротивление подданных действительно мешает власти реализовать закон в полной мере,

---

66 Gemeinbruch, 52.

67 Ibid, 51.

68 Ibid, 52.

но это не означает дозволенности *любой* жестокости в подавлении социального мятежа, где власть также легко может перейти в пафосе самооправдания грань строгого права и строжайшей морали, как бунтующие подданные размыли своей максимальной грань правового и прагматически-эвдемонистического интереса. Спор о *праве*, однако, может рассудить только тот, на чьей стороне право, а не частный интерес (перейти же обе эти грани можно, по мысли Канта, лишь из частного интереса и *потому* *мнимо*-правомерно): право же на стороне власти. Поэтому подданным остается единственная возможность: повиноваться, - и остается в силе строгий запрет на сопротивление этому закону.

4) До сих пор речь шла о мнимом праве на сопротивление легитимной власти, издающей правомерное, но социально неблагоприятное постановление и осуществляющей его, что приводит, соответственно, к ущербу для естественного блага, но не приводит к ущемлению неотчуждаемых *естественных прав* подданных легитимной власти. Теперь нам предстоит обратиться к выяснению вопроса о праве подданных на сопротивление легитимной власти, в случае если она *нарушает права* подданных, по их собственному суждению, или тем более, по их же собственному суждению, нарушает конституцию или иной конституционный закон, а тем самым, по суждению подданного, отступает от условий артикулированного в конституции изначального государственного договора. О праве на сопротивление власти, по суждению подданного, юридически *нелегитимной*. Скажем сразу: это право, подобно вышерассмотренному, Кантом также *оспаривается*.

Присмотримся к аргументам, которые выдвигает кенигсбергский философ. Первый из этих аргументов таков: "при уже существующем гражданском устройстве народ не имеет правомерного суждения в определении того, как это гражданское устройство должно управляться"<sup>69</sup>; или то же самое в иной формулировке: "поскольку народ уже должен рассматриваться как объединенный под единой всеобщезаконодательной волей, чтобы правомерно судить о верховной государственной власти, - народ не может и не смеет судить иначе, чем того хочет нынешний глава государства"<sup>70</sup>. Кант именно исходит из того, что правовое состояние сообщества (пусть не во внутреннем нравственном, хотя бы во внешнем, формальном, смысле слова) *уже налицо*,

69 Gemeinbruch, 52.

70 MdS, 437.

что уже есть моральное лицо (особа, скорее, группа особ), наделенное компетенцией гарантии конкретного частного права, и располагающее для этого также достаточной силой, - для защиты частного права от частных покушений внутри сообщества и национального интереса и достоинства от внешних покушений в международных делах, - что уже учреждена *властная сила*, компетентная попенать гражданское право и обеспечить "каждому свое" (*suum cuique*), что уже есть выделенный гарант конкретно-всеобщего права, то есть, пользуясь библейским выражением, "царь преобладающий"<sup>71</sup>. Исходит, таким образом, из того, что народ и суверен - это уже не одно и то же, что это уже - различные "моральные лица"<sup>72</sup>, - что уже есть не просто *властный*, но *достаточный* (для целей всеобщего права и ни шагу далее) *властный суверен* ("сильная власть" Б.Чичерина), - так что Кант даже отказывает недостаточно властному для защиты частного права властителю в праве повелевать подданному<sup>73</sup>. Именно властной, или, что то же, *государственной* воле подданный должен, по мысли Канта, повиноваться безусловно, - и именно потому, что как свидетельствует общий пафос рассуждений философа на эту тему, введение любых условий в это обязательство лишает волю суверена статуса государственной. Повиновение *физически преобладающему* (и потому сугубо устрашением или пряниками убеждающему), и постольку доправовому и внеправовому повелителю (появление которого возможно ведь и в условиях полного естественного состояния и одичания и анархии, и в условиях гражданской войны, то есть первичного государственного раскола, - безусловное повиновение лидеру социального союза (семьи, цеха, клана и т.п.) или частнопольтического объединения в государстве (партия, например) кантианскими аргументами обосновать недопустимо, да и объективно невозможно. Речь идет о "царе", "преобладающем" именно не физически, а юридически, и соответственно о повиновении не всякой наобум взятой социальной силе, а только правовой (хотя бы и мнимо неправой) *власти*. Поэтому моральный пафос негодования (по логике приблизительно такой: Кант признает безусловный долг повиновения всякому властителю, а значит, всякому, кто только возымет претензию быть надо мною властителем, только потому, что этого требует идея верховной власти, этак-де идея верховной власти обяжет

71 I Послание Апостола Петра, 2,13.

72 MdS, 439.

73 ZcF, 51.

меня повиноваться всякому диктаториальному произволу) в обсуждении кантовских аргументов по поводу права на сопротивление не может и не должен быть аргументом "против". Речь идет не о всякой вообще власти, а только о власти правовой, или, что для Канта в сущности то же, государственно-правовой. Партбосс или главарь мафии обсуждению не подлежат.

После этого предварительного замечания существенно уточняется смысл вышеприведенного аргумента: Кант оспаривает за подданным право не столько правомерного, сколько именно правомочного суждения, имеющего или могущего иметь юридические последствия. А это уже не простое описательное суждение, а суждение-претензия. Именно только для такого суждения имеет смысл обоснование, которым Кант снабжает свой аргумент: допустим, что подданные имеют право претендующего суждения о порядке управления и о пределах конституционности мер, принимаемых правительством в целях возможно полного исполнения задач широкой правовой защиты. Допустим далее, что они имеют это право в столь широком объеме, что оно включает право выдвигать об этом претендующее суждение, не соответствующее претендующему суждению об этом правительства. Кто может выступить судьей в этом споре о юридических претензиях? - спрашивает философ. Ибо если претензии с обеих сторон в случае их правоты должны иметь юридические последствия, должны, следовательно, иметь юридически-обязательную (и принудительную) силу, то должно быть возможно легитимное судебное разбирательство в этом деле, а для этого должен быть возможен *независимый судья*. Естественно, что ни одна из сторон тяжбы таким независимым судьей быть не может. Допущение же независимого судьи вне сторон также оказывается самопротиворечивым: трудности создаст понимание отношения, существующего между этим независимым якобы судьей и суверенной властью. Принадлежит ли судья к числу подданных той власти, которую должен рассудить с ее собственными подданными, - тогда он будет судить как подданный, и, следовательно, неизбежно пристрастно. Принадлежит ли он к структурам самой власти, - тогда он не сможет отделаться от партийности в пользу власти, и значит, опять-таки будет пристрастен. Если же он не принадлежит к числу подданных и не входит в число властителей, то для того, чтобы иметь полномочия судить властителей, он должен обладать большей властью, чем они сами, и, стало быть, они сами должны быть его подданными, - но тогда предопределена тушиковая ситуация в разбирательстве, ибо тогда властители

не могут выиграть процесс, ибо в пользу их преимущественного права не остается доводов: они сами - не более чем подданные. Так, по крайней мере, нам представляется, можно расшифровать утверждение о "самопротиворечивости" идеи независимого судьи в конституционном споре между властителем и подданным, - или даже целой совокупностью подданных<sup>74</sup>. Предметом же разбирательства в этой гипотетической тяжбе должен быть спор о том, нарушено ли (как полагает народ или "общество") либо не нарушено естественное право общезжития, - и соответственно: нарушен ли властью изначальный договор, являющийся правооснованием самой ее властной компетенции, или не нарушен. Сторонники права на сопротивление именно и аргументировали приблизительно в таком смысле: народ имеет право судить, нарушен ли властью изначальный договор или нет, и в случае, если по суждению народа нарушение удостоверено, народ имеет право на неподчинение, неповиновение власти, вплоть до вооруженного восстания, - хотя, как признавали эти теоретики, это неповиновение, да уже и сам акт разрыва государственного договора, означает возвращение народа в естественное состояние (по крайней мере в том, что касается отношений его с бывшим властителем). Но это их, видимо, не пугало (см. цитату у самого Канта<sup>75</sup>). Фактически сторонники естественного права на сопротивление признают за подданным (или народом как совокупностью подданных) право следующего содержания: компетенцию, в случае нарушения, по собственному мнению подданного, его конституционно закрепленного (и стало быть подлежащего гарантированной государством властной охране) естественного права неким актом государственной власти, признавать, по этому случаю, юридически недействительным и конституционно-учредительный акт в его целом и отказывать (учрежденной этим актом) власти в повиновении (которое до тех пор им с полнотой лояльности соблюдалось), или тем более совершать принуждение в отношении носителей самой власти (от принуждения их к принятию тех или иных решений, вплоть до физического насилия и умертвления относительно их). Короче, речь идет о праве на нелояльность власти, издавшей акт, нарушающий естественное право подданного или целого народа, и о праве, в таком случае, на ответное принуждение в отношении власти, от юридического (по сути дела, псевдоюридического) "ропуска" ее, вплоть до физического унич-

---

<sup>74</sup> Gemeinbruch, 52.

<sup>75</sup> Ibid, 53.

тожения ее носителей, или в более слабой форме - насильственного принуждения их к изданию более отвечающего праву подданных закона либо указа. Ответ Канта состоит, по существу, в одном: такое право означало бы право на учреждение легитимной альтернативной власти. Ибо, коль скоро право на сопротивление властной инстанции по юридическому смыслу своему означает компетенцию ограничивать властные полномочия этой инстанции, то уже право на юридическое претендующее суждение о властных компетенциях означает по сути право на альтернативное законодательство, на альтернативную систему принципов государственного устройства и администрации. Иначе компетенция даже не равна компетенции ограничиваемой им власти. Всякое право возможно только в правовом состоянии целого сообщества, в подчинении всех членов сообщества единой воле верховного законодателя, устанавливающего принципы и порядок правового устройства в этом сообществе<sup>76</sup>. Постольку право на сопротивление верховной государственной власти бессмысленно (= не есть право) без права на неповиновение верховному законодателю, а это последнее требует заполнить нормативный вакуум альтернативными "законами". Вождь политического неповиновения власти предержавшей логически необходимо ставит себя рано или поздно перед потребностью законодательствовать самому (при этом совершенно неважно, совершается ли это неповиновение с поддержкой ружейного огня или только прокламаций). А тем самым он ставит себя вне того государства, которому сопротивляется: коль скоро он не признает действия конституционного закона, а с ним и основания легитимности живущей по нему власти, он принадлежит иному правопорядку в своей максиме, он юридический иностранец в собственной (по крови) стране, и власть этой страны с полным правом, как убежден Кант, будет действовать в случае, если и позитивным законом поставит его (и всех его фактических подданных) вне закона. Он уже вне закона в своем правосознании, и с ним вне закона (и государства, издавшего этот закон) также и все те, кому ему удалось объединить для акций неповиновения. Поэтому суд над ним равноценен суду над внешним врагом, ибо он не более лоялен к государственной власти, чем иностранец<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> MdS, 438.

<sup>77</sup> Ibid.

Два же других момента этой альтернативной компетенции Кант отмечает и открытым текстом: право на сопротивление учрежденной власти означает право повелевать, во-первых, самой этой власти, чтобы побудить ее к тем или иным, соответствующим мнимо-правовому интересу сопротивленцев, действиям, будь то законодательным или силовым<sup>78</sup>, - во-вторых же, соучастникам в акции сопротивления, чтобы побудить их к внесударственной и противогосударственной правозащите ("публично повелевать сопротивлением"<sup>79</sup>; а это означает право на учреждение альтернативного верховного повелителя (альтернативного главы исполнительной власти). И наконец, компетенция ограничения властных полномочий "царя преобладающего" в каком бы то ни было случае влечет за собою с необходимостью компетенцию правомочного судьи и защиты подданных по приговору этого правомочного суда, - а это означает право на учреждение альтернативной судебной власти<sup>80</sup>. Именно компетенции альтернативного правосудия Кант и уделяет наибольшее внимание, анализируя вышерассмотренное право на суждение-претензию. Даже если не задаваться здесь вопросом о правомочиях конституционного третейского судьи, то остается вопрос такого содержания: а что такое в условиях существования альтернативной власти сам первенствующий властитель? Носитель равноправной претензии? Но тогда мы находимся в естественном состоянии. Подданный альтернативной власти? Но тогда в чем, кроме большинства голосов, основание ее правовой компетенции, дающее ей преимущественное право? Если же он по-прежнему верховный властитель, то неясен статус альтернативной власти. Для окончательного опровержения самой юридической возможности первого из этих трех случаев, уже и при поверхностном рассмотрении означающем право на гражданско-государственный раскол и гражданскую войну (особенно же актуально эта тема начинает звучать, если мы учтем, что Кант допускает такое соперничество компетенций не только между властью и подданными, но по существу и между властителем как законодателем и исполнителем (министром), - между "ветвями" власти<sup>81</sup>), - как мнимое право на непризнание единого в данном обществе контекста (и кодекса) права - Кант дополняет свой ло-

---

78 MdS, 441.

79 Ibid, 438.

80 Ibid.

81 Ibid.

гически-юридический аргумент другим, собственно относящимся к государственному праву.

5) Необходимость в этом новом аргументе возникает вследствие того, что на первый аргумент Канта возможен контрдовод морального порядка: власть, о праве на сопротивление которой идет речь, нарушила справедливость, нарушила закон (или тем более конституцию) и потому не имеет морального права быть далее верховной властью, а следовательно, с этической точки зрения властные полномочия сопротивленца суть не альтернативная, а единственная подлинная власть, а он - единственный, кто пользуется властью не вопреки праву и справедливости, а по праву и справедливости. И, следовательно, это даже благоприятно, если теория строгого права должна признать за ним действительные властные компетенции.

На самом же деле, с кантианской точки зрения, подобная аргументация сама нарушает справедливость, неправомерно смешивая правовые и сугубо моральные соображения. Кант именно строго склонен различать между моральным дезавуированием власти и ее юридическим низложением либо ограничением. Именно второе для него существенно, хотя, как понимает всякий, оно не может происходить, совершенно не сопровождаясь первым. Право на неповиновение или тем более на сопротивление власти опасно не тем, что создает альтернативную (якобы морально безупречную) власть в условиях морального саморазоблачения власти предержавшей, а именно и только тем, что через эту альтернативную власть разрушает вообще контекст права и власти, воскрешая естественное состояние тем полнее и нагляднее, что само образование альтернативной власти неизбежно порождается и сопровождается моральным негодованием (а то и осуждением) в адрес власти предержавшей, и вместо правового сообщества перед нами, таким образом, опять предстает сообщество, где сосуществование разумных мотивируется и руководится соображениями морального или физического превосходства, - причем, как правило, порознь. Иными словами, в самом факте существования альтернативной власти ничего *морально* дурного не заключается, но возникающая благодаря этому факту ситуация является юридически несправедливой постольку, поскольку в этой ситуации сама власть (и притом *всякая* власть) утрачивает действенность и значимость правой силы, а вследствие этого ничего, кроме *силы и морали*, на страже конкретно-частного *права* не остается.

Подтверждению этого и служит второй аргумент Канта. Он гласит: в правовом сообществе всякое *право* должно быть защищено строгим и непротиворечивым *законом*, как принципом руководства воли, пользующейся неким *правом*, и воли, защищающей пользование им. Всякое право, следовательно, и право на сопротивление, в гражданском состоянии должно быть обосновано *на законе*. Стало быть, право на сопротивление власти (и сопряженное с этим ограничение или уничтожение ее властных полномочий) в случае нарушения этой властью закона и тем более конституционного закона, прямо обязано подлежать юридической кодификации, как служащее (якобы) защите конституции и законности. А такого дозволяющего закона о праве на сопротивление верховной власти именем закона (или тем более конституции), который бы не содержал в себе противоречия и, следовательно, мог быть правооснованием властной компетенции сопротивления, *не может быть*. Следовательно, защита законности средствами массового неповиновения законодательствующей власти сама по себе *незаконна* и в правовом состоянии сообщества поэтому недопустима. К этому присоединяется также и то соображение, что конституционно-государственный акт, который бы содержал в себе такое чрезвычайное определение, не был бы свободен от принципиальных противоречий и поэтому не учреждал бы того, учреждению чего по самому смыслу своему должен был служить: правового состояния сообщества.

Почему именно не может быть такого дозволяющего закона? Во-первых, он порождал бы противоречия в акте передачи властных полномочий от народа-суверена верховному правителю: одновременно утверждалась бы и передача таких полномочий (в органах власти выражается воля суверена об учреждении конституционного строя и о наделении самого строя (и его институтов) принуждающим правом), и возможность действия подданных согласно идее непередачи полномочий (в качестве непосредственно властного суверена), - то есть это было бы законодательство, конституционно закрепляющее две верховных власти: одну непосредственно-суверенную волю народа и непосредственно властную волю суверена как равноправные властные инстанции. Вся остальная конституция исходила бы из совершившегося акта передачи властных полномочий, - и только один этот закон допускал бы возможность того, что акт этот вовсе еще не совершился. Вся конституция исходила бы из допущения, что законной властью является (личный или коллегиальный) верховный правитель, - и только этот один закон настаивал бы на том, что един-

ственной законной властью является непосредственная воля народа: "народ претендовал бы тем самым на правомерную власть над главой государства"<sup>82</sup>, - или, что то же "верховное законодательство содержало бы в себе определение не быть верховным и делать народ как подданного в одном и том же суждении сувереном над тем, кому он поддан; что противоречит само по себе"<sup>83</sup>. Верховный властный институт учреждается, и в то же время учредительный акт одним из подпунктов предусматривает меры на случай, если этот институт не окажется верховной властью. Конституция учреждается, но сохраняется оговорка о том, что делать в случае, если она утратит силу. Но это противоречит духу и смыслу конституционного акта, смысл которого именно в том, что это не предварительный проект, а постоянная, если не вечная, основа права каждого из его подданных (субъектов). Ибо конституция и вообще государственное законодательство, в кантовской перспективе тем и отличается от правил игры в покер и даже от партийного устава, что цель регулируемого ею объединения и ценности объединяемых ею существ нуждаются в защите всегда, пока вообще свободные существа хотят безопасно сосуществовать с себе подобными. Кант исходит из интуитивно ясного допущения, что конституция (= правовое гражданское состояние) учреждается *навсегда*, хотя институциональное оформление и тем более персональный состав правителей, не только может, но в сообществе смертных и себялюбивых существ непременно *будет изменяться*. Право есть ценность равнозначимая для злых и добрых, а потому правовой контекст общежития независим от морального качества учредителей ("отцов-основателей") и будущих наследников или реформаторов властных структур. Постольку невозможно и противоречиво существование конституционного закона, дозволяющего (основанного на дозволении) сомневаться в справедливости власти, учрежденной конституцией данного государства.

Итак, конституция, *единым актом* исповедующая верховенство справедливого и подданство несправедливого правителя, по мысли Канта, вовсе не есть конституция. Но на этот логико-юридический довод сохраняется в силе моральный контрдовод: почему вообще мы должны признавать властью власть законопреступную и несправедливую, - почему бы не исходить из того, что в этом чрезвычайном случае властные полномочия автоматически переходят *всецело* к народу-суверену? Признание власти

---

82 ZeF, 51.

83 MdS, 439.

предержавшей, отвечает на это кантианец, обязательно по самопротиворечивости непризнания ее. А именно, допустим даже, что мы именно так и поступаем, как призывает поступить этот моралист (и неконституционный демократ): власть оспорена и низложена, вся полнота властной компетенции принадлежит суверенной воле совокупного подданного. Неудобство однако же, в том, что тем самым уже эта, народная, воля стоит перед проблемой нового учреждения правового строя (мнение, что проблема может отмереть в меру отмирания бывших властителей, достаточно опровергнуто самой историей), - перед проблемой учреждения государства, - перед проблемой, следовательно, справедливого, настоящего и окончательного конституционного законодательства, которое бы имело целью сделать невозможным впредь какие-либо нарушения законного порядка, - имело целью, следовательно, упрочение правового строя и окончательное торжество юридической справедливости (безопасности обладания, жизни и свободы для всех). Спрашивается: может ли эта новая, справедливая и правая конституция признать законное право на сопротивление установленным ею институтам верховной власти? Если да, то она вышеотмеченным образом сама подвергает сомнению собственные компетенции, ибо это было бы сопротивление справедливому правителю (допущение несправедливых также и после переворота, хотя бы как возможных означает ни много ни мало - недостижение существенной цели "движения сопротивления", приведшего к власти нового правителя, - ибо оно именно хотело (допустим!) безусловного господства справедливости). Если же "справедливый мятежник", законодательствуя сам, права на сопротивление себе не признает, то он и вовсе юридически денонсирует собственный мятеж и обнаружит полное отсутствие под ним юридического оправдания. Глава государства, признающий за подданными право на сопротивление или хотя бы неповиновение себе, противоречит себе, совершенно независимо от происхождения его властных компетенций. А потому Кант не признает не только *права* на сопротивление законному правителю, то есть права на мятеж, но и права на сопротивление удачно совершившемуся мятежу, то есть права на контрреволюцию<sup>84</sup>. Мятежник же, по мысли Канта, может признавать право на сопротивление власти предержавшей только за собой, а это значит, только про себя, тайно, или по крайней мере *приватно*, не публично. Он не может признавать его за всеми, или по крайней мере может при-

---

84 ZeF, 52.

знавать его за всеми лишь до поры, именно до той поры, пока сам от имени этих всех не получит возможности законодательствовать: в законодательстве своем, не разрушая собственной цели (справедливости), он не может уже признать права на сопротивление. Максима сопротивления именем закона не может быть публичной и победить. В этом мнении Канта заключен еще вот какой смысл: публичная максима сопротивления предержавшей власти легализует непрерывное и всеобщее сопротивление, а тем самым именно и разрушает единый контекст права, и общение подданного с властью возвращается к двум родным языкам "естественного человека" - языку хитрой силы и языку бессильной морали. Судопроизводство на этих языках вестись не может. Отсюда еще один довод Канта: допустим, что подданные оказали суверену всеобщее сопротивление, претендуя тем самым на правомерную власть; кто может оценить и рассудить их спор о претензиях власти предержавшей на властвование, а народа - на верховное властвование и низложение неадекватно действующей власти? Ответ Канта очень осторожен: во всяком случае не народ, ибо тогда его приговор был бы очевидно пристрастным, как приговор "судьи по собственной тяжбе"<sup>85</sup>. Договорим: властитель, напротив, не был бы судьей себя самого, - тем менее он был бы в затруднении такого рода в случае, если сам получил ту или иную легитимацию от народа (путем государственно-учредительного договора или тем более выборов), - и потому обыкновенный законно учрежденный суд (не какой-то особенный специальный суд, ибо такой, как мы видели, невозможен в кантовом правовом государстве) мог бы рассудить спорящих в пользу власти. Правящая власть поставлена на службу гарантии права и свободы всеобщей и, потому в частных интересах не может быть дозволено низложение ее, иск же, основанный на безусловной правоте только одной из сторон (именно народа) и на полном бесправии другой (именно "преступной власти"), есть юридически ничтожный иск и в полной мере удовлетворению не подлежит. Народное право не становится всеобщим только силой большинства голов. Публичность же максимы сопротивления именно и означает доступность и внятность ее всем в государстве, и предположение, что в один далеко не прекрасный момент все они признают ее правомерность, - поставит всех их в описанные нами выше тушки суда конституционного (беспомощным конструированием которого ослабил свою раннюю политическую теорию Фихте), и

---

85 Mds, 439.

ничего, кроме хаоса всеобщего бесправия, а то и всеобщего осуждения, из этой ситуации не возникнет. Публичность максимы "праведного гнева" парализует обеспечение справедливости в настоящем строе, - публичность ее в стране победившего мятежа парализует дальнейший прогресс правовой справедливости<sup>86</sup>.

б) У Канта мы находим еще два очень существенных соображения относительно мнимого права на сопротивление власти, предположительно нарушившей конституцию. Одно из них - собственно философского, а другое - скорее политически-тактического свойства, - хотя в кантовской философии государства и права два эти уровня один без другого немислимы.

Философский аргумент состоит в том, что сопротивление властному распоряжению уничтожает "всякое гражданское устройство", исключает "состояние, в котором единственно люди могут обладать правами вообще"<sup>87</sup>, - что оно разрушает устой гражданского состояния "и создает состояние совершенного бесправия, где всякое право прекращает в крайней мере иметь силу"<sup>88</sup>. Если произвольное сопротивление будет принято поданным в качестве основания определения воли, то тем самым мотивом его, на место права, окажется частный интерес (и та сила, которая может служить ему) самого подданного, под псевдонимом его личного "права". В законодательстве же частных интересов хорошее государственное устройство может возникнуть лишь по воле слепого случая<sup>89</sup>. Государственная же воля отлича-

<sup>86</sup> На примере этой темы мы можем видеть чрезвычайное своеобразие кантовской политической доктрины: это учение *либеральное*, по тому, как оно понимает смысл правового состояния (гарантия всеобщности конкретной внешней свободы), конституционное, вследствие признания безусловной ценности конституционно-правового строя. Кантианец - заведомый конституционный либерал, и именно как конституционалист, он противник революций. Но именно как конституционалист и либерал, кантианец считает себя также свободным от обязательств перед радикальной *демократией*. Безусловная правда демократического интереса не поддается осмыслению в кантианских терминах. Кант - не "демократ", и бессмысленно пытаться представить его теоретиком демократической общественности. Эта особенность (либерально не демократ) позволяет, однако, как нам представляется, кантовской аргументации против права на сопротивление сохранить значимость и в *демократической республике*, где легитимность преобладающей власти лишь усиливается благодаря процедуре выборов, и где однако конституционный договор явно отличен от этой процедуры и рассматривается как постоянно, если не вечно, значимый.

<sup>87</sup> Gemeinbruch, 51.

<sup>88</sup> Ibid, 54.

<sup>89</sup> MdS, 498.

ется от той, которая предъявляет иск мнимопреступной власти, именно тем, что не отделяет себя от нее и тем менее себя ей противопоставляет. Правая воля действует, следовательно, в общенациональном интересе, в интересе *целого*, отстаивает возможность права в целом (которое, вопреки Платону, конечно же, невозможно при сложении сплошных частных *бесправий*). Всякая же ущемленная правонарушением воля законно вправе отстаивать лишь свое *частное право* и интерес. Должно быть возможно допускать, говорит Кант, что власть *не хочет* причинить подданному несправедливости<sup>90</sup>. Должно быть возможно допускать, что интерес частного права не *забыт* в деле всеобщегражданского законодательства. Должно быть возможно для подданного *априори* *вменять власти* максимум правомочности в отношениях с ним, подданным, - должно быть возможно для того, *чтобы* подданный мог считать власть предержавшую законной властью, то есть властью именем закона, рассматривать ее как преобладающее (имеющее достаточно права и силы для подавления преступной и тем более мятежной воли) проявление *идеи* государственности вообще. А это, в свою очередь, должно быть возможно, чтобы подданный *практически признал* власть и повиновался ей. "Правомерное" же сопротивление власти есть частнопредметное сопротивление, и, как таковое, переводит спорящих о праве (подданного и правителя) из контекста единого пространства законодательного (=национально-государственного) интереса в план частных конкурирующих прав, в защите которых каждый опирается лишь на собственную силу (и разумение), а потому в этом броуновском движении правосубъектов право каждого в высшей степени случайно, ибо не признано (впредь до суда или кулачного боя) никем из соседей, а потому новое учреждение правового контекста, мягко говоря, не гарантировано. В условиях же преобладающей власти некоторое единство законодателя и правителя налицо, и если только власти вменяма максима права, единый правовой контекст служит как бы большей посылкой в том силлогизме, который гарантирует право также каждому. Потенциально-правая власть, иными словами (для целей правового прогресса к гармонии мира сообщества внешне свободных) надежнее анархии, в пределе порождаемой максимой непризнания властей. Говоря совсем просто, это вот что: худой мир лучше доброй ссоры.

---

<sup>90</sup> Gemeinbruch, 56.

Вообще в этом убеждении, в этом категорическом требовании "иметь возможность допускать", что власть не желает творить частноправового произвола и несправедливости, что, следовательно, у власти стоит не уголовник и коррупционер, а государственный муж, который "не зря мечом препоясан", в этом императиве повиноваться власти как *таковой*, во избежание броуновского произвола частных претензий и властей, - во всем этом более, чем в прочих аргументах Капта, можно подозревать даже не охранительные, а просто бюргерские и мещанские нотки того, что по-немецки именуется *Obrigkeitsfrommigkeit*. Полагаю, однако, что если *такое* "благочестие к власти" есть мещанство, то гражданский мир не только в монархиях старого образца, то и в ультрасовременных демократиях напрямую зависит от многочисленности мещан в числе граждан. Кантианская аргументация против права на сопротивление сугубо юридического характера внятна только специалистам, - аргумент же собственно философский (усиленный вариант которого, как мы увидим, нужно признать и единственным собственно кантианским доводом в числе приводимых философом) говорит душе и уму не одних философов и правоведов, но и всякого *частного лица*; всякого человека, по жизни стоящего в стороне от правоправления, законотворчества и политики, но в то же время заинтересованного в том, чтобы по крайней мере два последних осуществлялись без заминки, чтобы договоры соблюдались, право собственности неущемленно реализовывалось, личная безопасность гарантировалась, - и ответственность нарушителей всех этих благ наступала (хотя иногда) с неотвратимостью, - всякого человека, жизненно заинтересованного в свободе и в законности одновременно, причем не теоретической законности, а в значимости позитивного закона. Эта "идеология" *приватного человека* для него самого - вовсе не "идеология", а нечто само собой разумеющееся. Ученый теоретик права может назвать это "свободной лояльностью" и отметить, что такая идеология одинаково совместима с правовым пространством, где действуют наследственные монархи и где частным лицом является хотя бы временно всякий, не входящий в царствующий дом, - и с правовым контекстом, где действуют профессиональные политики, где частным лицом является хотя временно всякий, не избранный во властные структуры, но наделивший другого законодательным голосом от своего имени. Богослов может дать развернутый комментарий к апостольским

Посланиям на этот счет<sup>91</sup>. А частный человек говорит просто: законодательство и политика, полиция и администрация - не мое дело, не моя профессия, но я в них *заинтересован для успеха моего дела*. Если б не полицейский, я боялся бы за свою жизнь; если бы не законы, я боялся бы за свою фирму и имущество; да будут поэтому закон и законодатель; а каковы эти законы, про то дающим их лучше знать, ибо это - их профессия!

Но мы отвлеклись. Упомянутый наиболее отвлеченно-философский из аргументов Канта в опровержение "права на сопротивление" можно сформулировать так: право вообще, правовой порядок в его конкретном и на все детали простирающемся совершенстве есть нечто, о чем существует "лишь" идея, чему ни один реально данный в историческом опыте правопорядок не соответствует и *не может* соответствовать. Причины этой невозможности, скорее всего, относятся к числу (неискоренимых естественным образом) ограниченностей, слабостей и пороков человеческой природы, равно проявляющихся и во властителях, и в подданных властей, - заключаются в той антропологически обусловленной неблагонамеренности (чтобы не сказать "комплексе повелительности"), о которой мы говорили уже выше. Между совершенным правопорядком и историческим государственным строем существует примерно такое же отношение, как между вещью самой по себе и ее явлением<sup>92</sup>. Но это означает также, что любой правопорядок, в котором отмечаются известные признаки, априори присущие *идее* правопорядка (как она существует, например, в уме всякого человека, еще не учредившего таковой среди своих собратьев), должен признаваться за правопорядок вообще, хотя, конечно, эмпирически воплощенный. И, следовательно, существует обязанность повиноваться ему, не противиться ему, как если бы то был совершенный правопорядок, - или вернее, долг повиноваться ему безусловен по крайней мере в том (впрочем частном) смысле слова, что повиновение ему не обусловлено обязательным *всецелым соответствием* его идее правопорядка, уже по той только причине, что идея правопорядка есть *всегда лишь идея* и, во всяком случае *среди людей*, абсолютно адекватного воплощения не найдет никогда. Кантовский аргумент предупреждает, следовательно, от правозащитного максимализма, обязуя довольствоваться минимумом, могущим некогда *созрasti*, вместо того чтобы отрекаться от этого

91 К Римлянам, 13, 1-7; I Петра, 2, 13-17.

92 MdS, 497.

минимума ради *абсолютного идеала*. Правопорядок есть *метафизически укорененная ценность* независимо от форм его проявления, - человек, способный патетически проповедовать уважение к нему в идее, должен быть способен уважать и его предметно-наглядное воплощение. А потому государственному устройству есть долг повиноваться, "хотя оно может быть отягощено великими недостатками и грубыми пороками и нуждаться в постепенном введении важных улучшений"<sup>93</sup>, - "ибо та, которая уже налицо (власть - А.С.)..., уже владеет законодательством"<sup>94</sup>. Государственный строй *явлен, наличен*; он порочен, но он антропологически порочен, он, следовательно, впрямь до преобразования всех и вся *будет* порочен, но в нем существует по крайней мере *возможность* реализации конкретной справедливости, потому что есть законодательный кодекс "рамочных условий" ее, и есть властно наделенная полномочиями *сила на службе ее*, - вне же этого контекста нет ни мотива, ни принципа, ни сильного гаранта для осуществления права, как могущего претендовать на общее признание, но господствуют авторитет силы (вместо власти авторитета) и *моральная проповедь именем разума*. Там сила является чисто инструментальной, является всегда средством и только средством, а мораль целью (в теории), но зато только целью, а потому и законопочитание, и свободная добродетель всем *вменяются*, но ни для кого не *интересны*. Кантианское же отношение к праву можно выразить, напротив, в форме, стилизованной под знаменитый категорический императив: "Относись к правовой субъектности как в своем лице, так и в лице всякого другого всегда также и как к цели (=ценности), никогда как только к средству" (осуществления своих прагматических интересов). Ибо только при этом условии ты можешь ожидать от него гарантий своей правосубъектности, а стало быть, и своего конкретного права. Уважение к праву и соответственно правовое вменение существовавшего *обоюдно*. Поэтому повинуйтесь царю, якобы преобладающему, - не из страха, и не из выгоды, но из *уважения* к власти и администрируемому ею праву.

7) И вот тут-то и встречаем мы самое неожиданное: сформулировав (устаами апостола) категорический императив лояльности властям из *уважения* к власти и праву, Кант гаверит буквально следующее: повинуйтесь власти, преобладающей вами, "во

<sup>93</sup> MdS, 498.

<sup>94</sup> Ibid.

всем, что не противоречит внутренней моральности" (in allem, was nicht dem inneren Moralischen widerstreitet)<sup>95</sup>! То есть легитимист Кант формулирует императив свой так: повинуйтесь власти из уважения к ней, *кроме случаев*, когда власть *не уважает вас!* Какие это могут быть случаи? Это, прежде всего, "отеческое" правление, социальная деспотия, обращающаяся с совершеннолетними (бывшими) гражданами, как с несовершеннолетними, то есть со свободными и самобытными, как с несвободными инструментами своей прихоти. Это отдельные законы и законопроекты, учреждающие свободу социального самоопределения граждан и союзов граждан без настоятельной потребности (вне, например, состояния войны, где действует иное право, чем в мирное время), - таково было бы, скажем, излишне жесткое законодательство о "планировании семьи". Это, однако, и случаи, когда власть недостаточно сильна, чтобы защитить гражданское право от покушений, и когда, следовательно, гражданское право вообще защитить *некому*, - мы видели уже, что в таком случае Кант прямо отказывает власти в компетенции повелевать. Философ, впрочем, убежден, что всякое такого рода морально вменяемое злоупотребление властью, как равно и морально вменяемое бездействие власти, имеет истоком не что иное, как отсутствие обратной связи между властью и подданным, как то или иное ущемление свободы мнений, свободы слова и печати, свободы научного исследования. Подданный должен иметь возможность предполагать, что властитель *не хочет* нарушить право гражданина или тем более конституционный закон. Но это не то же самое, что сказать: властитель *не может* нарушить права граждан: это означало бы, что властитель *не может не знать* конкретных условий тех или иных административных органов, что вообще нет ничего ему неизвестного, что основание его законоположений всегда исчерпывающе полно, - и что он не может на основе даже хотя бы полной информации принять *ошибочное решение*. А это означало бы уже предполагать за ним сверхчеловеческое совершенство. И, однако, только на таком допущении может основываться попытка отказать подданному в праве извещать власть имущего об особенных обстоятельствах его жизни и о более общезначимых обстоятельствах жизни социальных союзов, семей, городов, областей и т.п., - ибо она, такая попытка, оставляет законодателя наедине с самим собою и с абстрактными гражданами, как они существуют на бумаге законов, указов и распоряжений, тогда как повелитель-

<sup>95</sup> MdS, 497.

кую силу его воля имеет лишь как исходящая от реальных граждан (или именем таковых), - и вот, у него и остается только имя граждан, - так что немудрено, если он в такой ситуации издаст нечто, являющееся законом тоже лишь по имени. Но, кроме этой социально-законодательной нерациональности, нарушение свободы печати, слова и научно-социального исследования, безусловно, относится также и к тому "что противоречит внутренней моральности", ибо право слова, свобода самовыражения, конечно же, относится к числу самых общих определений естественного права человека, и в особенности права общественности в целом, почему Кант торжественно именует свободу слова "единственным палладиумом прав народа"<sup>96</sup>, настаивая на том, что само умонастроение свободной лояльности (*liberale Denkungsart*) воспитывает граждан таким образом, что они приучаются сдерживать свободу слова и печати рамками права и нравственного достоинства обсуждаемых сограждан и *уважения к власти*, то есть, следовательно, что свободная пресса в сильном государстве есть система самоцензурирующаяся, саморегулирующаяся и постольку для авторитета власти не опасная, и что, следовательно, цензура нужна лишь в меру неэффективности самоцензуры и как *воспитатель к ответственной самооценке* писателя и публициста. *Liberaler Denkungsart* есть, значит, не либертарианское, а именно конституционно-либеральное, свободно-лояльное умонастроение, так как безбрежная свобода кого-либо воспитать и в каких бы то ни было рамках удержать *бессильна*. Идеал же Канта есть именно *свобода в подданстве*. Применительно к свободе слова это есть для него прежде всего свобода *констатации*, свобода информации, свобода теоретизирования. Подданный имеет право изъяслять теоретически нацеленное суждение о положении дел, источках и тенденциях положения дел, информировать и констатировать в своем качестве публициста либо ученого-теоретика те или иные обстоятельства жизни общества (это Кант называет "публично умствовать" об общественной жизни), включая политическую жизнь и даже *законодательство*, включая, стало быть, и самые *власти*<sup>97</sup>. Но только *теоретическое* суждение, а не суждение-претензию, вправе он высказывать в этом качестве: требования к властям совершить те или иные действия не могут считаться правомерными и в прессе (что для Канта вовсе не означало наивного убеждения, будто подданные на одном этом осно-

<sup>96</sup> Gemeinbruch, 57.

<sup>97</sup> MdS, 498.

вании всегда *будут* воздерживаться от таких требований); еще же вероятнее предположение, что поскольку, как мы видели, сопротивление и неповиновение власти есть для Канта фактическое альтернативное законодательство, то в его понятии свобода прессы исключает не петиционные призывы к властям, а мятежные призывы к согражданам: от призывов к "свержению конституционного строя" вплоть до манифестов гражданского неповиновения. Подданный имеет неотчуждаемые права, и если он считает известное распоряжение власти нарушающим его (или его земляков) естественное право, он имеет естественное же право известить об этом своем мнении (беспристрастно и лояльно) власти и сограждан, - может высказать предположения о возможных путях устранения несправедливости, - но самое устранение должен предоставить на усмотрение *власти* (ибо никогда *вполне не исключено*, что ошибается он), - и не вправе самочинно отказывать власти в повиновении на основании личного своего *мнения* о ней (которое ведь, по 1 он не единственный подданный, никогда не свободно от элемента *мнения*), и тем менее агитировать в этом духе сограждан, - не вправе судить о власти "в практических целях"<sup>98</sup>. Неотчуждаемые права *подданного* неоспоримы сами по себе, но они не являются основанием правомерного принуждения в адрес *власти*. Несправедливый закон кантианец склоняет исполнить, а затем известить законодателя через прессу, науку или статистический обзор о его несправедливости, ожидая от законодателя пересмотра закона и восстановления справедливости, но никоим образом не заступая его места<sup>99</sup>. Ибо те вторичные права личности и общежития, которые могут быть нарушены без утраты общежитием правового контекста (будь то по неведению или злоумышленнику), суть права хоть и юридические, но ограниченные, не простирающиеся до права на сопротивление как ответное принуждение. Ограниченные не чем иным, как состоявшимся актом правового конституирования государственной воли. Права подданных неоспоримы, но не суть принудительные права<sup>100</sup>. Другое дело - права, проистекающие из общечеловеческой сущности подданного и не отменяемые и не ограничимые никаким актом законодательной власти, ни даже конституцией, - права, сопряженные с моральной субъектностью (свободой и самобытностью) подданного как человека и потому

98 MdS, 437.

99 Ibid, 498.

100 Ibid, 438; Gemeinfrucht, 55.

---

как бы прирожденные и пожизненные. Права, следовательно, нарушение коих "противоречит внутренней моральности", а потому, по выраженному под конец жизни убеждению Канта, освобождает подданных от безусловной в остальном обязанности повиновения царю преобладающему. Нарушение прав человечности, как радикальное (формальное) правонарушение, дает (должно давать) в кантианской перспективе право на сопротивление власти, - и это не противоречивая старческая оговорка, а логическое развитие общей методологии кантианской философии права, нацеленной на выявление *условий возможности* правомерного (и правомирного) сосуществования свободных и разумных (по врожденным задаткам, во всяком случае) существ, а потому нравственное признание возможности (сферы свободы) таковых существ является в такой перспективе неотъемлемым условием самой постановки вопроса о праве. Если нет нравственно-вменимых существ как другой стороны в правовом споре, ни суд, ни право невозможны: они существенно требуют обоюдности практического признания тяжущихся сторон. И постольку также и кантовская этика может повторить за Просвещением основное убеждение его: *где нарушена человечность, там невозможна справедливость.*

---

В.В.Бычков

## Неформализуемый гносис Оригена

*... и слышал неизреченные слова,  
которых человеку нельзя  
пересказать.*

2 Кор 12,4.

В древности не один апостол Павел слышал "невыговариваемые слова", получал невербализуемое ведение, "знал" то, что превышает человеческое "знание"...

Ориген был убежден, что библейские пророки и евангелисты владели знаниями о вещах более высоких и возвышенных, чем те, о которых они поведали в своих книгах, ибо получили эти знания, таинственно просветившись по милости Божией. Они точно знали и о чем и как им следует писать, чтобы нечто из своих знаний передать всем, "имеющим уши слышать", и что необходимо сокрыть за завесой молчания (Contr. Cels. VI 6)...

И когда семь громов проговорили голосами своими,  
Я хотел было писать; но услышал голос с неба, говорящий мне:  
Скрой, что говорили семь громов, и не пиши сего,

- сказано в "Откровении св. Иоанна Богослова" (10,4). В *Откровении* - о *со-кровении*, о *со-кровенном*. Между этими двумя полюсами - *от-кровения* и *со-кровения* - и пульсировало мыслительное поле ранних христиан.

Особого напряжения оно достигло у третьего (после Филона и Климента)<sup>1</sup> крупного александрийца Оригена (ок. 185 - после 252 гг.), стремившегося постичь Истину, интегрируя идеи платонизма и озарения профетизма на основе евангельского учения. Ему, хорошо сознававшему сокровенный характер знания, принадлежит честь первой попытки создания целостной системы

---

<sup>1</sup> Им посвящены мои специальные очерки: Эстетика Филона Александрийского // ВДИ. 1975. N 3. С. 58-79; Эстетические взгляды Климента Александрийского // ВДИ. 1977. N 3. С. 69-91.

христианской философии. И хотя впоследствии многие идеи Оригена не были приняты официальной церковью, а оригенизм был осужден как ересь, сегодня никто не сомневается в культурно-исторической значимости этой попытки и плодотворности многих идей и принципов Оригена. Даже крайности его учения, отвергнутые церковью, имеют важное пропедевтическое значение.

Ориген - один из крупнейших мыслителей своего времени, и он не обижен ни старыми, ни новейшими исследователями<sup>2</sup>, поэтому здесь нет смысла входить в тонкости его богословско-философских идей. В данном случае они будут интересовать нас только в аспекте их значимости для реконструкции эстетического сознания ранних христиан и, в частности, самого Оригена. Мне уже не раз приходилось показывать, что эстетическое сознание христиан, наиболее полно выраженное в святоотеческой письменности, теснейшим образом связано с их способами и формами познания, с их учением о знании и познании; то есть что эстетика отцов церкви может быть правильно понята только в контексте христианского миропонимания, и, в частности, патристической гносеологии, а для ранних александрийцев - *гносисологии* - учении о гносисе<sup>3</sup>. У Оригена это учение находилось, пожалуй, в фокусе всех его богословско-философских изысканий и поэтому имеет смысл остановиться на его некоторых аспектах.

Ориген, как и его близкие и дальние предшественники (греческие ученые и христианские учителя), хорошо знает, что есть две мудрости - божественная и человеческая и есть два знания - вещей божественных и вещей человеческих; и что второе более-менее доступно человеческому разуму, а первое - для человека дело труднодостижимое, хотя и не невозможное. Земной гносис, или "вещное учение", в котором достигли определенных успехов греческие языческие философы, составляет лишь малую часть общего гносиса (Ps. 36, Ном. 5,1). Главное же - "небесный гносис" - знание духовных сфер, сущностей и самого Бога; он же по Божией милости был более доступен ветхозаветным пророкам, ученикам Христа, евангелистам и составлял предмет особой заботы раннехристианских отцов церкви. К уяснению путей вла-

<sup>2</sup> См. хотя бы библиографию: *Crouze' H. Bibliographie critique d'Origene // Instrumenta patristica. т. VIII, VIIIa. Steenbrugge, Den Haag, 1971; 1982.*

<sup>3</sup> Для ранних александрийских отцов Климента и Оригена *гносис* еще не был негативным понятием, связанным более поздними отцами с учением многочисленных "гностиков" - ложным гносисом.

дения им стремился и третий руководитель христианской школы в Александрии Ориген.

Однако здесь перед его взыскующим умом возникло много проблем и Ориген хорошо сознавал их. Уже его предшественники Филон и Климент знали, что Бог в его сущности непознаваем человеческим разумом, т.е. высшее божественное знание сокрыто от нашего ума, и Ориген принимал это положение как должное. Для него, как и для Климента, разум отнюдь не является последней (или высшей) инстанцией в деле познания; тем не менее и он в глазах автора "О началах" не совсем бесполезен на путях божественного гносиса. Ориген убежден, что Бог одарил нас стремлением к постижению "истины о Боге и познанию причины вещей" отнюдь не для того, чтобы оно осталось неудовлетворенным. В противном случае пришлось бы считать, что "Творец-Бог напрасно вложил в наш ум любовь к истине" (De princ. II 11,4). Сие вряд ли возможно, и на основе своего собственного духовного опыта и свидетельств своих мудрых предшественников Ориген заключает, что благочестивые люди (пневматики, гностики) и при жизни получают кое-что из "безмерных сокровищ божественного гносиса" и тем самым развивают в своих душах любовь и стремление к исследованию истины, которая в полном объеме будет открыта им в будущем веке (Ibid.).

Доступные нашему познанию частицы божественного гносиса - фактически предварительный набросок, эскиз истины, начертанный рукой самого Иисуса Христа "на скрижалях нашего сердца". Здесь Ориген, как и другие отцы церкви в трудных для словесного объяснения ситуациях, прибегает к художественной аналогии, т.е. подключает эстетическое сознание к пояснению собственно гносеологической проблемы. Как живописец сначала набрасывает легкими линиями общий рисунок картины, чтобы затем было легче писать ее красками, так и Господь дает некоторым людям уже в этой жизни некое "предначертание истины и знания", которому в будущей жизни должна быть придана "красота законченной картины" (*pulchritudinem perfectae imaginis*) (Ib.).

Далеко не все удастаиваются чести получить "предначертание истины", но только предрасположенные к духовной жизни - пневматики, или гностики, или люди "внутренние". Им божественный гносис (доступный в этой жизни) дается в "ясных" выражениях (то есть им доступен внутренний смысл учения). Для большей же части людей - соматиков ("называемых

тирянами") гносис вообще закрыт, а среднему слою субъектов познания - "внешним" (или психикам) учение дано в "неясных притчах" (De princ. III 1,17). Кроме того многие "божественные тайны", сокрытые от земных мудрецов, открыты младенцам, пребывающим благодаря этому в состоянии "высшей степени блаженства"(III 1,12).

В отличие от Климента Ориген избегает точных определений гносиса, не полагаясь, видимо, на адекватность словесного выражения. У него гносис это некий сложный многоаспектный феномен, близкий к глубинному созерцанию - пребыванию в созерцании. Как отмечает В.Фелькер, и терминологически у Оригена *γνῶσις* и *θεωρία* употребляются как синонимы<sup>4</sup>. В отличие от "человеческих знаний", добытых мудрыми людьми с помощью разума, гносис - дар Божий в награду за нашу любовь к истине и стремление к познанию; это результат откровения самого Бога или Св. Духа (In Ierem. Hom. 10,1). Ориген нередко пытается описать его в виде особого духовного света, "просвещения", опираясь на свидетельства как библейских ("наших" в терминологии Оригена) мудрецов, так и греческих. Он с одобрением вспоминает, что Платон в письме к Диону (Ep. 7) писал о невыговариваемости и невыразимости словами высшего блага. Только в результате длительных умственных трудов и упражнений оно вдруг возникает в душе в виде некоего света (Contr. Cels. VI 3). Об этом еще до Платона, как считает Ориген, ссылаясь на "Книгу Псалмов", говорили и авторы Св. Писания (VI 5).

"Просвещение" духовным светом способствует возникновению и возрастанию гносиса в человеке, приближает его к Логосу и продолжается в нем и после смерти - в раю, приводя к *полному гносису*, понимаемому Оригеном как *единение* (*ένωσις*) с Богом (Johan. Com. XIX 4). Это - конечная цель гносиса; его венца - в бесконечном *блаженстве* будущего века, в прямом, без посредства Логоса, *созерцании* Бога, в полном *слиянии* с Ним при сохранении принципиального различия сущностей. Многообразны, трудны и длительны пути к этой цели.

Вряд ли можно безоговорочно говорить (что правомерно, скажем, относительно Климента) о поступенчатом возрастании гносиса у Оригена. Тем не менее очевидна общая тенденция этого возрастания - от рационального знания к иррациональ-

<sup>4</sup> Völker W. Das Vollkommenheitsideal des Origenes. Eine Untersuchung zur Geschichte der Frömmigkeit und zu den Anfängen christlicher Mystik. Tübingen, 1931. S. 84.

ному, мистическому, сверхразумному. При этом Ориген еще столь высоко ценит первый рациональный уровень знания, что в своем компендиуме христианского учения ("О началах") отводит ему видное место в "полном гносисе", которым пневматик будет обладать в будущей жизни.

Весь комплекс знаний дает только Христос-Логос. При этом благочестивые (или пневматики) будут обладать на первом этапе как бы "двоичным знанием". Одно они получают в земной жизни, исследуя многообразие мира и доискивая его причин. После смерти им будет дано и "истинное познание" этого разнообразия. В первый период после смерти их души будут еще пребывать на земле в месте, которое Св. Писание называет раем. Здесь они пройдут первый этап обучения, получая в основном рациональные "истинные" знания обо всем, что они видели и знали при жизни (De princ. II 11,6).

Они получат полные знания о человеке, душе, уме; о духе, действующем в каждом из них, и о благодати Св. Духа, даваемой им; об Израиле, его истории и значении, многие религиозные истины; о творении и Творце, о всех животных и растениях; об ангелах и о суде божественного промысла, который ожидает всех людей и животных (II 11,5). Чистые сердцем и непорочные умом, однако, очень скоро двинутся дальше и через обители "различных мест" достигнут Царства небесного. Эти "обители" греки называли "сферами", а Писание - "небесами". В каждом из этих небес, которые прошел и Иисус при вознесении, святые узнают, что там делается и почему. Затем Бог откроет святым все о небесных телах, обо всем творении, причины всех вещей. И только после этого им будет дано знание о небесных чинах и духовных сущностях, которые они смогут созерцать и познавать "лицом к лицу". Ум, достигший этой ступени совершенства, питается "созерцанием и познанием вещей и уразумлением их причин" и только на самой вершине гносиса этой пищей станет "созерцание и познание Бога" (II 11,7).

В трактате "О началах" не говорится прямо о характере и форме этого "созерцания и познания", однако из многочисленных гомилетических сочинений Оригена, особенно из его толкований псалмов, становится ясно, что речь идет, конечно, не о рациональном (формализуемом, вербализуемом) знании, а о его более высоких формах. При этом выясняется, что эти формы доступны пневматику (или гностику) не только после смерти, но и в земной жизни на путях мистического гносиса с помощью божественного "просвещения".

Оригена не без основания считают предтечей монашеского, то есть индивидуального, гносиса. Он много внимания уделил вопросам аскезы, мученичества<sup>5</sup>, мистики, как путям к истинному гносису. Проповедовал идеи отречения человека от всего земного, что должно было способствовать еще при жизни выходу его "за" пределы человеческого (*ὑπὲρ ἀνθρώπων* - Иоан. Соп. XIII 7), превращению в ангела; много внимания уделил мистическому опыту - "духовному браку" (*πνευματικὸς γάμος*) души с Логосом, "подражанию" Иисусу с целью "обретения утраченного подобия" (*ὁμοίότης*) Богу, мистической любви к Богу, ведущей к непосредственному созерцанию Бога и к полному слиянию с ним, т.е. обожению<sup>6</sup>. Затрагивались Оригеном и вопросы мистического видения и экстаза<sup>7</sup>. Главная линия оригеновского гносиса, как ее хорошо проследил В.Фелькер, развивается не в рациональной, а в мистической сфере. "От укорененной в чувстве Логос-мистики, которая хорошо выражается символикой брачных отношений, идет путь к Бого-мистике, к экстатическому *visio beatifica* и отказу от всех личных связей, что оценивается не как утрата, но как ценное приобретение. Только при полной концентрации на Божественном, только при причастности к его бытию душа может стать его сосудом. Бог - все во всем - это последнее значение, какое гносис имеет у Оригена и этот гносис приравнивается им к блаженству"<sup>8</sup>.

Итак, и Платон, и пророки, и первые ученики Христа, и раннехристианские мыслители, то есть все предшественники Оригена и он сам были едины в том, что "высшее благо" невыговариваемо и невыразимо словами, а "истинный" гносис реализуется на внерациональных, вневербальных путях, которым сам Ориген уделил немало внимания. С другой стороны, вся эта вневербальная, мистическая сокровенная *гносисо-логия* и самим Оригеном и всеми его предшественниками излагается в словесной форме. Отсюда - повышенный интерес древних философов и богословов к слову и глубокое благоговение перед тайной слова, имени.

У Оригена антиномизм в отношении слова, имени, как носителя и выразителя смысла достигает особой остроты. С одной стороны, как мы уже отчасти видели, он достаточно скептически

<sup>5</sup> См. его специальный трактат "Увещание к мученичеству".

<sup>6</sup> Подробнее см., например: *Völker W. Op.cit. S. 98-144.*

<sup>7</sup> *Ibid. S. 138-144.*

<sup>8</sup> *Ibid. S. 144.*

относится к его возможностям на путях высшего гносиса. Завершая изложение начал христианского миропонимания и догматики, он в духе греческого философствования предупреждает читателя: "Итак, всякий, кому дорога истина, пусть поменьше заботится об именах и словах, так как у каждого отдельного народа существует различное употребление слова, и пусть больше обращает внимание на то, что обозначается, нежели на то, какими словами обозначается". Внимательно изучая тексты Писания, Ориген приходит к выводу, "что есть такие вещи, значение которых вовсе нельзя выразить надлежащим образом никакими словами человеческого языка, - такие вещи, которые уясняются больше чистым разумом, чем какими-нибудь свойствами слов. <...> о том, что говорится (в Писании), следует судить не по слабости слова, но по божественности Св. Духа, вдохновением которого они написаны" (De princ. IV 3,15)<sup>9</sup>.

С другой стороны ему не чужда и ветхозаветная традиция понимания слов, имени как *носителя сущности именуемого*. Во многих местах своих сочинений он возвращается к мысли, что имена не случайно и не произвольно даны предметам и людям, но они как-то связаны с сущностью или какими-то характерными чертами именуемого (см.: Exhort. 46; De orat. 24,2; Contr. Cels. I 24 и др.). Особенности духа, души и тела человека отражены в его имени, поэтому в Писании зафиксированы случаи, когда с изменением некоторых черт менялось и имя человека: Аврам на Авраам, Симон на Петр, Савл на Павел и др. (De orat. 24,2). Соответственно имена ангелов (Михаил, Гавриил, Рафаил и др.) выражают те служения, которые они призваны выполнять по воле Божией (Contr. Cels. I 25).

Более того, имена, слова, само их звучание наделены каким-то образом силой именуемого. На этом основано воздействие некоторых заклинательных формул и персидских и египетских имен на тех или иных духов. Подобная сила заключена и в имени "нашего Иисуса"; она служила орудием изгнания многих демонов из душ и тел, одержимых ими. При этом действенная "внутренняя сила" слов, как было замечено знатоками искусства заклинаний, заключена "в свойствах и особенностях звуков". Соответственно заклинательные формулы и магическая сила имен действительны только на отечественных языках в оригинальном

<sup>9</sup> Русский перевод трактата "О началах" цит. по изданию: Творения Оригена, учителя александрийского, в русском переводе. Вып. I. О началах. Казань, 1899.

звучании и не сохраняются при переводе на другие языки (Там же).

Все сказанное в полной мере относится и к именам Бога. Полемизируя с Цельсом, который полагал, что безразлично, каким именем обозначить высшую сущность, - то ли Зевсом, то ли Адонаем, то ли Саваофом, то ли как-то иначе, - Ориген утверждал, что имена Бога не произвольны, но связаны с его сущностью (V 45). Фактически в них заключено целое "таинственное богословие", возводящее дух в Творцу Вселенной. Изреченные же в определенном порядке, они обладают "особой силой" (I 24). Поэтому-то христиане не называют своего Бога Зевсом и подобными именами. "Мы не верим, - пишет он, - что Зевс и Саваоф имеют одну и ту же сущность" (IV 46). Если к этому напомнить еще, что христианство отождествляло Логос-Слово с одной из ипостасей Бога и *Логосо-логия* занимала видное место в учении первых александрийских отцов, то станет понятным особое внимание Оригена к именам, словам, словесным конструкциям; вообще - к словесной материи - особенно священных текстов, текстов Св. Писания.

Древность всегда с повышенным интересом, почтением, а нередко и со священным трепетом относилась к слову, прозревая в нем какие-то магические и сакральные силы, глубинные энергетические токи и связи с сущностными основаниями бытия. И христианство не было в этом плане исключением, усвоив и признав за свои многие "вербальные" интуиции древнего мира. Отказываясь от каких-то из них, как не соответствующих их религиозной доктрине, христиане активно развивали другие, осознав Слово в качестве Начала и Источника тварного бытия.

Итак, Ориген, опираясь на предшествующие религиозно-философские традиции, на тексты Св. Писания и свой собственный духовный опыт, оказывается перед ситуацией многоаспектного, полифункционального бытия слова в культуре. Слово стоит *до и в начале* творения, ибо это одна из ипостасей Бога; притом - *творческая ипостась*. Ориген, как и многие ранние отцы церкви, отождествляет ее с Софией - Премудростью Божией<sup>10</sup>, утверждая, что мир был сотворен Словом-Премудростью. Слово (имя) каким-то образом связано с сущностью вещи и нередко бывает наделено силой, или энергией обозначаемого; в нем открываются какие-то аспекты сущности. С другой стороны, далеко не все, особенно в духовной и божественной сферах, можно выразить

<sup>10</sup> См.: Contr. Cels. VI 69; De princ. I 2,2; I 8,3 и др.

словами. Словесный текст является достаточно слабым отражением истинного знания. И, тем не менее, он активно используется не только людьми, но и более высокими духовными сущностями для передачи знания, гносиса. При этом акцент делается на своеобразной амбивалентности (и даже антиномичности) словесного текста - одновременно в одном тексте - *от-крывать* и *со-крывать* знание в зависимости от субъекта восприятия<sup>11</sup>.

Все это побуждает Оригена, как и его александрийских предшественников Филона и Климента, при его скепсисе относительно возможностей слова, с особым пристрастием изучать тексты Св. Писания, доискиваясь в них до со-кровенных смыслов; пытаясь усмотреть в слове то, чего в нем вроде бы и невозможно усмотреть. На этом пути он вынужден от слова как самоценной смысловой единицы перейти к *словесным конструкциям* - *словесным образам, символам, аллегориям* и т.п., то есть к проблемам герменевтики словесного текста. Здесь он видит себя наследником и продолжателем дела самой Софии-Премудрости Божией, которая в его понимании называется Словом Божиим потому, что открывает в словах всем прочим разумным существам тайны, сокрытые в ее глубинах; "она называется словом потому, что является как бы толкователем тайн духа" (De princ. I 2,3).

И хотя эти тайны Божественной Премудрости составляют предмет высшего гносиса, реализующегося на невербальных уровнях, сама Премудрость воплотила определенные знания и в словесных текстах, побуждая многие поколения экзегетов отыскивать их в формах, в принципе мало для них приспособленных. Речь уже в общем случае идет не об отдельных словах, хотя и о них тоже, а о словесных структурах - образах, символах, притчах, иносказаниях, аллегориях и т.п. Человеческий ум, вдохновляемый высшими силами, изобрел немало способов и форм образно-иносказательной речи для передачи знания и всеми ими, согласно Оригену, в изобилии пользовались авторы Св. Писания.

По его мнению, в человеческой душе есть особые силы и чувства (правда, они не у всех людей развиты) для формирования и восприятия образов. Создаются они с помощью некой "руководительной" силы души, которую Ориген называет *πνεύματικόν*, воспринимаются "особого рода божественным чувством"

---

<sup>11</sup> Последнему аспекту много внимания уделял предшественник Оригена Климент, сознательно организуя соответствующим образом свои тексты, в частности, используя композицию "стромат" ("лоскутного одеяла") для изложения христианской доктрины.

(*θείας τινὸς γενικῆς αἰσθησεως*)<sup>12</sup>. Присуще это чувство блаженным и святым, и оно как бы совершенствует, обостряет, преобразует все обычные органы чувств человека: зрение, слух, вкус, обоняние и осязание. С его помощью человек видит, слышит и т.д. не чувственные вещи, но духовные (Contr. Cels I 48). Обладающие этим чувством и в словесных образах способны увидеть глубинные небуквальные уровни.

Понятно, что образное выражение рассчитано не на простаков, и Ориген неоднократно подчеркивает это, стремясь доказать высоко образованным критикам христианства, что под внешне простой формой христианского учения сокрыты особые знания; многообразные же формы их выражения в загадках, "таинственных речениях", параболических и трудно понимаемых фразах" (*διὰ παραβολῶν καὶ προβλημάτων*) помимо сокрытия истины: от непосвященных служат для "упражнения ума слушателей", воспитания из них мудрецов (III 45). Только последним, да и то с божественной помощью могут открыться истинные смыслы ино-сказательных, прикровенных выражений, ибо, хотя по убеждению Оригена "все символическое и образное приземленное и не менее ценно, чем истинное и духовное", все же оно выше собственно земных ценностей (De orat. 14,1).

Поэтому в опыте восприятия и понимания образов существования имеет подготовку (уровень знаний, духовный опыт и т.п.) субъекта восприятия. В этом плане для эстетики и искусствознания особенно интересны замечания Оригена об изменчивости внешнего облика Христа в зависимости от уровня духовной зрелости смотрящих на него. В рамках своего глобального и свободного метода (о котором речь впереди) аллегорической экзегезы, он считал, что именно на это указывает и сам Иисус в словах: "Я есмь и путь и истина и жизнь" (Ин 14,6), "Я есмь хлеб" (Ин 6,35), "Я есмь дгерь" (Ин 10,9) и т.п. Каждому он является и видится в том облике, какой доступен его восприятию. Только Петру, Иоанну и Иакову он показал себя на Фаворе в божественном блеске. Остальные же ученики, оставленные им под горой, были не в состоянии созерцать "Его величие". В земной жизни он менял свой облик и не все видевшие его могли затем узнавать его. Поэтому и потребовался поцелуй Иуды, чтобы пришедшие за Иисусом не ошиблись. По воскресении он являлся только тем, кто по своему духовному

<sup>12</sup> Здесь Ориген ссылается на греческий текст "Книги притчей Соломоновых": "ты чувство божественное обретишь" (*αἰσθησιν θεῖαν εὐρησεις*) - 2,5.

уровню уже был в состоянии его увидеть. Гонителям же своим он не показал себя ни разу, боясь ослепить их неподготовленные для этого глаза своим сиянием (Contr. Cels. II 64).

Но, если Иисус (Божественный Логос), по Оригену, являл людям только тот свой облик, который был доступен их восприятию, то со словесными образами дело обстоит несколько иначе. В одном и том же образе (и облике) духовный взор читателя может усмотреть разные сокрытые в нем смыслы, разные семантические уровни. В первую очередь это касается текстов Св.Писания, над которыми Ориген размышлял всю свою жизнь. И не только Ориген, конечно.

Время поздней античности, на которое пришлось годы жизни и деяний Оригена, - это вообще время и культура глобальной герменевтики, экзегетики, гомилетики, - время изучения, осмысления, толкования ранее написанных текстов, утвердившихся в культуре в качестве авторитетных, сакральных, священных. Ориген, ранние христианские апологеты, иудейские экзегеты, гностики размышляли над библейскими текстами; современник Оригена основатель неоплатонизма Плотин фактически комментировал Платона. Комментаторски-герменевтический дух времени как нельзя лучше способствовал расцвету изощренной аллегорезы и самого Оригена.

"Неизреченные слова", в которых Истина открывалась пророкам и евангелистам, они облекли в словесные символы, и Св.Писание, по убеждению Оригена, есть полная и всеобъемлющая символическая философия бытия, требующая своего прочтения. Те, кто с вниманием читают Писание, узрят в каждом описываемом историческом событии символы (*συμβολον*) более глубоких истин (Contr. Cels. II 69). Однако иудеи, да и многие христиане видят в библейских текстах только буквальный смысл и на его основе делают неверные выводы. Так иудеи не признали в Христе мессию, т.к. не усмотрели за внешним содержанием библейских текстов предсказанных пророками событий, которые должны были сопровождать его явление (De princ. IV 2,1). Ориген не устает порицать и тех христиан, кто привык только буквально понимать Писание, "угождая больше своему удовольствию и похоти и будучи учениками одной только буквы". Они полагают, что "обетования" будущего века "будут состоять в телесном наслаждении и роскоши; и поэтому-то они ... желают по воскресении иметь такие тела, которые никогда не были бы лишены способности есть, пить и делать все, что свойственно плоти и крови". Они мечтают, что Иерусалим будет восстановлен из драгоценных

материалов, что им будут прислуживать иноплеменники, к ним потекут сокровища со всего мира и т.д. В подтверждение этого они приводят многие места из Ветхого и Нового Заветов, "не зная, что их нужно понимать образно". Эти христиане, считает Ориген, веруя во Христа, мыслят еще и понимают Писание по-иудейски (II 11,2). Те же, кто понимает Писание "по разуму апостолов", т.е. видит в нем истины, сокрытые под сенью буквального повествования, те надеются, что святые в будущем веке будут есть не земную пищу, а "хлеб жизни, питающий душу лицезрением истины и премудрости", просвещающий ум. "Напитанный этой пищей премудрости ум достигнет чистоты и совершенства, с какими человек был создан изначально, и будет восстанавливать в себе образ и подобие Божие". Богатством же, которое нищие необразованные верующие получают в небесном Иерусалиме за свою добродетельную жизнь, будет высшее знание (II 11,3).

Удивительны этот дух и пафос чисто эллинского философского сознания, присущие многим раннехристианским мыслителям, и александрийцам Клименту и Оригену, прежде всего. Их уже давно утратили сами греческие языческие философы поздней античности. Стоицизм, скептицизм, неоплатонизм давно отошли от несколько наивного упования эллинской классики на познавательные возможности человека. Ранние христиане, и особенно александрийцы, усмотрели выход из тупиков античного агностицизма в сферах благодатного откровения истины, сакрального опыта и на путях герменевтики Св. Писания - постижения его образно-символического языка, способного выразить невыразимые, неформализуемые на уровне обычного языка знания и истины.

Вчитываясь в тексты Писания<sup>13</sup>, Ориген обнаруживает в них по меньшей мере три смысловых уровня, соответствующих трем уровням человеческого восприятия - телесному, душевному и духовному (De princ. IV 2,4). Не каждый текст Писания содержит все три смысла. Есть тексты, в которых вообще отсутствует буквальный (то есть телесный - *τὸ σωματικόν*) смысл. О том, что в каком-либо тексте может не быть инносказательного смысла, Ориген молчит. За этот безбрежный пансимволизм он будет впоследствии неоднократно осуждаться многими отцами церкви, хотя и найдет достойных последователей в лице великих каппадокийцев, и прежде всего - Григория Нисского. В своих семан-

<sup>13</sup> Подробнее о библейской экзегетике Оригена см.: Gogler K. Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf, 1963.

тико-герменевтических исследованиях Ориген активно опирается на апостола Павла, утвердившего в христианстве традицию иносказательного понимания многих изречений Иисуса. Начало этой традиции, как известно из Евангелия, было положено самим Христом, часто говорившим притчами и нередко здесь же разъяснявшим их смысл.

Все это дало основание Оригену утверждать, что три смысла в тексты Писания были вложены Св. Духом по промыслу Божию. (IV 2,7) или самим словом Божиим (IV 2,9). При этом часто в них специально нарушена последовательность изложения и изящность речи (*υλαφουρν*), чтобы читатель не очень отвлекался внешним повествованием ("телесным" смыслом) и его красотой, но искал бы внутренний смысл. В противном случае, считает Ориген, мы едва ли подумали бы о каком-либо ином смысле, кроме поверхностного (*πρῶχειρον* - дословно, находящегося под рукой). "Поэтому Слово Божие позаботилось внести в Закон и Историю некоторые как бы соблазны, камни преткновения и несообразности (*αδύνατα*)" (IV 2,9). Споткнувшись о них, человеческий ум начинает доискиваться причины, то есть всматриваться в текст, искать в них иные смыслы<sup>14</sup>. Фактически ради них, то есть ради духовного содержания, Писание и дано людям. При этом Слово, считает Ориген, придерживалось определенного принципа. Там, где историческое событие могло соответствовать "таинственным предметам", оно было использовано в чистом виде для "сокрытия глубочайшего смысла от толпы", там же, где исторические деяния не подходили (Ориген, естественно, не дает критерия такого соответствия) для выражения духовных смыслов, там "Писание вплело в историю то, чего не было на самом деле, - частью невозможное вовсе, частью же возможное, но не бывшее в действительности". В одних местах эти вставки невелики, в других же достаточно пространны (там же).

Подобным же образом Дух Божий обошелся и с Евангелиями и апостольскими посланиями. В этих книгах также содержится много такого, чего не было на самом деле и что не во всем согласуется с разумом, если их понимать буквально (IV 2,9; 1).

Ориген приводит примеры подобных несуразных и бессмысленных в буквальном понимании мест из Писания. Вряд ли

<sup>14</sup> Эти идеи впоследствии лягут в основу концепции "неподобных подобий" Псевдо-Дионисия Ареопагита (см., например: Бычков В.В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1991. С. 89-92).

разумный человек, читая о днях Творения, считает александрийский мыслитель, поверит, что первые три дня были без солнца, без луны и звезд; что Бог насаждал рай в Эдеме наподобие человека-земледельца; что древо жизни и древо познания - это настоящие деревья с плодами, которые можно физически съесть или что Бог вечером разгуливал по раю, как обычный человек по саду, а Адам прятался под деревом, все это "образно" (*τροπικῶς*) указывает на некие тайны, смысл которых далек от буквального содержания самих рассказов (IV 3,1).

Много неразумного и невозможного с точки зрения буквального понимания содержится и в заповедях Моисея, и в евангельских текстах. Например, запрет есть коршунов, которых никто и при величайшем голоде никогда не употребляет в пищу. Или несуществующее в природе животное трагелаф, которое Моисей повелевает приносить в жертву и т.п. А как понимать евангельское утверждение об ударе по правой щеке, когда нормальный человек (не левша) всегда бьет по левой щеке? И почему именно правый глаз служит соблазну? Все эти примеры, завершает свои рассуждения Ориген, я привел для того, чтобы доказать, "что божественная сила, давшая нам Св. Писание, имела целью, чтобы мы не принимали слова Писания только буквально, так как по букве они иногда не сообразны с истиной, даже бессмысленны и невозможны" (IV 3,4).

Конечно, в Писании много и истинных исторических сообщений; также и многие заповеди следует понимать буквально. Только "духовных", т.е. символических, мест в Писании меньше, чем буквальных. Однако сокровенное знание аллегорически содержится и там, где буквальный смысл невозможен, и там, где он вполне реален. Писание всё имеет "духовный смысл" (*το πνευματικόν*), но не все - буквальный (*τὸ σωματικόν*) (IV 3,5). Отсюда и особый герменевтический пафос Оригена.

Сам отрывочный, непоследовательный способ изложения библейской истории уже указывает, по Оригену, на необходимость иносказательного толкования многих событий и текстов, их описывающих. Ибо они рассчитаны на два класса читателей - простых верующих (для них буквальный смысл) и "тех немногих", которые пожелали бы проникнуть в сокровенный смысл этих событий. И усмотрение аллегорического смысла - не изобретение современных иудеев или христиан, убежден александрийский мыслитель, но к образному выражению мыслей сознательно прибегли сами авторы Св.Писания, чтобы иносказательно выразить глубокий внутренний смысл учения (Contr. Cels. IV 49).

На это двойное прочтение ориентирована и внешне простая форма изложения в Св. Писании - чтобы и необразованный читатель получил свою долю буквального знания, и пневматик постиг глубинный "духовный смысл" (*τὰ λεγόμενα πνευματικά*). При этом оба смысла часто заключаются в одном и том же тексте (IV 71).

Буквальный текст Писания доступен всем верующим, а вот иносказательный открывается только по благодати Божией (IV 50), которая, полагал Ориген, дается не только христианам. В полемике с Цельсом, считавшим многое в Писании баснями, недостойными внимания, Ориген убежден, что Цельс не читал серьезных аллегорических объяснений Писания. А таковыми он считает и толкования пифагорейца Нумения, и сочинения эллинизированных иудеев Филона и Аристовула. Книги последних, писал он, настолько удачно передают мысли священных писателей, "что даже греческие философы могли бы увлечься чтением их. И в этих книгах мы находим не только изысканный и отделанный слог, но также и мысли, и учение, и надлежащее пользование теми местами Писания, которые Цельс считает баснями" (IV 51). Понятно, что в этот же ряд (а, может быть, и выше) Ориген ставит и свои толкования библейских текстов.

Наш апологет аллегорезы различает ряд способов, в которых пророки выражали свои знания, но называет только три из них: "собственно-словесный" (*αὐτολεξεῖ*), *энигматический* (*δι' αἰνιγμάτων* - через загадки) и *аллегорический* (*δι' ἀλληγορίας*), добавляя, что есть и другие (*ἄλλω τρόπῳ τινές*) (I 50). К сожалению, точных разъяснений и для названных способов Ориген не дает. Да это и объяснимо, ибо для понимания (уразумения) смыслов всех этих "тропов" необходимо некое "мистическое созерцание" (*μυστικῆ θεωρία* - II 6), результаты которого плохо поддаются словесной фиксации. Можно только предположить с большей или меньшей долей вероятности, что "собственно-словесный" соответствует телесному смыслу, согласно трехуровневому делению в "О началах" (IV 2,4), *энигматический* - душевному, а *аллегорический* - духовному. Это соотнесение было бы убедительным, если бы Ориген не упоминал о неких "других образах". С какой из трех составляющих человека (телом, душой или духом) могут быть соотнесены они, неясно.

Итак, пафос неостигаемой возвышенности Бога, удивительной высоты и духовности христианского учения привел Оригена (а в его лице и бсрущее от него начало направление в патристике - так называемое *александрийское*) к осознанному утвер-

ждению *символико-аллегорического* (т.е. небуквального) уровня словесного текста (прежде всего священного) в качестве наиболее высокого и, соответственно, предпочтительного. Этот же пафос и развитое воображение способствовали появлению в его гомилетике очень свободных и даже произвольных в богословском плане, но *художественно* часто оригинальных и убедительных толкований Св.Писания, что объективно свидетельствует об активном включении Оригеном в свою философско-богословскую методологию форм и способов художественно-эстетического опыта, или *эстетического сознания*, для которого образно-символическое, нелогичное и даже абсурдное с позиции формальной логики мышление является определяющим.

Фактически с ним мы сталкиваемся на каждом шагу оригеновых толкований и шире - в самом его способе мышления. Обращаясь, например, к платоновской гносеологии, он напоминает о четырех ступенях (или элементах) познания любой вещи: *имя* (*ὄνομα*), *речь* (*λόγος*), *образ* (*εἶδωλον*) и *знание* (*ἐπιστήμη*) (см.: Plat. Ep. VII, 342AB) и толкует их применительно к христианству следующим образом. Имени соответствует (*ἀνάλογον*) Иоанн Предтеча, речи (или слову) - Иисус; слово *εἶδωλον* христиане не употребляют в позитивном смысле<sup>15</sup>, но этой ступени, по Оригену, соответствует "отпечаток ран" (*τῶν τραυμάτων τυπον*), которые производит в душе внедряющееся в неё слово, то есть сам Христос, проникающий в нас через слово. И четвертой, высшей ступени познания (знанию, по Платону) соответствует у христиан Премудрость-Христос (*σοφία ὁ Χριστός*), обитающая в совершенных (Contr. Cels. VI 9). Речь здесь идет о "божественной мудрости"<sup>16</sup>, которая, по Оригену, во-первых, - дар Божий, во-вторых, - наука познания и в третьих - вера, несущая спасение почитающим Бога (VI 13).

С точки зрения традиционно-философской, пожалуй, только последний, четвертый этап "соответствия" может быть хотя бы как-то понят и оправдан; в трех других "аналогии" весьма произвольные и никакая традиционная философия их не примет, а богословие еще и сочтет еретическими. Однако, с позиции художественно-эстетической, или образно-символической, подобные соотнесения (*ἀνάλογον*) вполне уместны и их ассоциативно-се-

<sup>15</sup> В их лексиконе так обозначаются статуи языческих богов - идолы, к которым у ранних христиан было резко отрицательное отношение.

<sup>16</sup> Ориген вслед за Платоном (Ep. VI, 322 DE) и Псалмопевцем различает две мудрости - божественную и человеческую.

мантические линии достаточно очевидны. Своим *ἀνάλογον* Ориген, может быть, сам того не подозревая, открывает богословско-философскому мышлению, испытывающему трудности на путях формальной логики, русло художественно-эстетического опыта, не претендующего на однозначность, строгую логику, формальную доказуемость. И он в своей экзегетике смело устремляется по волнам этой бурной реки.

Трудно сказать, как сам Ориген отнесся бы к подобной интерпретации его метода, но в его время еще никто и не знал о таком специфическом духовном опыте, как художественно-эстетический, хотя он, естественно, имел широкое распространение на практике. В частности, постоянное внимание Оригена к Платону, который активно опирался на этот опыт в своей философии, использование им многих платоновских образов и символов в экзегетике<sup>17</sup>, позволяют заключить, что Ориген интуитивно тяготел к сфере эстетического сознания в большей мере, чем к чистому и строгому философствованию (аристотелевского типа). Сам он в соответствии с духом времени осмысливал этот свой опыт несколько в ином плане. Вопреки Цельсу, который считал иудейские и христианские священные тексты безыскусными и не имеющими никакого иного смысла, кроме буквального (IV 87), Ориген верил в эзотеризм библейских книг. Он неоднократно утверждал, что они написаны по вдохновению Св. Духа и содержат скрытый смысл, правильно понять который можно только, руководствуясь откровением Св. Духа, то есть следуя путем, указанным Христом (V 60). Себя самого он видел в ряду таких пневматиков, что и вдохновляло его на герменевтические опыты со Св.Писанием.

До Оригена ни один христианский мыслитель не толковал в таком объеме и столь подробно тексты Св.Писания. Он затронул почти все книги Ветхого и Нового Заветов<sup>18</sup>; и толковал и разъяснял каждый текст, каждый образ, каждое действие персонажей, каждое слово увлеченно и вдохновенно. Радость постижения смысла, обретения истины переполняет все экзегетические работы Оригена; он безусловно верит в то, что получает из глубин своего духа истинные знания и испытывает от этого утешение и неопи-

<sup>17</sup> Анализ оригеновских образов и символов и описанию их платоновских прототипов посвящена диссертация *Lettnner M. Zur Bilderprache des Origenes (Platonismen bei Origenes)*. Ausburg, 1962.

<sup>18</sup> Ср.: *Bohringer. Origenes und sein Lehrer Klemens, oder die alexandrinische und innerkirchliche Gnosis des Christentums*. Stuttgart, 1874. S. 373.

суемое наслаждение. "Ведь, кто удостоился участия в Святом Духе, тот, познавши неизреченные тайны, без сомнения получает утешение и сердечную радость (*laetitia cordis*)" (De princ. II 7,4).

Всмотримся в некоторые характерные для Оригена аллегорезы<sup>19</sup>. Так, под "хлебом насущным" из "Отче наш" (Лук 11,3) он склонен на основе Ин 6,51; 54-57 и др. понимать самого Христа (De orat. 27, 3-4). Восхождение Иисуса на небо предлагает рассматривать не буквально, а духовно (23,2) и "аллегорически" (*ἀλληγορικώτερον*) видеть в Христе "трон" Отца, а в Церкви Христовой - "подножие ног Его" на основе Ис 66,1, Деян 7,49 (23,4; 26,3). В чисто духовном плане видится Оригену и "царство Божие"; под ним следует "разуметь то счастливое состояние разума, когда его мысли упорядочены и проникнуты мудростью; а под царством Христовым нужно разуметь слова, высказанные для спасения слушателей и исполнения дела праведности и прочих добродетелей: ибо Сын Божий есть Слово (Ин 1,1) и праведность (1 Кор 1,30)" (25,1).

Интересна оригенова экзегеза на книгу Бытия. Здесь под незамысловатым повествованием о сотворении мира, принимая его и буквально, Ориген усматривает *духовный смысл*, раскрывающий глубинное содержание христианства. Уже в первом слове "начало" в первой фразе "В начале сотворил Бог небо и землю" (Быт 1,1), - Ориген усматривает Слово Божие, Спасителя, Иисуса Христа (In Gen. Hom. I 1). И далее ведет толкование, выходя в основном на уровень христианской этики. О водах вышних и нижних, разделенных твердью неба (Быт 1,7): "Таким образом, причастностью вышней воде, которая поверх небес, каждый верный становится небесным, то есть когда он весь ум свой устремляет к вещам возвышенным и высоким, помышляя не о земном, но о небесном, ища горнего, где Христос восседает одесную Бога" (I 2)<sup>20</sup>.

Плоды и семена, которые произрастила земля (Быт 1,11-12), в духовном смысле означают, что "и мы также должны и плод приносить и семена иметь в самих себе, то есть содержать в сердце своем семена всех добрых дел и всех добродетелей, с тем,

<sup>19</sup> Подробнее об аллегорическом методе Оригена см.: Hanson C. *Allegory and Event: A study of the sources and significance of Origenes' interpretation of Scripture*. London, 1959.

<sup>20</sup> Здесь и далее первые две гомилии на Книгу Бытия цитируются в пер. А.Г.Дунзева.

чтобы, укоренившись в нашем сознании, они побуждали нас поступать по справедливости во всех случаях жизни" (I 4).

Слова "да будут светила на тверди небесной" (Быт 1,14) Ориген переосмысливает применительно к внутреннему миру христианина: "Как на той тверди, которая уже называется небом, Бог велит быть светилам, ... так может произойти и в нас, если только мы будем стремиться называться и стать небом: тогда будем иметь в себе светила, освещающие нас - Христа и его Церковь" (I 5).

Под "большими рыбами" и пресмыкающимися (Быт 1,21) Ориген понимает "нечестивые и безбожные мысли", а под птицами нечто доброе и здесь же предвосхищает вопрос: а почему же, создав нечто недоброе, Бог увидел "что это хорошо"? На что, не задумываясь в духе свободной аллегористики отвечает: "Для святых является хорошим все, что враждебно им, ибо они могут одержать над этим победу и тем самым удостоиться перед Богом еще большей славы". Какое может быть достоинство в добродетели, если за нее не нужно бороться с противным? Поэтому Бог и создал "больших рыб" и пресмыкающихся и увидел их разумную пользу для стремящихся к добродетели (I 10).

Что сказать обо всем этом? Да и было уже достаточно сказано за прошедшие столетия... Строго критикуя Оригена с позиций немецкой библеистики за слишком вольные, иногда даже смешные и "ненаучные" толкования, исследователь прошлого века делает вывод: "...его столь многочисленные экзегетические сочинения, поскольку дело касается исследования текста, насколько совершенно бесполезны для здравого научного объяснения Писания, настолько же могут быть интересны в некотором ином отношении"<sup>21</sup>. Ныне очевидно, что на это "иное отношение" может с большим основанием претендовать история эстетики. Экзегетика Оригена, как и его александрийских предшественников Филона и Климента, конечно же, в значительно большей мере продукт свободно творящего эстетического сознания, чем строго научного. В своих гомилиях Ориген в большей мере художник, чем богослов новозападной толки. Его дух погружен в стихию аллегорически-символических образов, глубоких духовно-пластических ассоциаций, наконец, - древних глубинных архетипов

Для доказательства истинности своих толкований, Ориген привлекает, как правило, другие тексты Писания (обычно, из Но-

21: *Bohringer Fr. Op.cit. S. 373.*

вого Завета), в которых то или иное ключевое слово разъясняемого образа стоит в необходимом для Оригена смысловом контексте. Однако и здесь, строго говоря, речь может идти только о свободном художественно-ассоциативном параллелизме, но никак не о строгих доказательствах формально-логического типа. Но Оригену этого вполне достаточно, ибо он уверен, что обладает глубинным, полученным от Бога видением символических уровней текстов Св.Писания. Строгий схоласт, может быть, и отмахнется от этой "уверенности" древнего мыслителя, но человек, занимающийся художественным мышлением и эстетическим сознанием, то есть сферами духовной жизни, альтернативными философскому и научному знанию, отнесется к ней с большим доверием и вниманием.

Сегодня, когда мы хорошо знаем, что феномены художественной деятельности не просто игрушки развлекающегося от безделья сознания, но особые формы выражения духовных сущностей; что символы в широком смысле слова - нечто большее, чем условные знаки; что дискурсивное мышление - не единственная и далеко не самая оптимальная форма сознания и что высшая духовная жизнь не сводится только к формально-логическому мышлению, мы, конечно, с большим интересом отнесемся к проявлениям не совсем дискурсивного мышления в древности. Человеческому сознанию тогда были еще доступны результаты древнего духовного опыта, живы еще были архетипические смыслы и символы, о которых мы теперь можем только догадываться.

Ясно, что эти вопросы требуют специального тщательного изучения. Здесь только можно указать на существование проблемы, с тем чтобы привлечь к ней внимание исследователей и наметить направление исследований, именно - рассматривать экзегетико-герменевтические опыты Оригена не столько в богословском плане, где они действительно дают не очень много, но на уровне художественно-эстетического опыта проникновения вглубь сакральных текстов.

Взять, к примеру, хотя бы такой древний символ человеческой культуры как *Ноев ковчег* - символ спасения жизни на Земле. Ориген посвятил ему специальную беседу в своих Гомилиях на Книгу Бытия. Ощущая особую значимость этого символа, он проводит толкование его по трем уровням раздельно: *буквальному, духовному и нравственному*, обосновывая наличие этих уровней ссылкой на трехэтажную надводную часть ковчега. Три этажа, полагает он, указывают на три смысла в Писании, а два

подводных этажа - на то, что в некоторых текстах не бывает буквального (исторического) смысла (Gen. Nom. 2,6).

Опираясь на эту дефиницию смысловых уровней и соотнося ее с указанными выше, можно полагать, что нравственный уровень соответствует душевному уровню введенного ранее деления, хотя точного соответствия здесь нет. Если душевный смысл текста занимает иерархически среднее положение между буквальным и духовным, то о нравственном смысле, введенном здесь, это сказать трудно. Ориген обращается к нему в последнюю очередь после буквального и духовного толкований и во вводном тексте никак не обозначает иерархическое место этого уровня: "В самом деле, первое, предшествовавшее [другим] буквальное (историческое) изъяснение было положено снизу, словно некое основание. Следующее за ним, таинственное (духовное - В.Б.), было более высоким и возвышенным. Попытаемся же, если сможем, добавить и третье, нравственное" (там же).

В буквальном изъяснении Ориген достаточно подробно стремится показать критикам и скептикам, что все изложенное в этом тексте вполне могло быть и было осуществлено и нет никаких оснований считать рассказ о ковчеге выдумкой, включая его форму и размеры.

По форме он представлял собой огромное пирамидальное сооружение, собранное из четырехгранных деревянных брусьев, пазы между которыми были залиты смолой. Пирамидальная форма придавала ему особую устойчивость и непотопляемость. Он имел два этажа в нижней подводной части - на верхнем из них хранилась пища для всех обитателей ковчега, нижний использовался в качестве отхожего места. Три верхних этажа были жилыми. На нижнем из них помещались более дикие и свирепые животные и пресмыкающиеся, выше - более спокойные и мирные и на самом верху - люди, как существа разумные, мудрые, призванные главенствующими на земле.

В духовном плане рассказ о Ноевом ковчеге представляется Оригену символическим изображением основ христианского миропонимания. Ной выступает прообразом самого Иисуса Христа, потоп знаменует конец мира, который со страхом и надеждой на спасение ожидает христиане. Этажи ковчега и содержащиеся на них различные живые существа указывают на структуру Церкви и различные уровни совершенства ее членов - от нижнего уровня, где обитают те, чьи сердца "не смягчила сладость веры" (свирепые животные) до высшего, где находятся умудренные в вере (Ной и его родственники, то есть сам Иисус

Христос и близкие к нему по духу). Мощные стены ковчега из четырехгранных бревен - надежная защита для тех, кто внутри церкви; смола, покрывающая их изнутри и снаружи - внешняя и внутренняя святость. Числа, указывающие на размеры ковчега, "освящены великими тайнами" и каждое из них наполнено символическим содержанием. Ориген указывает не некоторые из значений чисел; 100 - "число всей разумной твари", 50 знаменует отпущение (грехов, на свободу и т.п.) и прощение и т.п. Этажи ковчега означают также и преисподнюю, землю и небо, согласно словам ап. Павла; "Дабы пред именем Иисуса преклонилось всякое колена небесных, земных и преисподних" (Филип. 2,10). Объединенность всех живых существ в ковчеге является образом Царствия Божия, где пасутся вместе волк и ягненок, барс и козленок, лев и волк (II 5).

Наконец, на уровне *нравственного* толкования Ориген видит в Ноевом ковчеге ковчег нравственного спасения, который представляется ему "библиотекой Божественного слова", складывающейся из нравственных норм, заповедей, и добродетелей (*библиотекой души*). Они же, в свою очередь, записаны в книгах пророков, апостолов и других добродетельных мужей, то есть составляют уже библиотеку духовных книг. Ковчег и является символом этой библиотеки. "Ты же, если строишь ковчег (в душе своей - В.В.), если собираешь библиотеку, собирай ее из писаний пророков и апостолов, либо тех, кто прямо следовали им в вере, и сделай ее "двухэтажной" и "трехэтажной". С ее помощью изучи буквальные повествования; с ее помощью познай "великую тайну", кою преисполнил Христос и Церковь; с ее помощью учишь очищать душу, сбрасывая шлепяющие ее оковы, и размещать в ней "отделения и отделения" различных добродетелей и совершенств. Ты поистине "осмолишь" ее "внутри и снаружи", "неся в сердце веру, а устами исповедуя [ее], имея внутри знание, а снаружи деяния, шествуя с чистым сердцем внутри и с непорочным телом снаружи" (II 6). Оструганные и отшлифованные четырехгранные брусья предстают здесь книгами почитаемых христианами авторов, ибо им удалось отсесть и отрубить все пороки, отшлифовать со всех сторон свою жизнь. В то время как книги языческих авторов представляются грубыми неотесанными бревнами.

Итак, Ноев ковчег на нравственном уровне (то есть на уровне души) видится Оригену символом нравственной культуры человечества как *библиотеки*, то есть хранящая духовных и нравственных ценностей, воплощенных в письменном, книжном

слове. И этот ковчег - спаситель человечества, вообще жизни на земле от гибели. Спасение через *Церковь*; Иисуса Христа; спасение через нравственную и духовную *культуру*; спасение через Библиотеку духовных книг. Спасаящая человечество культура как библиотека освященных Церковью книг, - один из важнейших глубинных символов Средневековья; и он впервые был хорошо прочувствован и выражен одним из первых крупнейших апологетов христианства на путях свободного символично-аллегорического подхода к книгам Св.Писания, то есть на путях символического выражения неформализуемого духовного опыта; на путях, которые мы сегодня относим к сфере эстетического опыта, эстетического сознания.

Этот вывод можно без особых натяжек распространить на все экзегетически-герменевтическое творчество Оригена. Осознав ограниченность сферы рационального, дискурсивного познания, он в поисках более совершенных форм и способов познания вывел свой гносис на уровень свободной символично-аллегорической герменевтики, то есть фактически на уровень неформализуемого эстетического сознания и пришел на этом пути к интересным находкам, выявлению значимых для культуры символов и архетипов, более полное осмысление которых - еще ждет своего часа.

---

В.А. Подорога

## Человек без кожи (материалы к исследованию Достоевского)

*"Достоевского читают глазами для острого  
развлечения, а о том, что он показывает, не  
задумываются - голова не подготовлена".*

А. Ремизов. Из записных книжек.  
Тело, плоть и касание

Для читателя, который еще держит в памяти впечатление от первого знакомства с творчеством Достоевского, будет вполне понятна настоящая попытка обратиться к анализу некоторых условий чтения подобной прозы, столь страдающей от "небрежения словом". Как известно, чтение не может состояться как культурное, смысловое и физиотерапевтическое действие без того, чтобы читатель мог в процессе чтения осуществлять проекцию (или бессознательный перенос) себя в целостность романного мира. Романный же мир, как и всякий мир, подчиняется некоторому пространственно-временному порядку, строящемуся на основании определенных типов чувственности: он включает в себя "свои" вещи, ландшафты, людей, время, которым живут и умирают герои, пространство, которое они обживают или пересекают, тела, лица, взгляды и т.п. Итак, читатель, осуществляя свои проекции, т.е. проекции своего мира на мир другой, как бы дешифрует знаки другого мира на языке собственного представления о других возможных мирах, и благодаря этому он в силах наполнить читаемое смысловым содержанием. Но как и в любом ином ему недостаточно знакомом пространстве, он нуждается в проводнике, и таким универсальным проводником служит универсальная конвенция: все, что является сообщением, может (и должно) быть расшифровано. Презумпция понимания. Условия конвенции выполняются, когда читательская проекция не встречает для себя затруднений в создании воображаемого мира и литературный текст раскрывает смысл своих знаков. Однако всегда ли эти условия конвенции выполняются (и так ли строго, как это

происходит в классическом романе)? Может быть, для выполнения условий конвенции требуется универсальный читатель, который обладал бы самым широким набором проекций (средств дешифровки)? А может быть, чтение потому и является чтением, что читающий всегда находится (особенно в первые мгновения знакомства с тем или иным писателем) в некотором недоумении и, чтобы читать, должен подчиниться воле текста и строить свои проекции по логике, которую предлагает новый романский мир? Вот это мгновение недоумения, отчужденности, "о-стран(н)ения" (В.Шкловский) нас крайне интересует, ибо для того, чтобы читать, мы должны обрести новые психофизиологические и смысловые автоматизмы, поддерживающие процесс чтения. Но если именно в это мгновение наша нормативная проекция "не срабатывает" и не получает от текста ожидаемого смыслового ответа? В мгновение неудачи читающему вдруг открывается (пускай это происходит неосознанно) несоответствие между его собственным чувством реальности (ощущением положения собственного тела в пространстве и времени, ориентацией) и тем чувством воображаемой реальности, которое необходимо иметь, чтобы проникнуть в неизвестный романский мир. И в силу этого он не может читать, не изменяя себя, не подгоняя свою проекцию под те требования, которые выдвигает читаемый текст. С этим связаны читательские восклицания типа: "Но это совершенно непонятно!", "Как он пишет?!", "Его стиль ужасен", "Да умеет ли он вообще писать?!" и т.д. и т.п. В каждую эпоху подобные высказывания сопровождали почти всякое заметное литературное произведение, хоть как-то посягавшее на общепризнанную конвенцию. Читаемое именно в первые мгновения чтения, но уже раз и навсегда, устанавливает ряд запретов на использование читателем наличного опыта телесной практики, которая закреплена в качестве нормальной для той культуры, где он формировался как мыслящее и чувствующее существо. Непонимание - это прежде всего проблема тела, а не проблема "сознания" или недостатка знаний. Мы не понимаем текст потому, что не можем на первых порах установить с ним адекватную телесную коммуникацию, не можем "войти" в новое воображаемое пространство, так как язык, который описывает его, остается нам глубоко чуждым и даже кажется невозможным как литературный язык. Нам недостает аффекта "уже виденного", чтобы начать понимать и "жить" в этом воображаемом мире. Однако мгновение неудачи преходяще. Оно исчезает, как только мы принимаем правила игры, навязываемые нам суггестивными силами текста. Следуя запретам, - а

именно ими формируется воображаемое пространство романного мира, - мы попадаем в ловушку чтения, в ту ситуацию понимания, которая на психиатрическом языке начала века определялась как "безумие на двоих". Проза Достоевского втягивает нас в опасную игру, где чувство реальности, сопровождающее нас в повседневном существовании, подвергается решительному запрету.

И как только мы принимаем правила игры, вовлекаемся в движение рассказа, мы уже не замечаем, что нас ведет письмо, которому мы принадлежим без остатка и сопротивления. Мы теряем чувство языка, он исчезает, открывая занавес над миром - ибо этот занавес и есть язык; мы словно заговорены увиденным миром и не можем не быть в нем. В развертывающемся горизонте чтения язык исчезает как препятствие, хотя еще недавно именно этот язык представлялся нам нелитературным, неряшливым, излишне возбужденным и неточным, еще недавно он был для нас телесно очевидным и поэтому отрицающим чувство реальности. Мы называли его языком Достоевского. В чтении мы как бы впадаем в забытие, нас больше не занимает вопрос о той телесной практике, чьи правила навязаны нам, не ощущаем разрыва между жестами, направлениями и позами тел персонажей Достоевского и общей стратегией нарративного плана романа (логика интриги и идеи). Оказавшись внутри различных скоростей письма и став настолько пластичными, чтобы выполнять любые команды по преобразованию собственного телесного опыта, мы больше не чувствуем того, что духовно-соматическое единство персонажей Достоевского разрушено: перед нами странные нарративные существа, "одухотворенные идеей", чистые декорации, лишённые шлюти и вещного окружения. В конечном итоге мы полностью утрачиваем чувство напряжения между телесным характером письма, его скоростью и тем, что им изображается, мы не видим больше в изображаемом следов телесной практики, воспоминание о которых остается за нашей спиной пока мы читаем. Я хочу сказать, что эти два ряда - ряд телесных событий, скрывающих себя в непрерывности письма (касания, убийства, насилье, взгляды, припадки, сношения, садизм и т.д.), и ряд нарративных событий (которые организуются вокруг идео-логики и отвечают на вопросы, что есть совесть, душа, Бог, народ и т.д.) совмещаются друг с другом по линии разрыва, который можно было бы обозначить как *соволожение взаимоключаемого*. Выражаясь более оп. еделенно: там, где Достоевский изображает драму идей, там же для создания очага напряжения ему нужны тела, которые могли бы погибнуть, подвергаться оскор-

блениям, сходить с ума, убивать себя и насилловать других, т.е. указывать направления, которыми движется идея, не находя разрешения.

В литературе Достоевского с какой-то устрашающей силой проводится запрет на зрение. Свидетельством тому - едва заметное присутствие в его прозе гаптической формы чувственности, одной из важнейших в романной технике изображения. Термин *haptikos* используется для описания того ментально представленного чувства касания, которое приобретаетсся благодаря целостному опыту жизни и действия в пространстве. Гаптическое - это прежде всего "воображаемый физический контакт" с теми частями пространства и расположенными в них объектами, которые были уже ранее нами "затронуты", т.е. мы можем их видеть, слышать, ощущать только потому, что расположили их вокруг себя, упорядочили благодаря множеству прошлых несознаваемых касаний<sup>1</sup>. Видение в своей гаптической функции невозможно без опоры на внутренний образ телесности, который как раз и формируется из этих невидимых нитей прошлых касаний: мы не видим того, чего не коснулась наша рука ("рука" в данном случае не должна пониматься в конкретной физике действия, но много шире, - как сама возможность любого касания посредством любых необходимых для этого физических и ментальных средств). Вот почему гаптическое не может быть локализовано лишь в оптических свойствах зрения, напротив, зрительный акт может быть настолько глубоко преобразован, что оказывается способным, например, "видеть звук", овладевать им посредством касания. Гаптическая функция - это своего рода способ, каким наше тело вписывает себя в мир, не разрушая ни себя, ни мира. Я не утверждаю, что в мире Достоевского отсутствует гаптический слой чувственности, он скорее "снят" в гегелевском смысле понятия "Aufheben", переведен в несвойственный ему план - план становления и игры психомиметических сил, не находящихся своего пространственного закрепления и видимого порядка чувственности в литературном пространстве. Доверять глазу - это значит касаться. Но в текстах Достоевского для читателя не создано никакой ситуации видения, с помощью которой он мог бы зримо (через касание) представить себе

<sup>1</sup> См: *Montagu A. Touching. The Human Significance of the Skin. N.Y., 1986. P. 14-15.*

фигуры персонажей, вещи, природные объекты, время и пространство. Это мир тусклых и невзрачных, трафаретных декораций, которых никогда не касалась, да и не может коснуться, живая рука. Рассказчик словно не имеет опыта телесной жизни и, естественно, не может чувствовать потребность в том, чтобы видеть через касание, видеть гаптически, *кожно*. Гаптическое не проецируется в пространственный образ, оно остается невидимым. И вот почему. Речевой поток, которым захвачен рассказчик - затем он подчинит себе и читателя ("безумие на двоих") - не прерывается временем изображения того, о чем рассказывается; пространство в романах Достоевского обез-ображено скоростью речевого письма, ирреализовано, и эта скорость растет по мере того, как каждое сказанное слово становится все более независимым, свободным от долга перед изображаемым. Скоронись Достоевского - это скоронись, которой не требуется рука. Иначе говоря, гаптическое сводится у Достоевского к переживанию скорости событий речи, и только через эту пелену, словно опустившуюся на тексты его романов, мы получаем ощущение нового опыта тела, захваченного скоростью и поэтому не изображенного во всей свободе его психомиметической игры. Очевиден разрыв между речью и рукой (письмом как систематическим касанием того, что изображается); интенсивность речи устраняет визуальный ряд руки и не допускает вмешательства в звуковой поток. Голос отрицает власть графизма. В этом смысле Достоевский никогда не писал, он лишь диктовал, его речь, со всей суггестией, глухотой голоса - вплоть до широкой ломки синтаксических и грамматических правил, - а есть *dictum*.

Мир Достоевского избыточно наполнен тем, что я бы назвал регрессивными телами, т.е. телами, устремленными к нулевым состояниям телесности, - регрессирующими от нормальной телесной практики как в абсолютную мощь, так и в катаlepsию - максимальные и минимальные проявления жизненной энергии. Образ тела заключен в границы двух нулей: положительного и отрицательного. Если следовать этому "сильному" утверждению, которого я не собираюсь ослаблять, то как в таком случае необходимо читать тексты Достоевского, чтобы видеть эти тела-аффекты? Я полагаю, что для того, чтобы видеть именно так, мы как читающие должны сместиться из нарративного плана (а к нему я отношу риторические, сюжетные, морально-правственные и идеологические ценности текста) в поперечный ему телесный

план, исключаемый нарративным. Другой вопрос, можно ли называть это видение чтением. Ведь мы попытаемся увидеть то, что должно остаться невидимым и действительно им остается. Видеть - это значит отказываться от языка, который делает видимое невидимым. Не видеть через язык, а видеть без языка. Именно в видении мы можем встретиться с особым типом реальности, которая не требует для подтверждения собственного существования языка, рассказывающего о ней: она просто есть, она бытийствует, движется, рождает напряжения и готовит катастрофы, не настроенная на нас, она а-коммуникативна, отчуждена и всегда занята только собой, так как не предполагает собственную видимость, строится без учета взгляда Другого, но тем не менее всегда проглядывает там, где язык не в силах скрыть ее и полностью оттеснить в область невидимого. Мощь этой телесной реальности у Достоевского настолько велика, что она деформирует сам язык, и причем настолько, что он открывает в себе ее присутствие почти в каждом мгновение рассказа. Как идео-лог Достоевский вводит строгий запрет на реальность и старается его повсюду соблюдать, но как писатель, создающий письмо, он не может ее нейтрализовать, и она прорывается за слоем психологизированных конструкций, идеологием и евангельской символики, она жалит исподтишка.

Итак, я вижу тела: тела алкоголические, истерические, эпилептоидные, тела-машины, тела-жертвы и т.п., но не вижу и не могу видеть субъектов, наделенных сознанием, волей, следующих за произволом авторской идеологии. Благодаря этому смещению из языка в видение, я отказываюсь принимать за единственную реальность ту, на которую указывает и которую непрестанно комментирует язык. Скорее, я хочу проникнуть в тайну тех сил, что организуют само чтение, но остаются невидимыми ради того, чтобы чтение состоялось. Девиз: видеть то, что невидимо! И поскольку мы уже не можем видеть ничего, кроме тел, кроме действующего "здесь и там" потока телесных сил, мы остаемся (на время) бесчувственными к игре и конфликтам "сознаний", к голосам, заявляющим о своем присутствии в мире и требующим от нас напряжения слуха. Мы остаемся глухими, мы можем лишь видеть и поэтому усматриваем в них все то же утверждение телесного плана, борьбу тел и их гибель. Я задаюсь вопросом, как *делаются тела* в литературе Достоевского, в каких хронологических и топологических пределах они могут существовать; меня интересует время тел, способность их к преобразованию в другие тела, их страсть к саморазрушению и перверсии. Я склоняюсь

над этими великими текстами и читаю, но так, словно не знаю, что это - литература, я вижу только письмо, точки разрывов, напряжения, кривые смещений, указывающих на силу аффекта. Меня также интересует и то, в какие телесные практики, более универсальные и могущественные, вписывается литература Достоевского, те моменты судьбы ее в нашей культуре, где она перестает быть всего лишь литературой, но оказывается поразительным документом телесного опыта, - а не просто мемориалом персонифицированных идей, - который стал культурно осваиваться в имперской России XIX-го столетия.

У Достоевского можно условно выделить три типа телесности, конституирующих собой всю динамику романного пространства: *тело до-пороговое, пороговое и после-пороговое*. Существование этих тел неавтономно и может быть описано в определенной топологии, которая образуется на основании "аффектированной" геометрии катастрофической кривой: одна точка (тело до-пороговое) - точка ожидания, кумулятивная, свертывающая в себе множество отдельных событий (как внутренних, так и внешних) - и ее ближайшее пространственное окружение связывается колеблющейся, спазматической кривой с другой точкой (тело после-пороговое), точкой катастрофы, взрыва, припадка, "конца времени". Эти точки не столько тяготеют друг к другу или взаимозависимы, сколько "встросены" друг в друга и действуют одновременно: предельное сжатие мгновенно переходит в свою противоположность - полное освобождение энергии, еще мгновение назад использованной для подавления всякой свободы движения. Катастрофическая кривая образуется в силу того, что между этими двумя точками существует невидимый рубеж, препятствие, "черта", которую я буду называть, как это уже принято в литературе о Достоевском, "порогом"<sup>2</sup>. Можно определить порог в терминах: "пустой интервал", "лиминальное пространство", "промежуток без пространства"<sup>3</sup>. Я полагаю, что будет точнее определить порог, представив его как пространство внутри пространства. Почему? Только потому, что порог не является хронотопическим, но обладает топологическими качествами. Нормативное тело, - а это тело, как известно, формируется с по-

<sup>2</sup> См., например: Арбан Д. "Порог" у Достоевского. (Тема, мотив и понятие) // Достоевский Материалы и исследования Л, 1976 С. 19-29

<sup>3</sup> Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 168-169.

мощью совокупности самых различных идентификаций (от психологических до социокультурных), - полая в телесную машину Достоевского, с необходимостью проходит по крайней мере три стадии преобразования: сначала оно сжимается, подавляется всем ему внешним, это - тело ожидающее, накапливающее энергию; затем оно становится пороговым, т.е. таким телом, которое деформировано тем, что совмещает или может совмещать в себе два вида пространств (святости и греха, животности и божественности, вины и искупления) и может быть одновременно *внутри и вне* каждого из этих подпространств, быть телом и допороговым, и послепороговым. Иначе говоря, тело, что образуется на пороге, всегда асимметрично по отношению к нашему представлению о нормальном образе телесности, в нем совмещается избыток и недостаток телесных сил в их неравновесном соположении.

И наконец, - это можно назвать последней стадией телесного преобразования, - послепороговое тело. Это уже такое тело, которое Антонен Арто называл "телом без органов": тело сновидное, пре-ступное, эпилептическое, садо-мазохистическое, тело, захваченное в момент своего движения с наивысшей быстротой, предельно интенсивное, экстатическое. Кривая катастроф<sup>4</sup> в сущности описывает нам путь становления послепорогового тела: от тела минимальной жизненной интенсивности до тела максимальной жизненной интенсивности, - т.е. она "показывает" нам, как преобразуется жизненная энергия, идущая от внешнего к внутреннему и от внутреннего к внешнему.

Если же суммировать все вышесказанное, то можно заключить, что эксперимент Достоевского направлен на то, чтобы продемонстрировать нам телесный опыт, страдающий от острого дефицита адаптивных механизмов и поэтому неспособный учесть в своем становлении нормативные и жизненно важные для культуры идентификации. Но, с другой стороны, нельзя упускать из виду, что подобный опыт телесности являет собой попытку выявить новые типы тела: например, универсальной нормой будет тело превращенное, а высшей - тело святости (или юродивое). Возможен краткий итог: тело не есть тело, тело есть не то, что видимо нами в качестве тела. Тело - это множественность всех тел, которыми оно постоянно становится благодаря порогу. Тело, начинающее свое движение со все нарастающим ускорением, обретает новые качества, преодолевая порог, только

<sup>4</sup> См. Катто Ж. Пространство и время в романах Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1978. С. 44-47.

преодолев его, оно изменяется, становится себе внешним. Порог действует как своего рода интенсификатор психомиметических различий, он удваивает то же самое, различая. Важно понять, что порог не имеет определенных хронотопических характеристик и не может быть локализован в каком-либо из своих мифических или литературных значений. Порог - не то, к чему просто движутся (и затем или преодолевают или на чем "застревают"). Открывать себя как тело и вступать в психомиметический континуум - это значит "всегда быть на пороге". Один порог в силах, например, сделать речь связной, артикулировать ее до голоса, который могут услышать другие, именно порог может выявлять и изменять тела, увеличивать их скорость по отношению к другим, и благодаря ему - его "следу" в теле персонажа - мы можем различать самоубийц, садистов, святых и юродивых. В противном случае весь этот громадный психомиметический материал, который представляется нам творчеством и жизнью Достоевского, так и не стал бы романами, повестями, рассказами и дневниками. Не стал бы тем, что мы называем литературой Достоевского.

Все персонажи, на которых возложена миссия "пре-ступать", сплошь и рядом пребывают внутри сплюсченного, деформированного пространства, в неких выжидательных, кумулятивных пунктах, это - "углы", "каюты", "гробы", "шкафы", "комнатенки", "норы", - сравнения, часто используемые Достоевским для описания пристанищ его героев. Именно в этих пунктах ожидания скапливается энергия своеволия. Ближайшее внешнее окружение - интерьер комнаты - действует как ограничивающее движение препятствие. И тем не менее эта внешняя пространственность придает персонажам форму, которую они сами не в силах для себя создать, ибо их тела таковы, что они неспособны организовать вокруг самих себя ближайшую жизненную предметность, без которой, как известно, существование вообще невозможно. Персонажи Достоевского декоративны, и, всматриваясь в их облики, мы не испытываем надежд на то, что "почувствуем" их телесную жизнь, ее автономность, ее историю. Я говорю "всматриваясь", а это значит, что я останавливаю процесс чтения, и там, где я остановился, именно из той стоп-точки я и пытаюсь визуализировать читаемое. Нас не должна смущать мысль: а что если в мире Достоевского дисквалифицирован тот культурно высокозначимый смысл, который мы придаем понятию близости, телесной близости между человеком и другим человеком, между

человеческом и вещами, человеком и животными. Быть в состоянии близости с миром - это мочь коснуться. Близость определяется касанием - не столько как чисто физическим действием, сколько открытостью всего мира навстречу касаниям. Чтобы быть миром, мир должен быть означен касаниями. В мире Достоевского действует иной вид касаний, проникающая сила которых настолько велика, что от них ни один из персонажей не может найти защиты. И это вполне понятно, ведь персонажи Достоевского - это образы людей без кожи. Как только мы снимаем проблему кожной чувствительности, столь необходимой для локализации отдельного тела в пространстве и времени, мы радикально меняем статус самого касания. Ведь касание не может нарушить определенные параметры близости, которые регулируются самой кожей; *касание перестает быть касанием*, когда проникает за или сквозь кожу. Достоевский, если сказать точнее, не ставит под сомнение касание и всю связанную с ним стратегию близости, но он отказывается признавать в коже границы телесного опыта.

Что же это такое - люди без кожи? Это прежде всего люди без индивидуального тела. Тела как кровоточащие раны, жест как надрезание раны, - эти тела лишены само-обладания. Если придерживаться логики такого пути анализа, то легко прийти к заключению, что персонажи Достоевского представляют не людей, но скорее психомиметические аффекты. Его персонажи трансгрессивны и не могут быть локализованы в границах нормативных телесных знаков, фигур или картин. Мы признаем их в качестве "живых" лишь тогда, когда существует единый психомиметический континуум, образующийся реально с помощью тел не видимых, но аффектированных, захваченных в своем движении по отношению друг к другу катастрофической кривой, предельно внешних себе, почти марионеток. Итак, тела без кожи, тела как раны. Теперь становится понятно, почему для многих персонажей Достоевского внешняя пространственность интерьера той же комнаты играет роль своего рода кожного панциря (писатель использует другое слово - "скорлупа"), настолько сильно он сжимается вокруг них. И, подобно некоторым видам животных, эти персонажи несут на себе свой собственный дом, ибо, в противном случае, агрессивная и враждебная среда просто убьет их. Основной вопрос: как при этой гиперчувствительности, незащищенности стать бесчувственным, абсолютно защищенным?

*Движение и язык*

Персонажи Достоевского не обнаруживают телесно-пространственной устойчивости, они вибрируют, гибнут, преступают, т.е. являются чисто декоративными знаками в повествовании, захваченном пафосом "великих и последних" идей; они настолько декоративны, насколько утверждают себя как определенный тип телесной практики, правилам которой они следуют. Достоевский проявляет поразительное равнодушие к телесной оформленности не только своих персонажей, но и ландшафтов, интерьеров, вещей, лиц, фигур. Подчас кажется, что вся его изобразительная сила так и застывает в декоративности. Но тут ли следует ее искать? Все заметные изъяны декоративного компенсируются поистине уникальной способностью персонажей его романов к телесной мимикрии, способностью всегда быть Другим, ни в какое мгновение не оставаясь собой. Взаимоотражение, взаимозаглядывание, это пересечение взоров, гримас, жестов, или все эти декоративные и банальные словечки вроде "вздрагнул", "откинулся", "вскочил", "засверкал глазами", "упал в обморок", "забился в истерику" и т.д. и т.п. и то, что движется через них - подмигивания невзначай, перешептывания, бормотания, взвизги и крики, - не дают нам никакой надежды на то, что с их помощью мы сможем реконструировать пространственные образы отдельных тел персонажей. Движение персонажей скрывает их от нас, как равных нам тел.

Но кто или что создает это движение, какие силы его постоянно питают? С одной стороны, можно допустить, что движение возникает из незавершенности авторской оценки (персонаж как бы еще становится по мере поиска своего места в ткани повествования, и автор ничем ему не может помочь, хотя он и составляет постоянно различные планы сюжета, комбинирует "качества" и "материю" отдельных образов и т.п.); незавершенность авторской оценки, в свою очередь, может быть вызвана и совсем другими причинами, выходящими за пределы самой литературы. Например, спешкой при подготовке рукописей к изданию (действительно, Достоевский подчас был настолько ограничен временем, что придумывал "концы" своих романов тогда, когда они уже находились в печати). Но возможно и другое объяснение, которое, однако, не противоречит сказанному, а скорее дополняет его. Движение определяется не тем, что персонажи увидены в своем движении, а тем, что оно присуще самому

письму, его скорости, т.е. тому психомиметическому эффекту, который оно производит на читателя. Иллюзия движущейся реальности создается за счет скорости письма, от нее совершенно независимой; и скорость письма тем более возрастает, чем меньше имеется возможностей остановить развитие психомиметических событий. Письмо не движется по невидимому и жесткому контуру сюжетного плана, оно движется словно поперек ему, в каждое мгновение меняя его направление, то замедляясь, то двигаясь еще быстрее. Естественно, такое письмо "размывает" изображение. И в этом смысле оно деструктивно, так как не позволяет изображаемому индивидуализироваться в отдельные тела и ландшафты, где читатель может совершать прогулки, не утрачивая чувства повседневной реальности; в вещи, которые обладали бы своим собственным языком, покоились бы в "своем" месте и т.д. Рассказчик соблазнен возможностями своей речи, в чем-то подобной "бреду интерпретации": "говорить обо всем". Его речь, как ему представляется, может поспеть за скоростью, с какой свершается психомиметическое событие. Все, даже мельчайшие отклонения, недомолвки, гримасы, остановки, перескоки дыхания стремится впитать в себя письмо. Может быть, разумно было бы предположить, что жизнь любого персонажа Достоевского определяется скоростью его описания: являясь, он исчезает.

Время письма вторгается в процесс чтения. "Быстрее, еще быстрее!" - захватить сферу чтения целиком, не дать читателю опомниться, выразить протест или сомнение; читающий, чтобы "схватить" смысл читаемого, должен двигаться в тексте, как сонambuла. Первое, что гибнет в этом опыте чтения, это то "удовольствие от текста" (Р.Барт), которое, как известно, так зависимо от предоставляемой читателю в классической форме романа возможности прекратить чтение в любой момент, сделать остановку, чтобы набрать дистанцию по отношению к читаемому и получить удовольствие от чтения, которое не определяется содержательными или идейными структурами повествоваемого. Проза Достоевского страдает от "небрежения словом"<sup>5</sup>, но может ли она страдать от того, что составляет смысл ее существования? "Небрежение словом" - это и есть *быстрота письма*. В прозе Достоевского действуют два языка: язык I - это тот идеальный образ литературного языка, который читатель всегда имеет "в голове", в самом тексте он "отсутствует" или, иначе говоря, он

<sup>5</sup> Лихачев Д.С. "Небрежение словом" у Достоевского // Достоевский. Материалы и исследования. Л., 1976. С. 30-41.

присутствует лишь постольку, поскольку его правила нарушаются; язык II находится внутри первого языка и выявляется в непрерывной борьбе с первым, выкраивая в нем своими "неправильностями" пространство для показа работы психомиметических сил, которые не в состоянии освоить первый язык. Особое значение приобретает "неправильное" использование глаголов, описывающих положение тел в пространстве и их движение. Так, например, глагольная тавтология или глагольная избыточность текста необходима не для того, чтобы добиться как можно более точного воспроизведения физического положения тела персонажа, а для того, чтобы ирреализовать его движение психомиметическим аффектом, который его сопровождает и мотивирует. Самым важным оказывается показ динамики психоаффекта, который действует в противоположном языке направлении, разрушает визуальные формы представления движения, саму пространственность, изначально присущую языку. Приведем пример, на наш взгляд, наиболее типичный для Достоевского.

"Князь намекал на то, что Лебедев хоть и разогнал всех домашних под видом спокойствия, необходимого больному, но сам входил к князю во все эти три дня чуть не поминутно, и каждый раз сначала *растворял* дверь, *просовывал* голову, *оглядывал* комнату, точно увериться хотел, тут ли? Не убежал ли? И потом уже на цыпочках, *медленно, крадущимися шагами* подходил к креслу, так что иногда невзначай пугал своего жильца. *Беспрерывно оседался*, не нужно ли ему чего, и когда князь стал ему наконец замечать, чтоб он оставил его в покое, *послушно и безмолвно оборачивался, пробирался обратно на цыпочках* к двери и все время, пока *шагал, махал руками*, как бы давая знать, что он только так, что он не промолвит ни слова, и что вот он уж и вышел, и не придет, и, однако же, через десять минут или по крайней мере через четверть часа являлся опять (выделено мною. - В.П.)" ("Идиот")<sup>6</sup>.

Для описания почти любого движения персонажа Достоевскому требуется ровно столько словесных образований, чтобы они могли ирреализовать это движение как конкретное физическое действие и перевести его в психомиметическую динамику, не визуализированную в языке и не обладающую ни конкретным пространством, ни временем; глаголы скапливаются вокруг предполагаемого действия и мешают друг другу выразить его

<sup>6</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л., 1973. Т. 8. С. 197.

адекватно по отношению к телу, которое его совершает или пытается совершить; и даже если предположить, что они обозначают собой определенные фазы движения, так сказать его микротекстуру, получаемую наподобие замедленной съемки, то и по ним читатель не в силах воссоздать, если бы захотел, сложный рисунок движения. Надежды напрасны - из этих глагольных форм не составить логику реального движения, поскольку она определяется не логикой самого языка, а скорее психомиметической реакцией рассказчика на его употребление. Глаголы указывают на движение тела Лебедева по отношению к князю, но не индивидуализируют его ни психологически, ни в пространстве и времени. *В мире Достоевского отдельное тело не имеет своего собственного психологически мотивированного жеста, позиции или движения.* Другими словами, язык II является реактивным языком, он занят только собой и не в силах представить никаких конкретных свидетельств в пользу индивидуально выраженных тел, совершающих движения. Более того, Достоевский в своих описаниях движения персонажей не видит, что он сам описывает, он только показывает, что эмоция "любопытство" определяется некоторой скоростью перемещения тела Лебедева в пространстве сию же создаваемом, именно она сцепляет ряд глагольных форм, которые, будучи неадекватны никакому реальному движению тела, тем не менее создают психомиметический эффект переживания тела, захваченного навязчивым стремлением вызвать в Другом встречное движение и тем самым снять эмоциональное напряжение психомиметическим событием. Скорость языка II неизмеримо выше, чем конкретное, психологически адекватное движение персонажа, которое мы встречаем в общепринятом литературном и жизненном опыте. Язык II, если быть еще более определенным, принуждает реальность к исчезновению в особом типе скорости, которая не получает локализации через определенных носителей (тела персонажей не выражают ее), ибо она не принадлежит ни отдельным персонажам, ни разнообразным типам их сюжетных действий; эта скорость - скорость "живой" множественности, где персонажи, попадая в область действия психомиметической кривой, теряют свои очертания, перестают быть автономными, себе довлеющими сознаниями и телами, и эта скорость просто удивительна, коль скоро она, растекаясь в языке I, искажает его до лепетания, всхлипов, криков.

"Безумный", "неправильный" язык II, который отличается "небрежением словом", получает у Достоевского мощную поддержку в спонтанной рецептивности плоти. Этот язык в виде всех

своих миметических знаков проявляется на подвижной и тонкой паутине рассказа как язык самой плоти, и нет никакого, пусть даже мельчайшего сдвига, дрожания, порыва, звука, чтобы они тут же не были высказаны, сцеплены с текущим рядом вербальным потоком и не получили ту необычную быстроту, которой им недоставало, чтобы указать на собственное присутствие. Чего здесь нет, так это особого нормативного метаязыка, наблюдающего за каждым шагом персонажа, как если бы он был пациентом клиники. Только такой персонаж мог бы нести ответственность за то, почему в той или иной ситуации стало возможно появление языка II, и тут же означивал бы собой его границы и смысл. Но метаязыка у Достоевского не найти. Конечно, можно поступить иначе: вообще не принимать во внимание существование письма и его времени и представить язык простым средством передачи идео-логических и нравственно-дидактических содержаний. Можно подменить проблему логики психомиметиса проблемой идео-логики, что, конечно, сначала бы отказ от исследования неуловимого, невидимого слоя, который замаскирован "клиникой" и обречен скрывать свою силу до тех пор, пока идеология, многократно психологизированная все новыми и новыми поколениями исследователей Достоевского, не превратится в ничем не опровержимую очевидность. Ну а если вначале было не слово и не идея, а желание, *желание быть во-плоти*? Избыточность желания - неоспоримое свидетельство жизненного и творческого опыта Достоевского. Во многих его пассажах даже невооруженным глазом заметно это напряжение плоти, это почти безумное эротическое воодушевление, которое ведет руку писателя: здесь действуют силы того, что я называю "избыточностью желания". Желание не может исполниться лишь потому, что оно не имеет предметной наполненности, оно смещено, перверсивно, это - желание в стадии предельной интенсивности, "пожирающее" все другие, ему противоположные, конечные, "исполняемые". Для героя "Записок из подполья", например, нет выбора, его становление как "идеи" возможно лишь в иной форме существования - *животной*, и это превращение *реально*. Поэтому преодолеть стену - это обрести такое психомиметическое ускорение, которое нельзя получить, оставаясь в пределах антропоморфного хронотопа, а это значит - стать мышью, не соблюдающей правил стены ( $2+2=4$ ), делящей мир на верх и низ: на мир нормальной телесной практики, управляемой сознанием и наукой, ясными артикуляциями и движением, и практики ненормативной, отнесенной в подполье, подавленной, зажатой, где формируется все тот

же "неправильный" язык открытой плоти, способной к самым удивительным становлениям. Только став мышью, можно проникать в нечеловеческие миры и постигать, что значит быть "человском".

Я перелистываю страницы "Двойника", "Записок из подполья", и говорю себе: так писать может только мышь, в полном и отчетливом сознании той интенсивности письма, которая необходима для того, чтобы все это было написано мышью, "усиленно сознающей мышью". Говоря об этом иначе: когда мы читаем, реальность изображаемого отходит на второй план, она становится расплывчатым, подвижным фоном с редкими проблесками света на вещах, лицах, в оборванных диалогах; на первом же плане оказывается движение самого письма, которое мечется и снует вдоль и поперек рассказа. Реальность изображаемого смещена в письмо, и нет никакой надежды, что она может хоть как-то пробиться сквозь этот мрак глубокой норы.

### *Событие*

Что может означать для нас сегодня выражение "быть Достоевским"? Это словечко "быть" несколько мешает нам своей неопределенностью, оно словно и не относится к когда-то жившему человеку по имени Достоевский. Быть как все, быть - это значит существовать; но не только, это еще и быть в самой жизни, проживать ее, т.е. проходить все те органические стадии жизни, какие проходит всякий человек от рождения до смерти. Все это так. Но нам интересно нечто иное. Ведь что значит "быть Достоевским"? - не быть ли это "приговоренным к смерти": последние мгновения жизни, пережитые писателем на Семеновском плацу; не быть ли это "энцефлитиком": рваная частота припадков, глубоких потерь памяти, все это "бытие в смерти", угрожающее общим психическим расстройством; не быть ли это "сновидцем": снова и снова обнаруживать себя в качестве сновидных единств - то чудовищных, то лучезарных, наполненных счастьем и покоем, видеть в знаках сна особый тип реальности, более подлинной, чем какая-либо другая; наконец, не быть ли это "игроком", чья страсть к обладанию случайностью мгновений столь навязчива и разрушительна? Но и это не все: следует знать, как быть автором, должником, преступником, пророком. Множество "быть", на которые распадается духовный и

жизненный опыт Достоевского, не могут быть развернуты в отдельные и соподчиненные друг другу хронологические порядки жизненной истории. Конечно, они достаточно легко датируются, но их внутреннее время не представимо через дату, объективность документа или свидетельства.

История жизни не может "течь" по линии непрерывного изменения, "прогрессивного развития", где рождение всегда в начале и - великая тайна, а смерть - это триумф; она не повторяет линию времени объективной истории, а скорее, именно благодаря этим "быть", предстает как плоскость причудливой карты, рассекаемой маршрутами необычных переживаний времени, резонирующих, повторяющих, но не отменяющих друг друга. Мы видим, что в этой жизни все события совершаются одновременно, и она распадается на биографические фрагменты, которые Ролан Барт называл "биографемами". Биографема - это частичный объект, он существует как бы вне хронологического времени, поскольку обладает своим собственным пространством и временем, не сводимым к другому, и существует перед нами подобно тому, как могут существовать искореженные, деформированные остатки какого-то органического целого после катастрофы. Биографемы, а мы их встречаем в жизненном поведении и текстах Достоевского, ничему не обязаны своим существованием, кроме как тому, что их непрерывно смецает и умножает, - смерти. Другими словами, они открываются для нас как "материально" зафиксированные в жизненном пространстве Достоевского и становятся видимыми лишь постольку, поскольку в них все время происходит нечто для нас немыслимое и невозможное - переживание смерти. Эти "быть" вовсе не определяются как знаки неизменности времени существования, в котором человек живет своей жизнью, напротив, они образуют карту жизни вне жизни. Возможно, то, что мы называем жизнью Достоевского, и есть это одновременное сосуществование подобных психомиметических состояний, в которых отсутствует субъективность, т.е. инстанция автономного, себе довлеющего "я", которое могло бы суверенно распорядиться психическим и культурным содержанием этих состояний, могло бы ими манипулировать по своему вкусу, то отбрасывая за границы жизни, то призывая обратно. Биографемы открывают нам иное отношение ко времени, иные типы длительности, которыми мы пренебрегаем, считая их несущественными, следовательно, открывают нам совершенно иное отношение к смерти, больше уже не существующей в органически проявленных боли и страхе физического конца, а расплывленной в пределах

самой жизни, каждое мгновение прерывающей ее ход, но остающейся невидимой.

В рукописях Достоевского можно найти два "формульных" высказывания, которые, как мне кажется, позволят нам уточнить содержание словечка "быть". Первое:

"Что такое время? Время не существует; время есть цифры, время есть: отношение бытия к небытию"<sup>7</sup>.

И другое, менее кантовское, но дающее краткий комментарий к первому:

"Бытие только тогда и есть, когда ему грозит *не бытие*. Бытие только *тогда и начинает быть*, когда ему грозит *небытие*"<sup>8</sup>.

Итак, бытие есть и только тогда и начинает быть, когда ему грозит небытие. Время - подвижный, но глубоко условный, можно сказать, чисто внешний зазор, каким помечается существование-в-отсутствии, на переходе, на пороге бытия и небытия. Время органическое, в котором мы рождаемся, стареем и умираем, время календарное и время истории, в которых жизнь размещает свои видимые формы, - это время мало интересовало Достоевского. Ведь статус бытия таков, что оно, чтобы быть, должно принять на себя все признаки небытия; быть во всей полноте существования - это не быть, являть собой отсутствие, разрыв, трещину в структуре видимого, органоподобного, того, что называют жизнью. Подлинное бытие располагается за пределами каких-либо прямых оппозиций, чье общее строение определяется жизнью-смертью, оно, напротив, размещается в некоторых особых временных длительностях, которые не имеют мер календарного или исторического времени. Там, где этот зазор временности становится бесконечно малым или совсем исчезает для глаза внимательного наблюдателя, пространственно-временной континуум жизни эвклидова типа - жизнь в трех измерениях - деформируется, распадается на отдельные фрагменты смертного, сновидного, игрового или эпилептического, порождая сложный топологический образ жизни. Достоевский был захвачен этой страстью к бытию как небытию, он превосходил, преступал черту, которая оберегает время жизни и не позволяет с ним

<sup>7</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Преступление и наказание. Рукописные редакции. Л., 1973. Т. 7. С. 161.

<sup>8</sup> Неизданный Достоевский. Записные книжки и тетради 1860-1881 гг. М., 1971. С. 618.

экспериментировать, захватывать в длительность и, следовательно, присваивать. Члены оппозиции смещаются: бытие не есть небытие; они сцепляются в чем-то третьем и не существуют без него и до него; это третье есть событие - мгновенная (частичная или полная) остановка времени. Эксперимент Кириллова у Достоевского выявляет значимость полной остановки времени и перехода в ничем не ограниченную длительность как высшее состояние бытия. Там же, где актуализуется субъективность в лице обособленного от других "я", не может произойти события как длительности, события как события; "я" и длительность, рассекающая время, не могут совпасть в какой-либо точке бытия: если утверждается победа одного, то исчезает другое. Невозможно войти внутрь мгновения события, невыполнимо сознательное усилие понять, что со мной происходит в тот момент, когда я "застреваю" в особой длительности. Длительность - это то, что открывает нам опыт смерти в квазипространственно-временной развертке, и она может быть смертью самой мельчайшей, менее или более "мгновенной", в зависимости от интенсивности переживания, но всегда останавливающей порядок времени, который с таким трудом создает и удерживает субъективность. Нигде не найти у Достоевского даже намеков на психологизацию опыта длительности (под запретом находятся высказывания типа: "Я переживаю эпилептический припадок, смерть, преступление..."), как не найти описаний смерти изнутри сознания умирающего (в отличие, например, от Л.Толстого, на что указал М.Бахтин). Если язык и в состоянии выразить тот тип длительности, о котором здесь идет речь, то он выражает его совершенно безлично. Быть - это значит: играть, преступать, безумствовать. Инфинитивы подчеркивают незавершенность действия события, которое как бы сбывается, не сбываясь, и движется в ином горизонте времени, ускользая к таким слоям жизненного опыта, которые мы не в силах ни учесть, ни тем более познать. Когда мы говорим, например, "смеркается" или "светает", мы лишь констатируем некие состояния внешнего мира, которые являются для нас событиями, включающими нас, но к нам они безразличны и нейтральны; мы внутри них, но и вне, поскольку можем их наблюдать и выражать через язык. Но если мы попадаем "внутри" этого внешнего, предельно внешнего события, то мы "светаем" или "смеркаемся" и теперь уже знаем это событие не как событие астрономического или обыденного ряда: оно захватывает нас в свою длительность, и мы, чтобы быть им, меняем свою природу: то насыщаемся све-

том, то медленно гаснем, становясь световыми корпускулами, движущимися в мировом пространстве.

Событие всегда уже "есть", оно - чистое явление, не соотносимое ни с каким его деятелем. Другими словами, оно не располагается где-то между двумя крайними терминами и не соединяет их благодаря связке существования, оно предшествует, предваряет, открывает горизонт для всего, что может произойти, оно и есть это "между", по выражению Хайдеггера: "Событие... невозможно представить ни как случай, ни как историческое событие. Нет ничего иного, к чему должно восходить событие, из чего его надо еще как-то объяснять. Событие не есть проявление (результат) чего-то иного, но то проявление (проявление), в котором впервые только и дана возможность какой-то "данности", в котором еще нуждается и само "бытие", чтобы в качестве наличия стать самим собой"<sup>9</sup>. В порядке иллюстрации своей мысли Хайдеггер приводит отрывок из "Озарений" А.Рембо. По нему легко засечь ритм события:

"Есть птица в лесу, чье пение вас останавливает  
и заставляет вас покраснеть.  
Есть на башне часы, которые не отбивают время.  
Есть овраг, где скрываются белые звери.  
Есть собор, который спускается в землю,  
и озеро, в котором вода поднялась.  
Есть небольшой экипаж, оставленный на лесосеке,  
или быстро катящийся вниз по тропе и украшенный лентами.  
Есть маленькие бродячие комедианты, что видны на дороге  
сквозь листву на опушке леса.  
Наконец, есть кто-то, кто гонит вас прочь, когда вас мучают  
голод и жажда"<sup>10</sup>.

В этом бесконечном рефрене "есть" (Илу), обнаруживается место сбывания события; эти "есть" развертывают в себе бытие, идут ему навстречу, пересекают, проходят сквозь, оставаясь его неизменными и незавершенными состояниями: бытие устремляется в событие и там обретает свою истинную топологию. Хайдеггер стремится акцентировать неизменность и всеприсутствие бытия в событии. Событие открывает бытие, дает ему быть, но не дает свершиться в самом событии и тем самым спасает его от гибели и катастрофы. *Событие открывает длительность бытия, освобождая его из-под власти времени.*

<sup>9</sup> Heidegger M. *Unterwegs zur Sprache*. Tübingen, 1965. S. 258.

<sup>10</sup> Рембо А. Стихи / Пер. М.Кудинова. М., 1982. С. 111-112.

Чтобы вновь приблизиться к Достоевскому, поразмышляем немного над таким событием, как "дыхание", - и не столько как над физиологическим процессом, определяемым работой легких и смещением диафрагмы. Не следует ограничивать анализ поэтической метафорой ("дыхание гор", "дыхание моря" и т.п.). Напротив, необходимо опознать в дыхании событие, проходя через которое любая жизненная событийность претерпевает "дыхательное" изменение. В блестящем анализе Выготским новеллы Бунина "Легкое дыхание" мы найдем действие события дыхания. Мы могли бы сказать, выражая загадочный смысл новеллы в стиле свободного стиха Рембо:

"Есть легкое дыхание, которое рассеивается в мире,  
в этом облачном небе, в этом холодном весеннем ветре".

Материал новеллы в естественной последовательности жизненного события геометрически представляет собой прямую линию. Когда же этот материал развергивается в поэтическом опыте, тогда начинает сбываться событие легкого дыхания. Выготский строит два плана действия новеллы: в первом события развертываются как трагическая история юной девушки (соблазнение), во втором (назовем его имманентным планом) неожиданно открывается топология события "легкое дыхание", и под ее давлением все события, до этого соединенные обычными причинно-следственными связями, нарушаются, повествование, замечает Выготский, "прыгает то назад, то вперед, соединяя и сопоставляя самые отдаленные точки..., переходя часто от одной точки к другой, совершенно неожиданной"<sup>11</sup>. И только кривая, которая соединяет все эти точки и руководит ритмом новеллы, кривая легкого дыхания, определяет и по сути дела создает внутренний мир юной девушки, тот имманентный план событийности, который может быть пережит читателем и явлен как событие. Смерть не завершает события, событие легкого дыхания: и физический факт смерти не совпадают в новелле. Легкое дыхание девушки обречено погибнуть в этом мире. Я хочу сказать, и это прекрасно показал Выготский, что не физический факт смерти юной девушки создает настроение, а то, что сама новелла представляет собой (по своим квази-физиологическим характери-

<sup>11</sup> См: *Выготский Л.С. Психология искусства*. М., 1968. С. 187-208.

кам) событие легкого дыхания. Или, иначе говоря, читающий вступает в событие благодаря собственному чтению, которое движется по канве рассказа в ритме легкого дыхания; событием является не то, что произошло в новелле с юной девушкой, а тот тип дыхательной практики, который, когда мы читаем, создает особую атмосферу горечи и утраты, осквернения чистоты и невинности и т.п., и благодаря этой дыхательной ритмике - до всякого бытия, до самой девушки и ее смерти - появляется событие как чистая форма для всякой событийности, и именно она определяет, состоится ли рассказ или нет. Легкое дыхание - это кривая, которая имманентна самому действию чтения, и ее динамика открывает для читателя мир особой длительности - бытия во времени, но уже внутри: где нет более некоего "я", а есть лишь волнение дыхания, и оно никому не принадлежит, но раз кто-то встречается на его пути, на пути этой кривой жизни, он сам становится легким дыханием.

Следует повторить, что событие предваряет бытие и небытие, оно всегда "между", оно длится и никогда не завершается в своей длительности. Всякое завершение есть катастрофа, полная остановка времени. Не завершаясь, но всегда готовое завершиться, исполниться, событие наращивает вокруг себя нарративную ткань из разнообразных символов и их интерпретаций, картин и сцен. Вне этого оно остается судьбой, случайностью катастрофического мгновения, антиэнергией (нелепый случай, который прерывает жизнь, бедствия, которые обрушиваются, предсказание, которое исполняется). Событие - это вечная угроза, жало, поражающее жизнь, но эта угроза и делает жизнь жизнью. Событие предельно интенсифицирует опыт жизни. Всякая же попытка остановить его действие в определенной хронологической точке, найти ему объяснение в нарративном плане или в серии биографических фактов с присущей им причинной связью оказывается в конечном итоге все той же попыткой заместить кривую жизни линейностью объективированной истории. Вот почему фраза "22 декабря 1849 года Достоевский пережил событие, которое радикальным образом изменило всю его будущую жизнь" не может считаться событийно релевантной. Как не может считаться событийно релевантным вопрос о том, когда началась болезнь Достоевского и в какой зависимости от смерти отца или его убийства она находится. Какое событие-травма вызвало ее, если поставить под сомнение, как это сделал Фрейд, ее наследственный характер?

Жало в плоть - когда, где, при каких обстоятельствах? Однако мы не имеем полной клинической истории болезни. Это - область исторического молчания, зияние в архиве, которое не могут восполнить ни многочисленные и противоречивые свидетельства современников, ни их стыдливые намеки, ни ложные аналогии, ни материалы и гипотезы современных биографий писателя. Событие болезни *есть*, но его клинического факта не существует, и даже если бы он существовал, все равно событие растекается "между" и открывается не иначе как в том, что от нас закрыто: во внутренней длительности припадка, останавливающего текущее время повседневного опыта. Никто, конечно, не вправе отрицать значимость исторических реалий (документы семейной хроники, генеалогию рода, материалы судебных расследований, знаки недуга, доминирующую идеологию общих социальных и политических процессов эпохи, в которой жил писатель и т.д.), тем более ставить под сомнение ценность вновь открытых документов. Но, как показывает опыт последних исследований, касающихся неясных сторон биографии Достоевского, даже самый достоверный факт может быть оспорен. Это вечно отыскиваемое, решающее свидетельство, которое разом могло бы прояснить все темные места в истории жизни и отрезвить многих, упорно грозит полным несуществованием. И все попытки представить хронологический факт в качестве биографического, даже приписать ему событийное измерение вполне сродни желанию дать историю жизни так, как она "действительно была", - навязчивый образ историзации жизни вплоть до мельчайших деталей. Невывяляемость события есть знак того, что любая история жизни как целого пребывает органичной самой себе и не позволяет внешнему служить ей законом.

### *Время события*

Романное и жизненное пространство Достоевского лишено непрерывности, - пороговое, экстатическое, в нем не отыскать эпических оснований, поэтому время истории никак не удерживается в нем, не дублируется, - это пространство без биографической и исторической памяти. Время, которому Достоевский склонен - возможно, не всегда осознанно - придавать смысл, то устремляется к сверхбыстрому протеканию (календарное), то к протеканию невообразимо тягучему, сверхмедленному

(остановки действия в диалогах, нарастание слухов, сплетен, бормотания и сновидения)<sup>12</sup>. Достоевский не чувствовал объективное время, зато он обладал удивительным пониманием различных видов временных длительностей, которые не определяются хронологическими мерами или ритмами. Понятие длительности в данном контексте может быть определено как психомиметическое переживание времени, а не его объективное представление в хронотопическом образе. Эти длительности могут быть различными, но важно с самого начала указать на их главное качество: за счет сил психомиметического переживания они прерывают движение объективного времени, в котором мы существуем как смертные существа. Практически любая длительность - это "остановка времени", или точнее - пересечение общего потока времени: в точках пересечения и появляются такие переживания времени, которые не сводимы к самому времени.

Почему необходимо введение понятия длительности? Во-первых, потому, что в мире Достоевского отрицается субстанциальная значимость прошлого и будущего, характерная для объективной временной схемы. Нельзя сказать, что и настоящее получает какое-либо определенное значение: оно образуется, распадаясь на разнообразные длительности. В одном случае настоящее может определяться длительностями, которым присуще сверхмедленное становление события, когда время, которое свершается "здесь" и "сейчас" может стать полной остановкой всех возможных времен и получить статус вечности. Настоящее, за которым так усердно охотится писатель, представляет собой поле битвы за время вечности, так как Достоевский постоянно предпринимает попытки захватить вечность в самой мельчайшей единице временности (длительность - это следствие подобных захватов времени) и тем самым прервать объективное время истории и биографии. Вечность оказывается бесконечно длительным переживанием мгновений настоящего. Во-вторых, Достоевский отрицает как нравственно не обоснованную саму возможность проектирования будущего. Будущее, как и прошлое, подвергается строгому запрету, оно замещается сновидными образами вечности. Существенны и *реальны* только мгновения настоящего, - все эти неустанно повторяемые психомиметические знаки "здесь", "вдруг", "сейчас", "неожиданно", "невзначай", "случайно" и т.д. - и некий ускользающий фон вечности ("конца времени"), на котором они то вспыхивают, то исчезают.

<sup>12</sup> См: *Кутто Ж* Указ. соч.

Возможно, как это было отмечено А.Жидом, рембрандтовская светотень способна по аналогии открыть нам адекватный образ соотношения мгновения и вечности в мышлении Достоевского<sup>13</sup>. На фоне того, что проступает на живописной поверхности в качестве приглушенного, как будто утомленного света, проглядывают световые мгновения-блики, и в них-то и открываются знаки вечности, знаки абсолютно чистого света. Если мы продолжим размышление над этим образом, то придем к еще более важным выводам. Колебание световых бликов, никогда не переходящее у Достоевского в освещенность места действия и персонажей, особенно интересно, так как рассказчик не обладает своим собственным источником света и, подобно романнным персонажам, все время пребывает в полутьме. Световой импульс падает на изображаемое не со стороны рассказчика, а напротив, возникает совершенно случайно в мире, где освещенность всегда стремится к нулю и является вынужденным средством изображения. Мир Достоевского неосвещен, и понятно почему: ведь освещенность несет в себе вполне определенную угрозу - она уничтожает эффект светового импульса и в конечном результате нейтрализует восприятие чистого света. Другой довод: освещенность - это среда, в которой выявляются тела, их позиции, жесты. Меняя освещенность в тех пределах, в каких она может существовать, но не меняя самого освещаемого пространства, мы можем добиться определенной четкости изображения. Однако в том случае, когда мы отказываемся от освещенности как начальной нормы всякого изображения и превращаем пространство жизни или романа в битву за свет, структура как жизненного, так и романного пространства резко меняется. Мы уже не можем исходить из определенных трансцендентальных норм чувственности, но должны отныне следовать логике этого спорадически освещаемого пространства, формируемого благодаря взаимодействию света, который в нем "отсутствует", и тех бликов-мгновений, которые указывают на его "присутствие" в том, что стремится к мраку. Собственно, световые блики - это и есть знаки особых длительностей, могущие как наполниться психомиметическим содержанием, так и остаться пустыми.

Не только романы, но и письма, дневники, записные книжки Достоевского выдают это пренебрежение будущим со стороны того, что свершается и ускользает каждое мгновение. Настоящее, или то время, которое возникает перед нами, указывая на себя,

<sup>13</sup> См. Жид А. Собр. соч. Т. 2. Л., 1935. С. 414.

заполнено тем, что я буду называть дейктическими событиями, т.е. событиями, словно говорящими нам: "Вот оно, здесь; и может быть только так, как в это мгновение, открытое по отношению ко всем другим, ему равным", - дейктическое событие указывает само на себя и не требует никакой интерпретации в момент его восприятия. Настоящее постоянно дробится на бесконечно малые единицы и оказывается словушкой для любых исторических времен, подобно тому, как тьма, полумрак и другие виды затемнения пространства получают статус идеальной среды, способной выявить свет любого случайного мгновения. Будущее, если оно и возможно, то только как сила, которая случайным образом связывает мельчайшие мгновения настоящего в одной точке, вовлекает их, действуя центростремительно, в воронку вечности и, следовательно, исполняет. Но разве можно считать будущим временем то, что, свершаясь, отнимает у нас само время и его завершает? Геометрия того, что Жид удачно назвал "водооборотным движением", дает нам картину структуры настоящего и его невидимых сил; именно она отрицает значение трансцендентального плана истории и тем самым заинтересованность Достоевского в познании логики будущих событий. Опыт жизни и произведения не открывался Достоевскому в рефлексивной реконструкции прошлого через настоящее и будущее. В этом не было никакой необходимости, так как логика времени для него была замкнута на себя: время, свершаясь, себя уничтожает. Вот почему весь опыт времени для Достоевского собирается из множества разнокачественных по своему протеканию событий длительности: ведь в каждом из них свершается страстно желаемое - остановка времени.

В отличие от биографической и исторической традиции Запада, где всегда присутствовало некое вспоминающее и проектирующее себя в будущее "я" (это заметно не только в Новое время, но уже и по хроникам), Достоевский не создавал детерминистских версий событийности и не пытался с их помощью обозревать движение истории, размещая цели переходящего и вечного в едином трансцендентальном замысле. Чувство "объективности" времени у Достоевского ограничивается удивительно изоциренным чувством одновременности всех возможных и невозможных событий, причем, что, на мой взгляд, особенно важно, эти дейктические события-мгновения не располагаются для него в пространстве, как полагал Бахтин, но внутри самого времени: рассекая его, даже взрывая, они создают особые, не сводимые друг к другу пространства-длительности, не порождая ни нового вре-

мени, ни нового пространства. Личностное, индивидуальное становление осуждалось Достоевским: он часто использовал термин "обособление", чтобы пометить разрыв между отдельной, замыкающейся на себя индивидуальной жизнью и нравственно-целостными основами народной жизни. План истории, независимый от нравственно-религиозного выбора, ставился им под сомнение. Для него была чужда мысль о линейном развитии времени истории как времени цивилизации. Эта мысль для Достоевского тем более абсурдна, что для него существует евангельский первотекст, завершивший в одном образе страдания и спасения все события мира; Достоевский постоянно размышляет о том, откуда могла возникнуть эта навязчивая потребность в выказывании своеволия, обособлении человеческого "я" перед лицом зыбшей нравственной силы, воплощенной в образе Христа. Поэтому не стоит удивляться тому, что катастрофический спазм повседневной событийности, которого Достоевский постоянно, в каждое мгновение ожидает, понимается им не столько как конец этого мира, сколько как действенная мощь евангельского канона, превосходящего все меры человеческого времени.

Событие катастрофическое (в отличие от дейктического) несет в себе "конец времени" и, конечно, не может быть освоено рассказчиком в качестве дейктического. Балансируя в потоке рассыпающихся мгновений, рассказчик безуспешно пытается их упорядочить, совместить, одни отбросить как ненужные и несущественные, другие, напротив, выделить, удержать в памяти в качестве решающих и несущих смысл повествования. Казалось бы, это естественно для классической формы романа. Но что если предположить иное: рассказчик Достоевского лишь делает вид, что стремится укротить поток событийности, ибо этот поток не может быть понят в принципе, так как нет субъекта, который смог бы понять его временную и смысловую логику. Чем же чреват отказ мыслить событийность в линейном порядке времени? Устранить настоящее как переходное время между прошлым и будущим - это, в сущности, означает разрушить органический тип телесности, ту уникальную телесную ткань, которая связывает собой вещи и события прошлого с будущим, и, следовательно, разрушить память (способы закрепления прошлого опыта, навыки), это значит отказаться от непрерывности культурной традиции, так как такая глубинная память развивается не столько через сознание (и не зависит от ее "сознавания") или корпус святых текстов, сколько через историю тела. Память - это история тела, а не история "сознания".

Достоевский выводит из-под власти объективной схемы времени настоящее, оно для него не является переходным состоянием временности и не определяется более как совокупность событий, одни из которых все время становятся прошлыми, а другие - будущими, как бы расщепляя собой временность настоящего, не давая ему возможности стать собой, - свободным от террора будущего и прошлого. Настоящее обретает знаки сверхценного времени, поскольку оно - негатив вечности, времени События с большой буквы ("пришествия Христа"), которое безразлично ко времени будущего или настоящего. Мгновения настоящего не синтетичны, они образуют скопления событий, но не "слипаются" в ком, не исчезают друг в друге, а скорее вибрируют, колеблются, распадаясь на все более мелкие и неприметные. Но сквозь любое из них может проступить вечность - великая длительность бытия. Время настоящего - это время пористое, дырчатое, оно существует за счет непредвидимости всякого последующего мгновения и его невидимой корреляции со временем, которое отсутствует и тем не менее всегда дано, - с временем вечности. Линейный ход времени остановлен, и ни одно из мгновений настоящего более не превращается в мгновения прошлого или будущего, они пойманы в ловушку вечности и определяются ею как единым континуумом становления любого времени. Вечность - не время, это форма для любого вида времени, или чистое бытие времени, которое ни в каких своих моментах не соотносимо со способом человеческого переживания времени. Именно это и не позволяет сформироваться единому трансцендентальному источнику времени - субъективности, связывающей текущие мгновения причинными законами.

Временной срез, который мы обозначаем как время События (вечное настоящее), накапливает разнообразные микрочастицы энергий события. В непосредственном наблюдении они даны лишь как знаки, помечающие пористость, дырчатость и удивительную эластичность самого пространства, в котором эти энергии пульсируют, никогда не свершаясь. Однако можно заметить, как постепенно разворачиваются векторы центростремительных сил, готовых завершить свой в последующем головокружительный бег в любом из мгновений настоящего. Для наблюдателя, который находится внутри, это время течет бесконечно медленно, поскольку каждое из мгновений времени, которое он переживает, делится на все более и более мелкие, мельчайшие мгновения. Делясь, это время не исполняется - оно не

переходит ни в прошлое, ни в будущее. Здесь происходит нечто подобное замедленной киносъемке, где предельная быстрота отдельных кадров дает (для внешнего наблюдателя, располагающегося в календарном времени, или времени истории) медленное, почти застывшее в себе время события, бесконечный и замедляющий себя повтор одного события другим. Мы видим постепенное, медленное развитие основной сюжетной линии, когда главный герой еще пребывает в этом пространстве в виде кумулятивной точки и поле его психомиметической реактивности на накапливающуюся дейктическую событийность только формируется (слухи, сплетни, бормотание, крики, отзвуки будущих гостиных скандалов). Но вот он начинает движение, и его захватывают токи многообразных психомиметических реакций (собственных и чужих), он втягивается в нарастающий ритм, кривая катастрофы набирает мощь, и ее амплитуда охватывает собой уже все, даже самые мельчайшие и, казалось, не имеющие никакого значения события. Мгновения настоящего получают ускорение - это именно тот вид быстроты, который достигим только благодаря силам вечности. На глазах читателя происходит стирание романной реальности.

Давно замечено, что никто из романских персонажей Достоевского - ни сам автор, ни его многочисленные заместители ("свидетели", "летописцы", "рассказчики") - не владеет логикой развертывающихся событий: событие накладывается на событие, дробится еще на множество событийных серий, которые как будто поддерживают друг друга, постоянно комментируют и поясняют, но вместе с тем еще сильнее запутывают общий ход сюжетного развития (детективная интрига не спасает). Если и есть логика событийности, то она не может быть открыта в некоем трансцендентальном плане происходящего. Событие, которое грядет и одновременно таится в происшествиях, скандалах, слухах, нигде не выявляет себя в форме логической откровенности сюжетного или исторического времени. Любое возникающее недоразумение, любая случайность, появляющаяся неожиданно в поле интереса хроникера или рассказчика, обязательно фиксируется, обосновывается и включается в общий план сюжетного времени, хотя ни в малейшей степени не проясняет его. Ведь история должна рассказываться, интрига раскручиваться, персонажи погибать - такова логика наррации, без которой нет романа. Но поскольку романский план описывается пассивным средством познания, то "большая логика" наррации все время нарушается, и ее заново, по мере расщепления всех этих мельчайших событий-

мгновений, надо переделывать и изменять, исправлять и дописывать. Другими словами, план произведения у Достоевского не имеет ничего общего с трансцендентальной схемой причинности, которая одна и могла бы управлять движением событийности. Более того, этот план, сами процедуры планирования, чему Достоевский уделял столько времени, являются имманентными тому, что свершается случайным и непредсказуемым образом. Поэтому план все время изменяется в зависимости от ценности каждого мгновения и его проекции на другие, ему подобные. Любая непредвиденная случайность в ходе развертывания всего горизонта событийности дает мгновенную перестройку плана, и тогда хроникер из одного микрособытия попадает в другое, потом в третье, потом снова в первое, но уже изменившееся благодаря непрерывности общего процесса расщепления событийности. Но, что самое главное, эти микрособытия не уничтожают друг друга, они рядоположены, проникая далеко за пределы ими отмеченного события, и в одно из них нельзя избрать в качестве центрального, проективного для всех других. Хроникер крутится, как волчок, стремится успевать повсюду, но не успевает, стремится опередить, но не опережает, любое событие для него - это всегда событие *post festum*, у него и в мыслях нет того, чтобы зацепиться за отдельное событие или серию событий, ввести их в трансцендентальный план, который бы помог упорядочить, отфильтровать события, построить их логику. Поэтому событие, во всей полноте своего катастрофического свершения, никак не может свершиться, а лишь свершается; в своей событийной неподвижности оно неизменно и нейтрально, оно словно независимо от этих делящихся мгновений настоящего и никак не выказывает себя в дейктическом горизонте. Вместе с тем это событие "живет" в случайности воздействующих и повторяющих друг друга мгновений, образуя то, что мы, вслед за А.Жидом, называем катастрофической кривой<sup>14</sup>. Она действует в мире Достоевского имманентным образом.

---

<sup>14</sup> Жид А. Собр. соч. Т. 2. С. 414.

*Солнце эпилепсии*

Вероятно, начиная с Гоголя, русская литература впервые встречается с опытом безумия и начинает говорить на языке этого опыта, не испытывая никаких затруднений. Громадный психомиметический материал, до этого неведомый, широким потоком вливается в литературу, где обретает новые средства изображения, которые постепенно расшатывают господствующую литературную норму. Можно сказать и так: в литературе Достоевского безумие не осознается как клинический опыт, нарушающий норму поведения: *безумие говорит о себе на своем собственном языке и осмысливается в имманентной ему самому логике*. Литературное произведение не вырабатывает особой дистанции по отношению к безумным поступкам действующих в нем персонажей, оно не нормализует клинический материал, не вырабатывает средств защиты против проникающей силы языков безумия. Напротив, безумие без потерь влетает в само произведение и получает статус литературной нормы. Классическая романная форма (под которой обычно понимают литературное произведение) распадается, она не может выдержать давление со стороны этих многочисленных языков безумия. И это понятно, поскольку языки безумия, резонируя друг с другом, всегда подвижные и скользкие в романной ткани, не требуют для себя внешней им литературной формы и отвергают все, что может быть навязано им извне в качестве таковой. Но это не означает, что языки безумия получают возможность говорить прямо от себя, минуя литературные и языковые средства, уже выработанные культурой, - они изменяют, но не минуют их. Достоевский не ограничивается тем, что просто вводит в литературу языки безумия, одновременно он создает определенную психотерапевтическую технику, которая успешно использует всю мощь безумного поведения и речи для преобразования принятого в культуре нормативного поведения. "Животность", идиотизм, богомания, садизм и т.д., - все то, что мы называем идолатрией, - получают свое разрешение, свое успокоение в евангельской, келейной тишине. Евангельский текст используется Достоевским как набор психотерапевтических приемов: безумная идея того или иного персонажа может быть исправлена неустанным чтением евангельского текста, и это чтение признается в качестве возвращения к высшей культурной норме, возвращения от животного к лику Христа.

Не следует забывать, что безумие говорит на языке, который не находит в себе смирения и покоя, но всегда обретает его в другом языке, а точнее, в другом опыте, опыте сверхчувственных состояний, который вообще не нуждается в каком-либо языке. Языки безумия находят свое примирение в тех же состояниях, из каких они сами порождаются и чьими знаками опутана речь, поступки, идеи безумных персонажей. Солнце, которое, не заходя и не вставая, постоянно светит в мире Достоевского, освещая нас, читателей, то нестерпимо ярким светом, то светом тусклым, едва брезжущим, - это солнце эпилепсии.

Но я не собираюсь придавать эпилептическим знакам ограниченный клинический смысл, более того, я буду рассматривать их как знаки метафизические, указывающие на специфическую топологию мира Достоевского и не сводимые к психиатрическому свидетельству. История клиники не может стать историей произведения, она - лишь психофизиологический проект жизни, ограниченный и вовсе не отделяющийся то, что считалось и до сих пор в повседневной жизни считается безумием. В произведениях Достоевского безумие приобретает силу особой позитивности, бытия на пороге, если хотите, "бытия в смерти". Именно это предельное напряжение, превосходящее себя, открывает иные миры, познание которых недоступно культурной или поведенческой норме. Произведение не прямо и не "в другом языке" является дублированием физиологических или психических нарушений, патологии и глубокого душевного расстройства. Духовно-жизненным импульсом страдающего писателя является не то, что с ним случилось физиологически (и в этом Фрейд прав), а то, как он сам смог себя понять в качестве пораженного болезнью, преобразовать ее символически, создать для себя новую, быть может, удивительную воображаемую анатомию, сделать себя "телом без органов", образы двойниками, двойниками двойников, развернуть через своих персонажей векторы отклонений от нормального в живые тела, т.е. использовать все возможности, которые предоставляет писателю психомиметический опыт. Этот расширяющийся опыт "ненормальности", разветвляющийся многими телами-аффектами, освобождает писателя от безумия. Может быть, великое открытие литературы Достоевского и состоит в том, что он не видел безумия как безумия, не обладал "клиническим взглядом" и не пытался нормализовать так называемые аномальные практики. Его собственная болезнь оказалась тем каналом видения мира, который обладает высшей познавательной ценностью. Ведь тот факт, что Достоевский при оп-

рделенных обстоятельствах впадал в припадки падучей, испытывал ночные кошмары или слуховые галлюцинации, не может быть прямо введен в литературное произведение. Катастрофический опыт свершающегося невыразим в языке, даже если это язык безумия; его невозможно ни мотивировать, ни психологизировать. Верно, что произведение - это своего рода символический фильтр. Но Достоевский не создавал "произведений", так как для него как писателя и мыслителя-профета произведение нельзя было создать, поскольку оно само должно предшествовать творческому акту литературного письма. Тот, кто вовлечен в непрерывное движение письма (пускай почти безумного, захлебывающегося, часто похожего на бред), не может не устремляться к невидимому произведению, куда безумие не в силах проникнуть. Романы Достоевского - не произведения, они находятся на пути к произведению, всеми же качествами произведения обладает только евангельский текст. Писателю остается одно: составлять эти пространные комментарии к евангельскому тексту, который мы всегда обнаруживаем, когда встречаемся с евангельской символикой в романах Достоевского (тела, жесты, речь персонажей); безумие здесь словно наталкивается на невидимую преграду, его психомиметический поток теряет скорость, останавливается, и читатель уже видит сцены и лики Нового Завета там, где только что действовали чисто "животные" силы. Как автор Достоевский движется, перескакивая с одного уровня на другой, постоянно борясь с собственным безумием, никогда его не побеждая. Вот почему психосоматические события, взятые во времени клинического описания болезни, не означают ничего, кроме как самих себя. Обладая объективно исчисляемым временем и конкретной локализацией в определенных участках мозга (левовисочная эпилепсия Достоевского), они, переходя на уровень произведения, получают совершенно иное измерение: эпилептическая аура может "отреагировать" символом святости, а эротическое воодушевление может легко заместиться умилением или жестокой аскезой. Из болезни должно быть изъято то, что ей не принадлежит, но на что она постоянно претендует благодаря общественной психологии "здравомыслия". И этот остаточный психический материал, увлекающий за собой скорости письма, упорядочивается в серии символических преобразований, стирающих в произведении следы патологической основы.

Можно найти и другой способ объяснения. Творческая эволюция Достоевского открывается в сосуществовании двух тел, на которые распадается телесная практика его жизни. Одно тело До-

стоевского существовало до него, в некоем горизонте историчности, но существовало только как тело, пораженное специфической болезнью, - левовисочной эпилепсией. С другой стороны, нельзя отрицать и существование тела Достоевского как писателя - тела воображаемого, пишущего, находящегося в ином времени и пространстве, времени, которое разворачивается в мгновенных картинах бытия, похожих на световые вспышки, времени, пульсирующем внутри настоящего, отказывающемся выходить за его границы в будущее или прошлое. Загадка двух тел Достоевского немного прояснится, если мы допустим, что тело Достоевского, пораженное болезнью и существующее *до*, представляет собой чистую клиническую форму и находится в особом времени, которое можно назвать *пре-и-при-бывающим*. Это время, которое как бы застыло на месте, но оно способно поглощать и сводить многие как будущие, так и прошлые тела, пораженные одной и той же болезнью, к одному телу, телу клиническому (лечение, питание, симптоматика, терапевтические процедуры, смысл и культурные знаки болезни в обществе и т.д.). Время болезни *пре-бывает*, так как оно остается равным себе и неизменным (болезнь ведь не исчезает), и одновременно *при-бывает*, захватывает будущее, подобно приливной волне, заполняя разрывы, низины, выглаживая события личностной истории физиологическим ритмом болезни, короче, делая клиническим все, что еще таковым не является. Два времени, две истории, два тела: одна история - история болезни - постоянно пребывает и в то же время прибывает, усиливает свою медикаментозную власть над литературным творчеством, оккупирует события жизни, вводит их в хронологические порядки болезни, делает будущее равным прошлому, отрицая ценность мгновений настоящего и их свободы; вторая история - история воображаемого тела, тела, которое пишет *у-бывая*, т.е. находясь в процессе движения, расщепляясь на множество мельчайших историй и событий, индетерминированных, случайных, отклоняющихся от своих путей. И эта история движется как бы поперек движения первой, сквозь и внутри настоящего; не желая себя связывать ни будущим, ни прошлым, она жаждет только быстроты. Если обратиться к геометрическим образам, то первую историю можно представить в виде продольной линии; это - развитие и становление болезни, определяемое изучением новых данных, их классифицированием, соотношением новых и старых методов диагностики, средствами лечения; вторая же история существует лишь в качестве акции "прорыва" первой, этой нормализующей личность продольности, она всегда поперечна ей, как

глубокой памяти всегда противостоит случайность мгновений воспоминания, она реактивна и постоянно меняет свою скорость движения в столкновениях и борьбе с первой историей. То, что организует историю первого тела Достоевского - тела, пораженного болезнью, - это просто клиническая история, совокупность всех тех возможных методов лечения (нормализации), которые сопровождают человеческое тело как организм на протяжении его существования от рождения до смерти. Нет ничего удивительного в том, что второе тело Достоевского постоянно убывает во времени; преобразуясь в каждом мгновении воспоминания в множество других тел, увлеченное потоком психомиметических событий, оно никогда не равно себе. Первое тело Достоевского остается неизменным, его историчность - фикция. Другими словами, существуют тела, заданные и объясняемые на объективированном языке истории болезни, но существуют и иные тела, которые формируются внутри события болезни. И их следует различать. Жизнь второго тела Достоевского - это заживление раны, которую держит открытой история первого тела, тела болезни. Заживлять рану, уже существующую до нас, это значит быть не этим телом, а многими телами, менять собственное тело, избегать его или преодолевать, но не позволять ему быть захваченным болезнью. Это значит использовать разрушительную энергию особой болезни, называемой эпилепсией, для борьбы с ней самой<sup>15</sup>.

1986, 1990

---

<sup>15</sup> См., например: *Danto A. Analytical Philosophy of History*. Cambridge, 1965. Pp. 112-142; *Мильтон В.И. Летопись и хроника - два образа истории // Культура и искусство западноевропейского Средневековья*. М., 1981. С. 351-373.

---

## ДИССЕРТАЦИОННЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

*В.А.Кругликов*

### **Возможности эссеизма в понимании культуры<sup>1</sup>**

Один из очевидных кризисов философского сознания XX века сказался в невозможности прежних способов истолкования фактов выражения и явлений реальности в силу избыточности смысловых артефактов сознания. В интеллектуальном богатстве человечества наработались излишки и продуктивного воображения, и фундаментальных концептуальных интерпретаций, оказались переполненными емкости аналитических и исследовательских процедур. Эту ситуацию переполненности выразительных средств можно обозначить как "кризис жанра". Философия и литература, и в целом гуманитарное сознание чутко реагировали на эту ситуацию изменением формы своей работы, обратившись к различным практикам ино-научного и вненаучного движения мысли по пути познания той искусственно созданной, но органично живущей реальности, которую обозначают словом "культура".

Трагические и драматические события века, еще раз явив изумленному взгляду философа силу и значимость хаоса чувственности, "чувственности-в-свободе", показали, что углубляющаяся в бытии эстетизация форм жизни перекрывает возможности их словесного выражения, что способы рационализации повседневности есть лишь иллюзорные формы сенситивного бы-

---

<sup>1</sup> Статья представляет собой концентрированное изложение проблематики докторской диссертации автора: "Эстетика эссеизма. Опыт исследования словесной выразительности культуры".

тия, где любовь, страх и голод по-прежнему правят миром, что телесность в своем брутальном воплощении доминирует над чувственно-недоразвитыми способами философствования. Реакция сознания на эту ситуацию в масштабах века была мгновенной. Уже в преддверии его и начале столетия в движении философской мысли обозначился, так называемый, феноменологический сдвиг, который потребовал (а) обостренного внимания в деле познания сенситивных структур сознания и (б) эстетизации философской работы с тем, чтобы способы философствования заняли бы *соответственное* положение в общей ситуации художественной безответственности жизни. Фактически эти ситуации обозначили длящегося в течение всего XX века расхождение между языком жизни и языком художественно-словесной практики. Рождающиеся в его повседневности и фиксирующие "ошибку" страстей тексты жизни образовали как бы слой бытия, параллельный мыслительно-художественным текстам, повествующих о событиях в бытие духа. Рефлексивными формами сознания тексты жизни чаще всего не замечались или воспринимались как тексты умолчаний. (О значимости событий, о которых история промолчала, на заре века догадался В.Розанов). Эстетика жизни как бы разошлась с эстетикой культуры. В то же время перед наблюдающим взглядом философского сознания зачастую представляли факты культуры несоразмерные привычной словесной выразительности, даже не столько парадоксальные, сколько нелепые, не воспринимаемые и не могущие быть понятыми обычными и устоявшимися душевными структурами. Эти факты требовали изменения не только способов познания, но и изменения самого воспринимающего и философского субъекта.

Необходимость вырваться из "нормального" мыслительного состояния поставила перед философом задачи различения текстов умолчания, тех текстов жизни, которые насильственным и агрессивным манером внедрились в слой словесного выражения культуры, называемого литературой. Эти задачи философское сознание могло решить лишь в переживании экзистенциального опыта. Переживание сенситивных практик в условиях фрагментарности нынешней "разорванной" жизни явилось особой формой эстетизации философской работы и в совокупном содержании XX века реализовалось в текстах фактурой эссеизма.

### Реальное содержание эстетики культуры

Философия культуры, какой она явила себя в аналитических текстах во второй половине XX века, выстраивалась по двум линиям. Первую можно назвать концептуальным, предпонимательным, спекулятивным направлением. Оно фактически занималось исследованием завершенных, ставших идей, ценностей, образов, смыслов и в целом пыталось ответить на вопрос "что есть культура?". Вторую можно обозначить как конкретно-объектное, структурно-функциональное, как-бы-беспредпосылочное направление. Оно организовалось вокруг работы по изучению и анализу условий и обстоятельств возникновения, становления и проявления внутренней формы и структуры выражения эйдосов, ценностей и образцов бытия в различных сферах культуры. В целом это направление пыталось ответить на вопрос "как существует, как возможна культура?"

При этом заметно следующее: оба направления философии культуры основывались как бы на презумпциях доверия к существованию культурных пространств между "верой - неверием", "истиной - заблуждением", "прекрасным - безобразным", "добром - злом". Однако такие "затактовые" предпосылки, которые в лучших достижениях философской мысли XX века порой отчетливо рефлексировались, фактически не позволяли ответить на знаменитый вопрос: "как возможна поэзия после Освенцима?"

В то же время наличное бытие различных феноменов культуры, существующих и проявляющихся с неменьшей силой и значимостью и "после Освенцима и Гулага" свидетельствовали об одном: культура продолжала постоянно продуцировать свои ценностно-смысловые артефакты и хронотопически утончать пленку взаимоотношений между означающим и означаемым. Было замечено, что культура рождается из суевы бездуховности, из многократно повторенных *встреч* чувственной субъективности на пересечении витальных, эротических и танатальных потоков, на арене сшибки жизни и смерти, из превозможения хаоса страстей и крови, в то время как цивилизация образуется и создается на отказе от беспорядочности, на сугубом учете и рационализации, в поступательном и многократно повторяемом унылом труде. Становившийся все более зримым феномен *хрупкости* наличного бытия культуры прежде всего высвечивал то ее лицо, в котором культура являла себя *разлитостью* присутствия трансцендентного в различных пластах бытия и *разлитостью* превозможения

человеком своей обусловленности масштабными и микроскопическими потоками исторической и социальной практики жизни. Феномен хрупкости также являл, что:

(а) в условиях продолжающегося распада ценностно-смыслового тела культура оказалась способной к процессу смыслообразования, оказалась способной жить фрагментарно в силу общей индивидуализации и (как следствие) плюрализации внутренних форм мысле-чувствования;

(б) разлитость присутствия трансцендентного и превозможения стала прорываться не только в традиционных формах выражения, но и в тех точках чувствительно-мыслительного пространства, где "сгущался" в узел, в комок опыт по преодолению отсутствия трансцендентного;

(в) хрупкость наличного культурного бытия и уточнение пленки процесса означивания сделали более зримой, а порой и очевидной существование выразительности как реального (и возможно измеримого) содержания эстетики культуры.

Таким образом, фактическая картина философского осмысления культуры свидетельствовала о необходимости соединения усилий исследовательской работы по совмещению поисков интегрирующих ответов на вопросы "что?" и "как?" Для проникновения в пласт даже только словесной выразительности культуры и фиксированного "схватывания" точек присутствия трансцендентного требовалось разработать методологически адекватные предмету исследования приемы, средства и способы. И здесь мне пришлось столкнуться с наличием несоответствия терминологического описания и содержания чувственно-мыслительного поля культурной выразительности. Неадекватность понятийности реальному пространству ценностно-смыслового континуума особенно явственно сказалась в трудностях различения в словесной выразительности парадоксальных изломов критических ситуаций состояния сознания, а также установления статуса "факта культуры" и позиции наблюдающего сознания. На основе методологического принципа М.Бахтина о "внеаходимости понимающего" сознания по отношению к другому культурному хронотопу и приему "остранения" В.Шкловского, идей редуцирования и герменевтики - Эд.Гуссерля, Г.Шпета и А.Лосева, а также практики философствования С.Киркегора и Л.Шестова удалось определить, что такой позицией наблюдения является позиция "частного мыслителя", поскольку она дает возможность менять и находить наиболее адекватную исследуемой предметности точку обозрения. Установление дистанции наблюдателя от тела куль-

туры и помещения его во вне-положенную этому телу точку (при условии выведения и отчуждения из субъективных актов сознания его объектно-чувственных форм), делает возможным различение смысловых ценностей в поле словесного выражения культуры. Утончение шленки в означивагки и возможность различения сделали видимыми объектные формы чувственности и показали, что скрыто протекающие процессы их изменения могут отвердевать в форме "сдвигов", узлов сознания, которые и являются собой факт культуры<sup>2</sup>.

Так как ценность в качестве факта культуры есть сама по себе завершенность - все события опытов мысле-чувствования отошли в прошлое и ценность получила многосмысленность, - то в общем ландшафте выразительного поля факт культуры чаще всего не конвенционален (падение Икара - см. П.Брейгеля, - было незамечено миром). Его также нужно различить, явить, сделать видимым миру. При помощи терминологического описания это невозможно сделать, так как понятие в силу своей направленности на определение одного и максимально точного смысла не обнимает и не схватывает всю полноту многосмысленности факта культуры. Поскольку философское сознание в своих носителях "производит" опыт бытия и приобретает опыт существования, то тем самым этот опыт являет собой слитность актов деяния и их рефлексивной обработки. Рефлексия наблюдателя по отношению к миру в результате его соприкосновения с действительностью, вхождения в нее и интерпретации ее смыслов актуализует для него необходимость личностного активного постижения, анализа и осознания собственной "встречи с культурой". В то же время объективно-наработанное и уже бытующее во вне-положенности наблюдателя ценностно-смысловое пространство - и философии, в частности, - заключает в себе также сумму человеческих переживаний в "литом" теоретически осмысленном опыте.

Философия являет миру различные по содержанию способов выражения структуры сознания. Среди них эссеизм является средством и видом практической феноменологии, когда в резуль-

<sup>2</sup> См.: *Кругликов В.А.* Ценность в историческом развитии культуры // *Цивилизация и культура в историческом процессе.* М., 1983. С. 35-40; *его же.* О развитии ценностного содержания культуры // *Культурный прогресс: философские проблемы.* М., 1984. С. 90-110; *его же.* Возможности образного понимания мировоззрения // *Эстетический логос.* М., 1990. С. 52-72; *его же.* Культурные основания философского познания // *Структура культуры и человек в современном обществе.* М., 1987. С. 69-85.

татах философской работы воплощено искусство мысли. Философское сознание безразлично к эстетической и художественной онтологии мира. Когда в нем происходит и производится искусство мысли, когда мудрость (софия) в экзистенциальном опыте переживается как искусство, то в этом способе "извода" философия создает своей эстетической работой художественный образ мира. В художественной обработке бытия, добывая идею о реальности тропами символизации философское сознание комментированием сотворяет специфические сферы чувственно-когнитивной предметности, являющимися самодостаточными фокусирующими устройствами по организации часто не-явного, а порой и скрытого движения ментальности. Поскольку символ не сводим к чистому понятию в философии он используется в качестве художественно-выразительного средства. В силу этого, философия способна представлять мир в виде, форме и содержании символа, а преобразая его напряжением мышления вносит в мир художественный смысл. В таких случаях философия отливается в экзистенциальный опыт, который и являет собой онтическию основу эссеизма как способа жизни и формы философствования, как это было у Монтеня и Ницше, Киркегора и Шестова и многих других западных, российских и восточных мыслителей.

Культурологически философия и словесные искусства (особенно поэзия) во многом родственны, поскольку двигательная энергетика мысли развоплощается по соответствующим законам поэтики, где слово влечет за собой мысль, которая плавится в тигле языковой стихии и тогда философия являет себя "танцем Заратустры" (Ницше), "опавшими листьями" Мысли (Розанов), "сознанием вслух" (Мамардашвили) или "письменами Бога" (Борхес).

### *Эссеизм как способ жизни и формы*

Если бы эссеизм составлял предмет данного исследования, то следовало проанализировать бы структуру сознания "Опытов" М.Монтеня, благодаря которому понятие "эссе"<sup>3</sup> утвердилось в

<sup>3</sup> Французское *essai* – опыт, набросок, – укрепившееся без перевода в русском языке именно и прежде всего обозначает жанр литературного произведения, в единице текста которого подчеркнуто выражен индивидуальный взгляд на переживаемый и описываемый феномен, предмет, событие; но во француз-

виде специфического жанра философско-литературной работы, рассмотреть движение мысли философов-романтиков, одиночество противостояния "философических писем" П. Чаадаева, чувствительность сознания В. Розанова и трагический танец мыслительных узоров А. Белого, философскую эссеистику французской интеллектуальной игры в XIX-XX вв., странные психоаналитические медитации Акутагавы Рюноска, коаны древнего сборника "Железная флейта" или поучения шестого патриарха Хой-нэна, радостную печаль Ясунари Кавабата и углубленные мыслительные объятия феномена "тени" Дзюньитиро Танидзаки и многое другое в историческом и сравнительно-культурологическом аспектах. Но очевидный и углубляющийся процесс эстетизации философской работы настоятельно требовал осмысления возможностей инструментального использования эстетических свойств философии в деле постижения и освоения мира. Обнаружение того факта, что философская работа различна и своеобразна в зависимости от свойства жанра, а также того, что в распространенном и очевидном жанре *опыта*, где совмещаются "что" и "как", философия являет себя в осязаемой аутентичности, заставляет обратить взгляд исследователя-наблюдателя на то, что расположено в устройстве опыта и его словесном эквиваленте? и как устроено внутреннее пространство опыта и текста эссе?, т.е. к проблемам методологии.

В современной философской работе явственно видно, что жанр опыта реализовался в ранге формы научного самобытного и автономного исследования конкретной *ситуации* предмета.

Можно отметить два момента такого исследования. Во-первых, испытанию на прочность подвергается непосредственно состояние осматриваемого предмета. Направленное на усмотрение сущности и характера взаиморасположенности его внутреннего устройства и бытия, философское сознание в этом случае работает в режиме правил литературы, создания литературного текста. Во-вторых, остается в силе и то обстоятельство, которое присутствовало и у европейского родоначальника жанра: эссе - это "опыт, поставленный на человеческой способности суждения, на себе самом"<sup>4</sup>. Это означает, что наблюдатель также подвергается испытанию на прочность - а выдержит ли его взгляд само всмат-

---

ский язык оно вошло из латинского *exadiare* и *exadium* - действовать, воз-  
действовать, испытывать.

<sup>4</sup> Коган-Бернштейн Ф.А. Мишель Монтень и его "Опыты" // Монтень М. Опыты. М., 1979. кн. III. С. 352.

ривание в ситуацию предмета, сможет ли он?, отважится ли?, не сломается ли во встрече "глаза-в-глаза" с равнодушным и холодным взглядом предмета? Это и ситуация опыта Авраама, раздвинутая Киркегором, и сакраментальный вопрос Родисона Раскольникова самому себе - способен ли я?, "вошь я или человек?"

Изображение методологических свойств связано с необходимостью определения места наблюдателя в пространстве традиции мысли. Вглядываясь в классику, как точно увидел и показал это М.Мамардашвили, можно видеть две ипостаси философии: "философию учений и систем" и "реальную" философию. Если в первой эссеистика являлась моментом работы, игрой ума, так сказать, подготовительными черновыми набросками или своеобразными отходами производства, где индивидуальный субъективный взгляд оказывался избыточным, "ненужным", поскольку наблюдатель-системостроитель стремился к безличному, пытаясь соорудить максимально объективную философскую постройку. Правила литературного сознания только мешали изложению учения и представляли собой непрочный материал для обеспечения устойчивости ее, нежели мощные колоннады логически развертываемых обоснований, антиномий и опоры синтеза.

Вглядываясь в эссеистику как прошлого (Монтеня и Паскаля, романтиков французских, немецких, английских, русских), так и XX века - А.Белого, Л.Шестова и М.Волошина, Х.Борхеса и Р.Акутагавы, Ю.Тынянова и Д.Танидзаки, К.С.Льюиса и Г.К.Честертон, Х.Ортеги-и-Гассета и А.Камю - ясно видны по крайней мере три общих свойства эссеистики. Первое - развертывание мышления на основе и от реальной фактуры повседневности, "живой жизни" (В.Вересаев) индивидуального бытия и живой событийности в мире культуры. Второе - работа сознания эссеиста осуществляется в режиме параллелей по отношению к традиции взаимосвязанных и взаимоотталкивающихся учений и систем. Эссеистское сознание являет себя в своих продуктах в качестве пара-мышления. И - третье - коль скоро магистральная традиция мысли (метафизика) склонна в своих персонализированных сооружениях к агрессии и амбициозности, живет в перманентной ситуации "войны философий", то наблюдатель-эссеист, расположенный в параллельной и мыслительной традиции плоскости, не обращает внимания на нее, часто ее может и не знать, и так как он ведет чисто интимную работу (его отношения с предметностью индивидуализированы, уникальны, часто даже личностны), то он вынужден каждый раз обосновывать свое субъек-

тивное видение. А.М.Пятигорский в своей "Философии одного переулка" (так же, как М.Гершензон и Вл.Соловьев и когда-то сапожник Яков Беме) фактически устанавливает начало своей мысли, определяет начальные условия для рождения и продвижения мыслительных усилий. И часто это начало устанавливается представлением событийного движения в преображении характеров, природы, ценностно-смысловых артефактов и абстракций. Мартин Бубер в развороте диалога между "Я" и "Ты" устанавливает начало своего мыслительного разговора с Богом (что, кстати говоря, в практике метафизики иудаизма сложилось в своеобразную традицию - при единых началах общего договора с Богом каждый еврей волен по-своему разговаривать с ним).

Кроме своих общих черт эссеизма, знаки его методологии более явственны при внутреннем самораспределении точки наблюдателя, каковым и является философ, в отдельно взятом пространстве (I) эссеизма как способа жизни и (II) форме философского письма.

I. Точка обозрения предлежащая философскому сознанию реальности существованию зависит от качества и сущности экстремальных переживаний философа. В опыте своей жизни, чтобы состоялось начало мысли, сознание должно погибать, должно получать энергетический импульс от резкого слома, радикальной и кардинальной жизненной катастрофы. Не оставляет сомнений, что эссеизм - это тот экзистенциальный опыт, в пространстве которого "разрешается мысль" (Ф.Достоевский), а человек вынужден искать и может находить позицию для наблюдения. Ситуация "разрешения мысли" и составляет суть опыта, который необходим, когда сознание попадает в пустое неопределенное место перед миром: человек смотрит и не видит, слушает и не слышит, ощущает и не чувствует. Он необходим и в том случае, если сознание определило себя непонимающим. В условиях эссеизма оно из позиции непонимания переводит себя в ситуацию такого понимания, которое не требует объяснения, истолкования и комментария - оно не может быть истолковано, описано и даже изображено, поскольку эти процессы и фазы сгустились, спрессовались и в мгновении озарения ("видно все и сразу"), созерцающее непонимание обратилось в присутствие (М.Мамардашвили) видящего понимания.

Разумеется, найти точку Алеф, где "сходятся все точки", "место, в котором не смешиваясь, находятся все места земного шара", где одновременно "видны целое и его части" (Х.Борхес), вряд ли возможно. Но философ обречен на поиск этой точки.

Поиск же возможен, когда сознание мировоззренчески не прикреплено, живет в условиях свободы и "беспочвенности" (в Шестовском смысле). Эссеизм и заключает в себе такое пространство опыта, в котором культура зеркально и суггестивно помещается, повторяя Бога, Трансцендентное, Вечность в конкретных "пиковых" точках взыскующего духа, чему свидетельством образцы эссеизма - Киркегора и Ницше, Гельдерлина и Батюшкова, Стриндберга и Вен.Ерофеева.

Когда эссеизм в поиске точки Алеф становится опытом жизни, то сознание в нем принципиально открыто для нового Риска, нового переживания<sup>5</sup>. Здесь важно отметить следующий нюанс: мышление в режиме пережитого может работать исполнительски, наполняя пережитым формы выражения, в то время когда сам опыт принципиально завершаем, он есть завершённое, направлен к завершению. Сознание же открыто для нового, другого опыта. Ему нужна смена опытов. Опыт сам не повторим и не передаваем. Он всегда Иной, иное бытие, иное состояние мысли. В этом смысле эссеизм являет собой опыт преодоления в переживании вне-положенного индивидууму мира и это опыт, преодолевающий человека, опыт, втягивающий его в себя в результате чего человек становится частью жизненного пространства, а философ частичностью языка. (Это случается, когда опыт не избирают, а когда в него - попадают). Здесь же важно то, что эссеизм есть опыт прохождения первичного шага. Непосредственно опыт вхождения в чувственное и бытийственное поле культуры дает возможность: а) частично (т.е. на единицу времени испытыванием, пробой) разрушить и прорвать пленку знаковости, означенности реального мира, наполненного разнообразными метками чувствований, выводя знаковость за скобки (свидетельство такого опыта - жизнь и творчество Д.А.Ф. де Сада, Л. фон Захер-Мазоха, Зигмунда Фрейда); б) выпасть из позиции обычного наблюдения - контекстуального предположения и обрести место для Остранения от мира значений; в) при выбросе ("катapultировании") Себя в точку остранения из машины своего тела комплексом чувственных способностей произвести редукцию и пережить ее как еще не-означенный мир.

Вопрос упирается в то, как удержать опыт такого вхождения в пространство сознания и поворотах мысли, которая в обычности склонна к причудливым, необязательным и неотчетливым движениям. Для такого удержания эссеист-исследователь, обла-

<sup>5</sup> Музиль Р. Человек без свойств. М., 1984. Кн.1. С. 141-142.

дающий "темпераментом точности" (Р.Музиль) видения происходящего в неявных жизненных потоках вынужден таким же "точным" движением души сообразовать с собой точечность события, "попасть в случай" (А.Пятигорский) и суметь произвести "точное" мыслительное движение в слове или крике.

В ситуации эссеизма сознание переживает одно из самых захватывающих дух приключений, ту особую встречу, где происходит слияние интенционального постижения и мышления, влекомого бытием. Эссеизм требует необычайной стойкости и выдержки, поскольку необходимо *передать* в предельной сосредоточенности на вне-положенное осуществить себя другому и стать другим. Пространство эссеизма являет собой прельщение кровавым, смертельным опытом Риска, поскольку всякий раз переживая ситуацию напряженного чувствования, сознание *меняет* и *изменяет* свое состояние, производит обмен усилия - на результат постигнутого. В эссеизме индивидуум отдает себя другому как последний аргумент. Но этот аргумент вне-положенная реальность может не принять, отвергнуть и тогда в отдаче человек может не обратиться в другого, а лишь потерять себя. Это фактически есть пространство смерти "живой жизни": ты можешь жить еще долго, но в жизни ты уже живешь мертвым.

В конце концов возникает вопрос: какова же направленность философского сознания в "разрешении" "проклятых" вопросов бытия и собственного "Я" как созерцателя мира, как "председателя земного шара", какова же суть "разрешаемых мыслей"?

Известно, что мудрость не объявляют и никто не может сказать о ней, что она такое: на нее можно лишь указать и заметить, что мудрость всегда только путь к ней. Экзистенциальным опытом эссеист для обретения точки созерцания избирает разнообразные рискованные пути в зависимости от характера почвенной прикреплённости к собственной личности. Но в эссеизме философ ищет не почву, а *иные* возможности мыслить, мыслить не в рамках заданностей личного пространства и бытия. погружая сознание в пространство риска, эссеист - этот чувствующий, чувственный и чувствительный созерцатель, - в точном повороте души совершает отрыв от прикреплённости. Избираемые опыты риска не совместимы с личностью философа, они *не навсегда* припечатывают личное сознание: эссеист может избрать лишь единственный опыт переживания, или, если у него хватит жизненных сил, перемениться из опыта в опыт. Но уже по бывшим свидетельствам великих и невеликих

эссеистов можно заметить, что акты, проживаемые сознанием в опытах, аналогичны движениям, которые кратко можно изобразить в гипотетичной типологии следующих смыслообразов.

(1) В мышлении повторяются движения паука, ткающего паутину мысли и набрасывающего ее на пространство реальности таким образом, чтобы из любой точки паутины успеть увидеть, переместиться и "закрыть" узлом любое, прорывающее ее из-под спуда вне-положенного мира, возмущение<sup>6</sup>. Движения паука суетливы в силу его озабоченности пребывать везде, а его энергия часто уходит на поддержание равновесия.

(2) Сознание повторяет движения шпмона, присланного из "неизвестной родины" (М.Мамардашвили) и внедренного в плоть этого мира. Это сознание подсматривает и высматривает, отслеживает и отследивает внутренние сцепления чуждой жизни, чуждого бытия, уясняет характер их взаиморасположенности в конкретном социокультурном единстве, но живет и исполняет правила душевного бытия, предписанные ему обычаями его мыслимой и мыслительной родины. Движение такого сознания - это движение существа, стремящегося раствориться в среде, стать "схожим" со средой, чтобы жить свободно, потому что в эту "здешнюю" реальность, куда оно внедрено, у него нет желаний - они все направлены к проблемам "неизвестной родины" мысли (так двигалось сознание А.Платонова, Ф.Кафки, М.Мамардашвили).

(3) Агрессивные импульсы, существующие в организме любого человека, заставляют философа переживать опыт убийцы призраков, которые живут в реальности. В акте убийства сознание может двигаться самозабвенно ("забывая себя!"), но главное - оно работает в режиме подготовки убийства. Для перемещения с одной точки наблюдения на другую, философ убивает, уничтожает уже состоявшиеся и реализовавшиеся в фактических материальных образцах письма и слова, жеста и речи фигуру другого сознания. Он также вынужден совершать многократные убийства фантомов реальности, которые он же сам и порождает в фазе вне-опытного существования. Эти фантомы могут быть многочисленными и разнообразными. Одни из них сознание эссеиста стремится уничтожить, поскольку они, возникая в нем, из отвлече-

<sup>6</sup> С легкой руки Ф.Ницше "паучье" движение сознания в создании узорчатой паутины мысли при обозрении невидимых объектов у нас интенсифицирует В.А.Подорога.

кающего воздействия реальности мешают внутреннему сосредоточению; другие же, вырастающие от постижений в прошлых опытах, - встают как паритетные и грозные друзья-враги, ненавистные братья: они ведь тоже философы. Сознание эссеиста повторяет здесь движение Каина. Самая значительная фигура - призрак Учителя. Как известно, его не назначают, сознание само избирает своих учителей. Сознание х <sub>2</sub> Учителя вбирает в себя, захватывает и влечет мышление ученика до тех пор, когда эссеист должен освободиться от его власти. Ученик любит учителя и сознание эссеиста повторяет движение Авраама, убивающего своего сына. В обоих случаях опыта убийства сознание совершает движение палача, убивающего любимую жертву, а после акта в сознании образуется лакуна пустоты и нужно вновь обрести фигуру для убийства. Эссеист в опыте убийства не растворяется и этот опыт не освобождает его для постижения, не делает его свободным, но, наоборот ставит его в зависимость необходимости повторения того, что не может быть повторено - его сознание становится наркотическим.

(4) Но агрессивные импульсы могут не иметь выхода во внеположенное. Когда в пространстве сознания реальность фантомизируется и сливается с призраками собственных вымыслов, разрушая спасительные "зазоры" в душе для рефлексивного отношения, то само сознание начинает работать в режиме самоубийцы<sup>7</sup>. Особенно если эссеист не избирает, а вынужденно *попадает* в опыт. Сознание в этом движении стремится к линейности, к уничтожению даже и собственной формы, стремится обратиться в линию и исчезнуть. Оно ищет смертельного удара, ищет смерти и создает искусственные пути и обстоятельства для своего уничтожения. Опыт Леопольда фон Захер-Мазоха - наиболее отчетливое свидетельство такого эссеизма.

(5) Если сознание обзирает тот мир, где реальность переполнена фантомами или она очищена от них и пуста, "безвидна", то можно наблюдать движения сознания, повторяющего проходы и перемещения одного из самых распространенных и поразительных опытов "несостоявшихся" в повседневности и некоторых состоявшихся "святых" мыслителей, - в опыте безумца. Мир абсурден и потому непреложно ненаблюдаем, в нем внутренняя

---

<sup>7</sup> См.: *Кругликов В.А. Пространство и время "человека культуры"* // Культура, человек и картина мира. М., 1987. С. 167-198; *его же. Психоанализ как проблема культуры* // Методологические проблемы исследования культуры. Культура и критика психоанализа. М., 1987. С. 6-25.

точка участника для обозрения невозможна. Сознание эссеиста катапультируется в пространство безумия. Здесь ситуация абсолютного непонимания жизни требует от эссеиста изменения его "Я" так, чтобы перевести сознание в поле абсурда и реальность абсурда должна разместиться в субъективности исследователя для того, чтобы предстать перед его внутренним взглядом в виде и форме понятности, стать понятной. Возможное достижение этого описано в практике эссеизма русской литературной школы ОБЭРИУ, в предбезумных письмах, открытках Ф.Ницше, в шизоаналитическом пространстве воображения французского эссеизма XX века.

(6) Кроме танатально-эротических пространств, сознание располагается в своей направленности на обозрение в витально-эротических потоках. Один из таких опытов переживания, где сознание получает особый *изгиб*, благодаря которому оно перемещается в позицию, одновременно перспективного видения и задающую жесткий (в темпоральном отношении) угол зрения - это позиция *трутня*. Сознание повторяет жизненно-эротическую направленность Трутня: исполнение задачи одноразового оплодотворения. Здесь жизнь сознания эссеиста - сплошная подготовка к возможности взлета, овладение умением летать, накопление силы и энергии для брачного полета, в котором только у одного из Трутней, вылетевшего в догонку за самкой, на лету происходит соитие как выполнение операции оплодотворения. В этом опыте, как и Трутень, сознание стремится оставить след, наметить, означить собою других. Оно как бы "понимает", что после оплодотворения образуется пустота, бесплодность, и сознание, как мыслительная работа, исчезает, а спродуцированные из такой позиции видения реальности мысле-тексты пылятся в безвестности и ненужности.

(7) Нахождение точки наблюдения в сознании, захваченном и вскомым бытием языка, связано с переживанием эссеистом опыта жизни в языке (в которое оно "попало"), как узника языка. Заключение в языковую тюрьму бытия, сознание вынуждено преодолевать свою частичность, стремится освободиться от себя как части речи. В этой ситуации наблюдатель выбрасывается в пространство *немоты*, где перемалываются властные, агрессивные и террористические языковые структуры. Сознание философа выбрасывает свой, Иной язык или обращается в позицию всевидящего и всеслышащего немощствующего поэта.

II. В работе над эссеистскими текстами я заметил, что эссеизм в качестве опыта являет лишь проект словесного выражения

бытия. В одном единожды переживаемом мгновении в виртуальном виде содержится букет будущих произведений-текстов. Все романы Ф. Достоевского, вставные эссе в них (типа "Легенды о Великом инквизиторе"), его дневник писателя и "Записки из подполья", фактически были написаны в пять минут, предшествовавших несостоявшейся смертной казни. Вся остальная жизнь писателя-мыслителя заключалась в необходимости записывания в многообразных вариациях этого пережитого опыта смерти. В такой форме философского письма обозначена попытка тропой переживания предельной экстраординарной пробы увидеть в литературе метафизику и в метафизике литературу. При вербализации опыта жизни происходит осуществление и рождение такого языка выражения реальности, в "литом" виде которого сбалансированы "пик" жизненного акта и "пик" акта сознания.

Как единица философско-художественного жанра эссе являет собой одновременно и текст и произведение. В качестве текста произведения в нем заключено выражение чувственной мысли; текстом мысль представлена в завершенности, а это завершение означает обрыв живого "думанья", паралич и смерть мысли как поступка. В статусе Текста эссе значительно уже эссеизма, оно не вмещает в себя полноту экзистенциального опыта, который при посредстве воображения истекает в словесный артефакт. В этом отношении эссе представляет собой воображенную элементарность (А.Белый) "куска" пространства словесной выразительности опыта прошлого и будущего, вероятностного.

Поскольку в эссе присутствует попытка извлечения, изведения смысла опытного переживания чувственно взятой предметности, то в статусе текста-произведения оно требует такого восприятия, которое может находиться на соответственной точке понимания.

У эссе другие задачи, нежели статьи реферата, терминологически выверенного анализа проблемной ситуации. Текст концептуально-аналитического жанра обладает свойством закрытости, которое порождено тем, что исследователь порою увлеченный страстью "строгости" письма не столько созерцает предмет, сколько занят устройством самой текстовой единицы, озабочен соблюдением правил понятийности, а не законов продумывания мысли. В результате исследование теряет первоначальную направленность, фактически теряет предмет, цель анализа смещается во внутрь такого построения и текст приобретает вид самодостаточной словесной инсталляции.

При восприятии эссе соответственная точка понимания исходит из наличия в этом тексте-произведении целевой природы, и прежде всего того, что "эссе чередую своих разделов берет предмет со многих сторон, не охватывая его полностью, - ибо предмет, охваченный полностью, теряет вдруг свой объем и убывает в понятие, ..." <sup>8</sup>. В тексте эссе запечатлена полнокровная жизнь сознания, осваивающая и вбирающая в себя предметность реальности. Кроме страсти опытного познания в нем осязательно присутствует драматического напряжения в усилении слить мысль со словом и точно поместить мысль в слово (последнее часто напоминает ложе Прокруста - просторно или узко). Индивидуальная позиция в обозрении предмета дает возможность с любой стороны прощупывать предмет всем разном образом философско-литературных средств - повествованием (наррацией), имитацией, интонированием, иронией, игрой абстракциями, прямыми реминисценциями, имагинативными ассоциациями, рассуждениями, метафорами, аллегориями, парадоксами, символическими фигурами и прямыми терминами. "Череда мыслей" этими средствами раздвигает предметность и то освещает существенную (или даже главную) деталь, делая невидимое видимым, не звучащее - слышимым, то воображенном редуцирует иллюзию предмета к аутентичности вещи. В тексте эссе сознание обретает "уникальный и неизменный облик, который принимает внутренняя жизнь человека в какой-то решающей мысли" <sup>9</sup>. В китайской и японской литературно-философской практике в эссе используется прием "дзуйхицу" (кит. - "суйби"), означающий "писать за кистью" или "по следам кисти". Сознание эссеиста в этом случае как бы отпускается на полную свободу записывания промелькнувших интуиций, намеков мысли, оно работает в режиме как бы "письма за мыслью", вслед узорам мыслительных ощущений и переживаний. Здесь требуется свободное усилие мысли и действительно осуществляется возможность "удержания мысли" (А.Пятигорский), так как приходится постоянно ускорять темп мыслительного движения, когда пером владеет мысль, существующая лишь в потекции. В эссе происходит верчение и ускорение речевого потока, когда адекватная предмету "мыслимость" вдруг "выпрыгивает" в автоматической записи слова.

Эссе вне серьезного ответственного отношения к решению своей внутренней жизни может вырождаться. В этом кроются ме-

<sup>8</sup> Музиль Р. Человек без свойств. С. 291.

<sup>9</sup> Там же. С. 294.

тодологические слабости философской эссеистики. Среди них - злоупотребление избыточными художественными средствами, субъективность как нарциссизм, когда сознание насильственно обращает взгляд мира на себя, отвлекающие маневры мышления от предмета, что приводит к раз-сосредотачиванию сознания, безответственность субъективных фантазий, незаинтересованность предметом. В этих случаях текст эссе вырождается в пустоту газетного очерка "по случаю", в фельетон, в писквиль, в лучшем случае - в памфлет.

### *Эссеизм как прием практической феноменологии*

**Архитектоника смысла литературной реальности.** Уже в пору исследования ценностно-смыслового поля культуры я обратил внимание на то, что в текстах "изящной словесности" эссеистское сознание, стремясь выработать символические образы жизнебытия человека, обозначает свое присутствие использованием правил и процедур трансцендентальной аналитики. Тогда и удалось увидеть, как движение философии и литературы навстречу друг другу с необходимостью обусловило появление особого текста - интеллектуального романа, обозначенного литературоведами романом культуры. В этой форме словесно-художественного текста философское сознание, склонное к переживанию различных предельных опытов жизни, и литературное сознание, отравленное ядом "вечного стремления к истине" (Гете), совместились, органично уреничав куполом эссеизма здание гуманитаристики. При этом обнаружилось, что движение к эстетизации самостных форм философствования и порождающие структуры ино-научного знания (такие, как психоанализ) не только обозначили возникающие разломы культуры, но и существенно изменили абрис архитектурного комплекса словесно-воображенной реальности и всю архитектуру литературного сознания. Обнаружилось, что именно в романах культуры эссеизм обосновался масштабным разворотом экзистенциального опыта и тем самым, раздвинув эстетическую реальность бытия, "заметил" и явил на свет те кардинальные факты культуры, которое мчащееся вперед (но - куда?) человечество не заметило. Эссеизм в текстах романов культуры, редуцируя поверхностные формы ментальности и приводя скрытые от наблюдателя культурные факты к очевидности, извлекает из обыденной жизни смыслы различных форм инди-

видуального бытия человека<sup>10</sup>. Эти смыслы, часто развернутые в биографический поток, образуют как бы единую плоскость в хаосе воображаемого. (Смыслообразы "В поисках утраченного времени" М.Пруста находятся в одном пространстве с символическими фигурами "Улиса" Дж.Джойса, "Петербурга" А.Белого, "Америки" Ф.Кафки, "Вымыслами" Х.Борхеса, "Человека без свойств" Р.Музиля, "Фаустуса" Т.Манна, "Игры в бисер" Г.Гессе и др.). Обнаружилось так же и то, что, соединяясь между собой "по темам" они образуют своеобразные тексты смыслов воображенной реальности.

Это актуализировало "тему человека" и потребовало ответить на ряд вопросов: как жизненный опыт в различных формах индивидуального бытия событийно осуществляется в статусе культурного факта?, какова позиция наблюдения в реальной феноменологической практике посредством приемов воображения?; какие пласты бытия влекут человека на себе и за собой? и как он противостоит им? Ряд конкретных феноменологических исследований тех текстов смыслов, в которых трагически-комфортно расположился эссеизм, показали, что образ человека, который выстраивает философия и рисует литература, должен быть не составленным, сложенным, а естественным, выращенным, "выкристаллизовавшимся" в наглядность душевных обстоятельств существа, вобравшего в себя все смыслы и знаки культуры<sup>11</sup>. При этом в исследовании психоаналитической практики, реализовавшейся в ряде романов культуры, обнаружилось, что психоанализ зафиксировал "неудобное" положение человека в культуре, обнаружил и "вину" сознания, когда (в силу предпосылочного концептуального истолкования мира) способность желания в практике бытия замещает способность познания, и погружает человека в точку "неудобства". В русле философского постижения психоанализ утвердился в статусе ино-научного знания. Разработанный им вненаучный анализ психики, предполагал прежде всего, что неуловимая "психе" есть сфера объектного, проявляющаяся субъективно и невидимо, поскольку она всегда покрыта вербальной оболочкой. Для проникновения в эту "субъективную объектность" З.Фрейдю пришлось провозгласить необходимость совокупных отказов от рациональных средств добычи истины. Если в медицинской практике такой отказ обозначал поворот взгляда сознания пациента на собственные вербаль-

<sup>10</sup> Кругликов В.А. Образ "человека культуры". М.: Наука, 1988.

<sup>11</sup> Там же.

ные структуры выражения своей чувственной жизни, то на антропологическом уровне совокупность отказов предопределяла поворот *сogito* к разрушению словесного выражения культуры, что требовало и отказа от культуры. Но поскольку антропологически психоанализ не шире культуры, а сейчас уже достаточно плотно вписан в нее в качестве одной из ветвей познания и понимания мира, то опытом реификации воображения он способен выводить самоочевидности сознания во вне. Являя собой чувственную сферу культуры, психоанализ в силу вербальной природы философско-художественного произведения, природы его художественной условности и отсутствия запретов на реификацию воображения, наглядно демонстрирует в словесно-художественной практике (что и показало исследование романа Г.Гессе "Степной волк") креативные возможности в работе над ментальными самоочевидностями. Эти философско-терапевтическая и инструментальная роли психоанализа позволяют увидеть те точки мысли, из которых сознание, попавшее в пространство "неудобства в культуре", может выбраться из него и встретиться с культурой, если последняя сольется с жизнью и смехом жизни соединит в человеке верх и низ.

### *Некоторые технические способы умозрения опыта*

В анализе сознания в его словесном исполнении чувственно переживаемых актов была осуществлена попытка построить мосты, соединяющие поэтику текстов жизни и текстов художественной практики - поэзии.

Еще в работе над текстами романов культуры стало очевидным, что эссеистский опыт, зафиксированный в таких текстах, нельзя читать только как текст, что Произведение-Текст требует адекватного чтения. При такой установке на чтение выдвигается следующий методологический принцип - читать в тексте, поскольку он есть *произведение*, то, что в нем про-изведено и читать в нем, поскольку оно есть *текст*, то, что в нем заключено, то есть написанное. Тогда сознание направляется на чтение сцеплений событий, воображением и преобразованием предданных читателю самим текстом. Этот принцип я назвал герметическим чтением, поскольку он дает возможность читать "глаза-в-глаза", когда познающий читает текст, а произведение читает (прочитывает) читателя. Возможное лишь в последовательном (а не "островками"),

например, как любил читать В.Розанов) перечитывании это не первичный акт, такое чтение обеспечивает устройство беседы читателя с книгой "по душам", гарантирует тайну этой встречи двух сознаний, от заглядывающих глаз интерпретаторов, ее событийность, вынося за скобки прежние предпосылочные установки читателя, обеспечивает ему чистоту и полноту "удовольствия от текста" (Р.Барт) в реальном воплощении желания читать. Герметическое чтение - это прямотечение, оно находится в плоскости, параллельной структуралистской направленности чтения. Оно не связано с принципами "криво-чтения" (Х.Блум) или "различания" (Ж.Деррида), когда в чтении текста читается прежде всего текст, и не читается произведение, закамуфлировано присутствует желание "не-читать", а проступает желание искать, следить, выслеживать и отслеживать то, что стоит за текстом, желание уяснить то, какой объектный поток жизни породил и предложил такой текст на обозрение<sup>12</sup>.

Результаты герметического чтения текста-произведения вообразимой реальности могут ассоциироваться и сопрягаться со смыслами из чтения текстов жизни. Однако, подбираясь так к исследуемому предмету, в новой конфигурации возникают прежние вопросы: как отличить и вычленишь в массиве вообразимого (произведении-тексте) невидимый (или не звучащий) факт культуры? как заметить подобные факты в жизни, которые она в избытке предоставляет глазу наблюдателя? и что делать с ними? как те и другие сопрягать между собой?

В исследовании слоя сопряжения смысловых текстов философии и поэзии, где сознание порой движется сходными тропами, проявилось, что мысль без страсти, как и страстная мысль (перенапряженная) - ущербны, не являются Смыслом и не порождают его. Чтобы понять классический философский текст, оказывается, нужно прочувствовать в нем то, что стояло и стоит за вербально выраженными и ставшими в результате стирающей работы времени "закрытыми" мыслями; а в поиске смысла в словесном выражении должна быть произведена мыслительная работа по созданию чувства необходимости этого поиска. Философ и поэт, находясь между словом и смыслом, замечательны сосредоточенностью, в результате разрешения которой сознание протискивается в то межумочное пространство, где идет противобо-

<sup>12</sup> См. работы автора: "Психоанализ как проблема культуры", "Образ "человека культуры", "Мысль до слова: феномен М.Мамардашвили" // "Мысль изреченная...". М., 1991.

рение слова и смысла. Единое место пространства, из которого они смотрят на мир, обеспечивает действительный смысл философии и поэзии - опробование человеком себя на прочность в борении со словом, в создании смыслообраза, который образуется в сознании из подлинного усмотрения ложных корней и нитей, связывающих и влекущих индивида в коктейль иллюзии и правды мира. В философии и поэзии сознание может сохранить себя как идея человека<sup>13</sup>.

Использование методов и приемов раздвижения событийного пласта жизни, способов редуцирования конкретных актов сознания и фактов культуры, работа по реификации воображаемого продемонстрировали возможности практической феноменологии. Ряд приемов письма каждый раз подсказывал и даже как бы навязывал исследуемый предмет. Поскольку пленка слов, речи, языка покрывает событийное состояние повседневности и культуры, то множество актов чувственного проживания не получает адекватного выражения. Они увлекаются информационными потоками и как живые факты погибают в их пучине, поскольку форма выражения - сообщение, - не соответствует им и не выражает природу их чувственности. Возможность прорыва языковой оболочки обнаружилась в исследовании ситуации сознания, ищущего точки опоры в культуре, и суицидально напряженного сознания при помощи приема мыслительного зонда. Драматическая борьба с влекомостью бытия и отношения различных пластов, направленных на исчезновение чувство-знания оказались выводимы для наблюдения.

Последовательное ощущение высмотренных парадоксальных фактов культуры в пространство обыденной рациональности (формула Вл.Ходасевича "перепутанность жизнебытия"), в слой шизоидной реальности (уход в безумие как в нишу бытия - феномен городского сумасшедшего) и в поле литературного сознания (ситуация Цицината, персонажа романа В.Набова "Приглашение на казнь", распложенного между "зеркальным" и "зазеркальным" мирами) решили проблему их сопряжения. Все три парадоксальных факта теперь являют, что сознание получает удар по чувственности и переживает его как пораженность смыслом. Эта ситуация разрешается - совпадением с влекомостью бытия: реализуется влечение "жить-в-культуре"; - уходом из него:

<sup>13</sup> См.: *Кругликов В.А. Метафорический поиск смысла. Философия и поэзия // Сознание в социокультурном измерении. М., 1990. С. 96-119.*

реализуется влечение "стать-в-культуре"; - и самостояния: реализуется влечение "быть-в-культуре"<sup>14</sup>.

В герметическом чтении поэтического текста устройством ситуации встречи "при закрытых дверях" с текстом стихотворения И.Бродского "Конец прекрасной эпохи" раздвижение текстового пространства производилось приемом параллельных имагинаций. В результате удалось увидеть как поэт свободно отдается игре языковой стихии, вроде бы влечется ею, свободно и уверенно плывет в ней пока, наконец, не доплывает до того места, где язык чувственного ритма вдруг выталкивает такую неожиданную для поэта фигуру речи, которая открывает его метафизические веки и он оказывается способным видеть невидимое<sup>15</sup>. В параллельных имагинациях преобразование, представленное текстом, последовательно достраивается (как при чтении японской поэзии) читателем так, что читаемый текст становится прозрачным и из него выступает льющееся содержание смыслов. Перемещение из пространства одного ассоциативного образа, тональность которого задается соответственным смыслообразом текста, в другой приводит к изменению ситуации воспринимающего сознания и это параллельное движение раскрывает поле поисков поэтом "родного" для него времени, где его Глаз прорывает окружность слов, встречает луч из глаза Вия - взгляд смерти, и видит как Прошлое озирает грядущую тупиковость событий.

---

<sup>14</sup> См. : *он же*. В паутине компилятивного смысла // "Мысль изреченная...". М., 1991. С. 147-159.

<sup>15</sup> См.: *Кругликов В.А.* Между эпохами и пространством. Подступы к поэтической философии Иосифа Бродского // Наказание временем. Философские идеи в современной русской литературе. М., 1992. С. 206-231.

## Идея морали и основные нормативно-этические программы

### 1. Исследовательские установки

Данное исследование посвящено анализу источников, природы и нормативного (императивно-ценностного) содержания морали. Это - традиционные для этики проблемы, и начиная с шестидесятых годов они постоянно находились в сфере внимания отечественной этики. Однако в отечественных работах, посвященных этим проблемам, рассмотрение природы (специфики) морали как правило было оторвано от анализа ее нормативного содержания. Ответы на вопрос, *что такое мораль?* оказывались лежащими в иной плоскости, по сравнению с ответами на вопрос, *что мораль требует?* или *каков моральный идеал?* В результате единство моральной философии (теоретической этики) и нормативной этики лишь декларировалось, но фактически не осуществлялось.

В некоторых течениях западной морально-философской мысли, в частности, в аналитической философии 30-50-х годов, мы как будто имеем дело с таким же феноменом. Однако невнимание к нормативным вопросам в этике лингвистического анализа было предопределено методологией аналитического исследования морали как сферы языковых высказываний. Предметом философского рассуждения о морали считались моральные суждения, и чистота их теоретического рассмотрения ставилась в прямую зависимость от степени вынесенности "за скобки" их нормативного содержания. В некоторых работах советских авторов также можно встретить понимание необходимости беспристрастного, независимого от личного нравственного опыта исследователя, анализа. Но поскольку перед советской этикой всегда стояла особая задача теоретического обеспечения нравственно-воспитательной работы, а нормативные проблемы, вместе с тем,

оставались вне внимания серьезных теоретиков морали, можно предположить, что для многих из них отрыв от нормативных исследований во многом был задан еще и идеологической запрограммированностью нормативной этики. Исклyчительная приверженность дефинитивному методу в исследованиях морали позволяла этическим авторам как бы освобождаться от идеологического прессинга. Однако следствием такого освобождения этики от нормативного содержания явилось то, что если в теоретической части в ней поддерживалась определенная преемственность с классической морально-философской мыслью, то в анализах содержания морали нравственный опыт человечества - не просто как некий исторический факт, а как положительное достояние культуры - оказывался наглухо закрытым. С поворотом советского обществознания к общечеловеческим ценностям теоретическая неподготовленность советской этики к восприятию этого опыта стала вполне очевидной.

В моральной философии, начиная с прошлого столетия, определились два подхода к анализу природы нравственности, которые условно можно обозначить как *функциональный* и *субстанциальный*. С развитием в XIX и в особенности в XX веках методологии частных гуманитарных и социальных наук, а также с освоением огромного по разнообразию культурно-исторического, этнографического материала доминирующими стали вопросы функционирования морали. Именно формы актуализации морали в требованиях, суждениях, мотивах представляли в качестве субстрата единого исторического развития нравственности. Содержание же требований, суждений, мотивов относилось более к области субъективного, социально или даже ситуативно детерминированного, исторически и/или культурно изменчивого, стало быть того, что не может рассматриваться как предмет *научного* изучения философской этикой, что является предметом этнографии, сравнительной или исторической социологии. Содержание морали было таким образом отнесено к нравам, спутано с нравами.

Впрочем, когда речь идет о морали, вообще о культуре, механизмах ее наследования, индивидуального и индивидуально-массового воспроизведения, изменения и обогащения, понятия "*содержание*" и "*форма*" требуют дополнительного осмысления. Механизмы морали и, шире, культуры, носят обобщенный, универсализированный характер, они "сконструированы" таким образом, что могут применяться различными лицами в различных обстоятельствах. Именно благодаря тому, что одинаковые

механизмы применяются в различных ситуациях, одни и те же правила (нормы, установления) актуальны в отношении различных действий, становится возможным единое пространство морали, культуры вообще; многообразие охватывается единством. Поэтому моральное или культурное действие (можно говорить и об операции, технических приемах, специфицировав проблему в отношении практической культуры как системы навыков) является таковым не в силу того, что некто совершил это действие; ведь некто мог стремиться к своим частным целям, и действие лишь случайно совпало с тем, что требуется культурой. Действие морально, культурно лишь в контексте морали, культуры. Понимание этого давно выработано в истории мысли, хотя в отечественной литературе последних десятилетий оно было более ассимилировано в философско-культурологических, нежели этических исследованиях<sup>1</sup>.

Правда, различие между формой и содержанием отнюдь не совпадает с очевидной границей между нормой (требованием), с одной стороны, и деянием - с другой. Это различие подвижно и относительно<sup>2</sup>. Современная этика как правило отвлекается от

<sup>1</sup> В этическом ракурсе этот вопрос специально и по различным поводам рассматривал *О.Г.Дробницкий* (См.: Понятие морали. Историко-критический очерк. М., 1974. С. 354). См. также: *Баткин Л.М.* Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989. С. 14.

<sup>2</sup> Возьмем для примера слова В.С.Соловьева: "Христианский принцип обязанности, или нравственного служения <...>" (Нравственность и политика. Исторические обязанности России // *Соловьев В.С.* Соч. М., 1989. Т. 1. С. 271). В этическом плане отношения обязанности формальны. Они без сомнения содержательны, если рассматривать их в рамках общего исследования человеческих взаимоотношений, одну из разновидностей которых они представляют. Между индивидами *N* и *M* может не быть никаких отношений или могут быть какие-то отношения. Во втором случае это могут быть негативные отношения, отношения несприимости и вражды, либо же позитивные отношения, которые условно можно назвать отношениями взаимозависимости. Последние могут управляться материальным интересом, чувственным влечением, дружественностью, а также, наряду с прочим, обязанностью, которая предполагает отношения, весьма специфические по сравнению с названными отношениями. В этом сопоставлении обязанность выступает как *содержательно* определенное отношение. Но достаточно уточнить, о какой обязанности идет речь, что и делает в вышеприведенной цитате В.С.Соловьев: *христианский* принцип обязанности, *обязанность служения*, как отношение обязанности окажется лишь формой, которая наполняется определенным содержанием и предстает в виде принципа, отличного от других принципов, например, принципа чести. В то же время, принцип служения задает своим содержанием определенные рамки практическим

этой динамики содержания и формы и останавливается на анализе нравственных форм, интересуясь тем, как они действуют, какую роль играют в жизни общества и человека, каким образом утверждают себя в отношениях между людьми и т.д., иными словами, как мораль функционирует. Возможно, отталкиваясь от кантовского различения формы и материи деяния, моральная философия выработала парадигму, согласно которой мораль – это и есть совокупность признаков функционирования морали как особого феномена, отличного от феноменов аналогичного рода. Как бы ни понималась мораль – как способ нормативной регуляции, как социальный институт, как язык суждений, как способ познания и т.п., – всегда речь идет о том, как мораль функционирует, то есть каковы ее механизмы, каков ее "инструментарий". Если мораль, к примеру, понимается как способ регуляции поведения людей, то возникает задача показать, какова форма моральных требований, как эти требования предельно являются, как они обосновываются, как обеспечивается их действительность. Если мораль понимается как тип высказываний, или язык суждений, значит необходимо раскрыть природу этих суждений, сравнив их с суждениями других видов. Если мораль понимается как способ познания, предстоит показать, каковы особенности этого познания, то есть каков субъект и объект познания, характер знания, его категориальный аппарат и т.д. Все специфические характеристики так или иначе понимаемой морали содержательны, но направлены они на раскрытие особенностей функционирования морали, то есть особенностей форм ее существования во взаимодействии с рядом разнообразных внешних факторов.

Ценность функционального подхода сама по себе не вызывает сомнения. Этот подход позволяет проанализировать объект исследования в целостности, в контексте его связей с объектами иного вида, однако при этом внутреннее содержание объекта отходит на задний план. Но при функциональном подходе не представляется возможным теоретически прояснить ценностно-императивную предметность морали, критерий моральности. Правда, концепции морали, авторов которых интересовало в пер-

---

действиям, но управляет действиями опосредствованно, через варьирующийся набор рекомендаций и норм. Иными словами, он *содержателен* как принцип действия, но как принцип задает рекомендациям и нормам, непосредственно регулирующим поступки людей, *форму*, наполняющуюся разнообразным в зависимости от социальных, житейских, индивидуальных обстоятельств содержанием.

вую очередь то, как мораль функционирует, каждая по своему содержали критерий морали. Так, в рамках понимания морали как способа социальной регуляции поведения к морали относились поступки, отношения, суждения, в которых человек выступал как свободный агент, или которые предполагали свободу человека. Эта интегральная характеристика морали конкретизировалась в связи со статусом морали, особенностью присущих ей требований и санкций, сферой их действий и т.д.

В отечественной литературе эта концепция была последовательно и теоретически обоснованно представлена О.Г.Дробницким. Но и здесь критерий морали относится больше к тому, как функционирует мораль, нежели к тому, что она есть по своему содержанию. Сам О.Г.Дробницкий неоднократно ставил вопрос о *содержательно-теоретическом определении морали*<sup>3</sup>. Но под последним он понимал исторически конкретное толкование морали, позволяющее проверять абстрактные формальные констатации относительно морали на широком культурно-историческом материале<sup>4</sup>. Развивая эту методологическую установку, О.Г. Дробницкий пришел к известным суммарным признакам морали как системы требований, осуществляющих нормативную регуляцию поведения<sup>5</sup>. Это - а) неинституциональная регуляция, б) в процессе которой осуществляются действенно-регулятивная, мировоззренческая, идеал-полагающая, духовно-критическая функции морали, в) в ней обнаруживается особая роль сознания и субъективного мотива, в частности, г) используются идеальные по характеру санкции и актуализируются мотивы "незаинтересованности" (в пруденциально-прагматическом смысле слова), д) в требованиях морали отражен разлад между должным и сущим, они направлены на разрешение этого противоречия, е) моральная регуляция предполагает автономию субъекта по отношению к "внешне-эмпирическим и групповым воздействиям", ж) а также способность личности к "самозаконодательству", з) и особую форму личной ответственности, и) моральное требование универсально, а моральное суждение универсализуемо.

<sup>3</sup> Дробницкий О.Г. Указ. соч. С. 122, 222, 227.

<sup>4</sup> Там же. С. 123-133.

<sup>5</sup> Приводимые далее признаки морали в обобщенном виде представляют результаты исследования, проведенного Дробницким. В разных работах и разных местах "Понятия морали" он предлагает варьирующиеся признаки. См.<sup>4</sup> в частности: Дробницкий О.Г. Указ. соч. С. 264-283.

По родо-видовой спецификации данное определение морали содержательно. Однако это - содержание, *внешнее* морали. Переход от абстрактных определений к конкретным, или, как сам Дробницкий рассматривал эту процедуру, переход от формальных определений к содержательно-теоретическим, фактически выразился в уточнении первоначальных родовых характеристик путем прояснения видовых признаков морали. Учитывая уровень отечественной этической мысли рубежа 60-70-х годов, эта работа была выполнена мастерски, если не сказать виртуозно, и как таковая еще долго будет представлять несомненный интерес. Но при таком подходе действительное ценностно-императивное содержание морали осталось за рамками исследования.

Ограниченно функциональный анализ морали, не доведенный до рассмотрения ее ценностно-императивного содержания, не позволяет последовательно специфицировать и *формально-теоретическое* определение морали. Выделенные признаки морали как системы требований встречаются в описаниях, предлагаемых разными авторами по отношению к науке и научному знанию, к художественному творчеству, вообще индивидуально-неподражательному образу жизни. Строго говоря, нельзя провести четкой границы между "человеком творчества" и "человеком морали", по тем критериям, которые были выделены Дробницким. Антитеза должного и сущего характеризует бытие человека в культуре, как и любую идеал-полагающую деятельность. Автономия, самодетерминация, свобода - свойства личности, причем если брать эти свойства в определенности, предложенной Дробницким, личности как члена гражданского общества (проблема внутренней свободы в этом описании отступила на второй план). Идеальность отличает санкцию в морали от санкций, присущих регулятивам иного рода, но если обратиться к столь разным феноменам общественной жизни, как искусство, идеология, общественное мнение, мы увидим здесь тот же самый идеальный характер воздействия на индивида<sup>6</sup>. Г.Башляр, к примеру, в ряду признаков *рационализма* как способа мышления и деятельности в области *науки* выделял такие, как активность, новаторство и антидогматизм, критичность, аксиоматичность (т.е. опора на опре-

<sup>6</sup> Ср.: Ильенков Э.В. О свободе воли // Вопр. философии. 1990. N 2. С. 72; Мотрошилова Н.В. Наука и ученые в условиях современного капитализма. М., 1976. С. 103; Сартр Ж.-П. Заметки о литературе // Вопр. философии. 1980. N 4. С. 111; Фролов И.Т., Юдин Б.Г. Этика науки: Проблемы и дискуссии. М., 1986. С. 64.

деленные иерархизированные принципы и, следовательно, *свобода* в рамках этих принципов)<sup>7</sup>. Все это, конечно, не просто совпадения.

Если функциональный подход к морали недостаточен, то в чем должен заключаться противоположный ему, *субстанциональный* подход, призванный вскрыть и объяснить содержание моральных форм? Один из возможных ответов на этот вопрос находим в книге Б.Герта, также не удовлетворенного преобладанием в этической литературе формальных определений нравственности. Согласно Герту, содержание морали задается действиями, которые регулируются моральными правилами<sup>8</sup>. Такими являются убийство, обман, кража, прелюбодеяние, которым соответствуют правила: "*Не убивай*", "*Не лги*", "*Не кради*", "*Не прелюбодействуй*", а также: "*Исполняй обещания*", "*Не обманывай*", "*Не причиняй страдания*" и т.д.

В раскрытии понятия морали Герт идет путем, от которого предостерегал Дробницкий, указывая на опасность тавтологии в случае, если мораль определяется через моральные же понятия и феномены моральной жизни. Но дело не только в этом. Определяя мораль через указание на моральные правила, Герт не задается вопросом, что делает эти правила моральными. Имея правила, можно определить, какие действия включены в мораль. Относительно же правил остается предположить, что они отнесены к моральным лишь на основании традиции или мнения самого обыденного сознания.

Возьмем, к примеру, заповедь, которая безусловно воспринимается как моральная: "*Помогай слабым*". Можно ли сказать, исходя из ее содержания, моральная она или нет? Однозначно ответить на вопрос, свидетельствует ли исполнение данной заповеди о том, что она включена в моральную систему норм или что субъект, ее осуществляющий, является моральным, нельзя. Один помогает слабым, считая, что выполняет Божью заповедь, а все заповеданное Богом надо исполнять хотя бы для того, чтобы спастись. Другой помогает слабым, видя в этом исполнение определенного социального авторитета, имеющего к тому же власть воздавать по вине и заслугам. Третий помогает, понимая, что это престижно, что это ценится людьми, причем помогает так, чтобы

<sup>7</sup> См.: Башляр Г. О природе рационализма // Новый рационализм. М., 1987. С. 284-383.

<sup>8</sup> См.: Gert B. Morality. A New Justification of the Moral Rules. N.Y.; Oxford, 1988. P. 67.

это было заметно, помогает демонстративно, в надежде на одобрение, помышляя о хорошем мнении людей о себе. Четвертый помогает, понимая, что "от сумы и от тюрьмы...", так что завтра и он может оказаться слабым, и тогда ему помогут. Пятый помогает по настроению. Шестой оказывает помощь потому, что видит в этом выражение человечности, просто учтивости. При этом шестой-А поможет, если сможет, то есть если у него есть деньги, которые он считает лишними, время или силы; а шестой-Б - поступит своим интересом, примет на себя ответственность за другого, включится в судьбу другого, как говорится, "отдаст последнюю рубашку".

Итак, перед нами одна и та же заповедь и один и тот же поступок, однако различие в мотивах, по которым совершается действие, внешне отвечающее определенному стандарту, дает нам в данном случае вместо одного шесть-семь различных поступков. С философской точки зрения, поступок сам по себе, "по природе" не является моральным. Моральность определяется контекстом. Правда, в данном случае можно сказать, что заповедь приведена в свернутом виде, предполагает же она, что следует помогать слабым, именно проявляя заботу о них, жертвуя своим интересом. Но это - дополнение, которое не столько уточняет заповедь, сколько указывает на другую, более общую, в которой дан фундаментальный принцип морального действия вообще. Теоретик, придерживающийся функционального метода в этике, сказал бы, что правило становится моральным благодаря своему содержанию, которое определенным образом обосновано, вменено, санкционировано, что деяние становится моральным в силу определенного характера мотивации и рефлексии, так же и суждение морально не только по своему предмету и используемой лексике, но и по своей логике: это универсализуемое, предписательное, приоритетное суждение. Мы видели, что теоретик-функционалист достаточно методологически вооружен, чтобы оспорить эмпирика. Однако его теоретических средств недостаточно, чтобы выйти на содержание морали даже на том уровне, на котором работает эмпирик-субстанциалист.

Антитетичность функционального и субстанциального подходов определяется различными социально-философскими контекстами этического исследования. При функциональном подходе предполагается, что нормативное содержание морали исторически изменчиво, и ее природа заключается в особых формах детерминации поведения человека, которые в различные эпохи оказываются задействованными в отношении различного соци-

ально-культурного содержания. При эмпирически-субстанциальном подходе предполагается, что мораль воплощена в сумме определенных по содержанию правил, механизмы действия которых изменяются от эпохи к эпохе, но смысл которых от этого не меняется. По-своему этот подход также формален в той мере, в какой моральная идентификация действий и характеров ставится в зависимость от их соответствия правилу, мотивы же и ценностные ориентиры их исполнения во внимание не принимаются. Следовательно, установка на содержательный анализ морали не получает последовательного развития.

Для конструктивного разрешения этой дилеммы, конечно, недостаточно констатировать неудовлетворительность каждого из этих подходов в отдельности и необходимость их синтеза. Здесь требуется смена исследовательских установок и существенное уточнение как функционального, так и субстанциального подходов, на основе чего этот синтез только и может быть осуществлен. *Во-первых*, построение концепции морали должно базироваться на принципиальном единстве теоретической и нормативной этики. Анализ природы морали, особенностей ее функционирования, с одной стороны, и всего многообразия императивно-ценностных элементов нравственности, с другой, должен быть соотнесен с конечными целями и высшими ценностями человеческого существования. *Во-вторых*, анализ различных в истории мысли моральных учений (не только доктринально оформленных и философски обоснованных) показывает, что так или иначе в качестве фундаментальных моральных ценностей выдвигались примиренность, взаимопонимание, солидарность, милосердие и, соответственно, ключевыми нравственными императивами считались классически выраженные в Новом Завете *золотое правило*: "Во всем, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними" (Мф. 7:12) и *заповедь любви*: "Возлюби ближнего своего, как самого себя" (Мф. 22:39). Хотя на основе обычного нравственного опыта названные императивы и не воспринимаются как кардинальные, именно они прямо или модифицированно встречаются в текстах фактически всех, исключая ранние, культур; именно они положительно коррелируют с теоретическими выводами философской этики. Даже если взять одну из наиболее общих контрверсий современной этики - кантианство и утилитарианство, эти формулы, разумеется, в разных обрамлениях, будут приемлемы как при одном, так и при другом варианте объяснения и обоснования морали. *В-третьих*, как показывает анализ истории этики, в философских дискуссиях о

морали, тогда, когда их участники ориентировались не на критику морали и нравов, а на выяснение положительного смысла нравственности, в качестве целей и высших ценностей рассматривался тот комплекс идей, который отражает основанную на высших духовных принципах человеческую общность, межличностное единение и, шире, единение человека с миром, Богом, Природой, а также пути и условия осуществления этого единения. Эти идеи не так внятно прочитываются в античности, но с развитием христианства образ морали как сферы (пути) человеческого единения легко просматривается во всех этических (этико-гуманистических и философских) рассуждениях. Следует отметить, что вывод о доминирующем в истории моральной философии понимании морали как гармонии человеческих отношений, единении людей, основывается на определенной реконструкции историко-философского материала, то есть исследовательской работе того же порядка, что и получение обобщающих формально-теоретических характеристик морали, как, к примеру, формы регуляции. *В-четвертых*, источники и формальные характеристики морали устанавливаются на основе ее фундаментального императивно-ценностного содержания. *В-пятых*, в контексте дилеммы абсолютного и относительного названные императивы задают абсолютное содержание нравственности, которое реализуется в исторически и культурно изменчивых формах. *В-шестых*, задача теоретического определения морали заключается в раскрытии социально-культурного и этического содержания этих императивов и выяснении тех практических форм, посредством которых эти высшие нравственные требования осуществляются в поведении, образе мысли и жизни людей.

## 2. Источники морали

Как было сказано, вопрос об источниках морали разрешается на основе установленного фундаментального нормативного содержания морали. Соответствующая методологическая процедура заключается в выяснении а) тех индивидуальных и социокультурных (в широком смысле слова) потребностей, которым могут отвечать базовые нравственные императивы, и б) тех условий, в которых эти потребности могли сформироваться. Исследователь идет здесь как бы от противного: отталкиваясь от известных, содержательно определенных и универсальных формул морали он

анализирует ту *социокультурную* или *личностную* ситуацию, в которой человек обращается к данным императивам. Следует оговориться, что в контексте данного исследования вопрос о появлении морали не ставится как исторически-хронологический вопрос. И хотя привлекаемый исторический материал имеет исторически фиксированную атрибуцию, социальные предпосылки (условия) возникновения морали разбираются исключительно в философско-историческом плане. Исторически мораль возникает в эпоху перехода от варварства к цивилизации, точнее, с разложением архаически-традиционалистского общества.

Пожалуй, впервые со всей определенностью высказал такую точку зрения Т.Гоббс. Его морально-философская теория предполагала, что: а) феномен морали (у Гоббса, правда, речь шла по существу о социальной регуляции вообще, и об этом отличии нельзя забывать) по своей природе противоположен тем условиям, которые характеризуют варварство, б) возникновение морали обусловлено осознанием людьми невыгодности анонии и отвечает потребностям в самосохранении и развитии; мораль, таким образом, является важным социальным институтом, призванным обеспечить стабильность общества, в) содержательно мораль представляет собой систему законов, призванных установить и сохранить мир между людьми и удержать их от раздора.

Как показывают исторические данные, в целом возникновение морали обусловлено партикуляризацией и взаимообособлением социальных субъектов. Однако определяющим при этом явилось снижение значения кровно-родственных уз как фактора общественной жизни. На это указывает ряд фактов из истории языка: такие важные слова из морального лексикона, как доброта, любовь, братство в древних языках и некоторых современных являются родственными или по крайней мере этимологически связанными со словами, обозначающими основные структуры первобытного общества<sup>9</sup>. Такая семантическая конверсия могла произойти только в условиях расшатывания, размывания социальных связей, которые этими словами традиционно обозначались. Процесс разложения родового строя знаменуется целым рядом исторических сдвижек, одной из ключевых среди которых был переход от естественно складывающихся в роде связей к социально-формируемым, целе-соответствующим связям социума. На уровнях рода и фратрии это изменение выразилось в том, что

<sup>9</sup> См.: Томсон Дж. Исследования по истории древнего общества. М., 1956. С. 85-100.

членами этих общностей могли становится чужаки, пришлые, кровно не связанные с родом люди.

Анализ золотого правила нравственности и заповеди любви показывает, что они возникают не просто как следствие разложения традиционных общественных связей, но как компенсация этого разложения. В целом мораль в своей основе имеет систему ценностей, которые в первобытную эпоху удовлетворялись на основе родовых связей. Эти нравственные формулы без сомнения были обращены к полноправному члену родовой организации и определяли его отношение к новому чужеродному члену общины (см., например, Лев.19:18,34). Таким образом, именно нормы, регулирующие отношения внутри рода (которые на позднем этапе развития родового общества не совпадали с отношениями между кровными родственниками) явились реальной, хотя и не единственной) основой нравственных установлений.

Коечно, есть парадокс в том, что мораль зарождается в процессе разложения структур родового общества и одновременно является внутренне связанной с такими идеями, которые, даже не будучи осознанными, органично вплетались в качестве стереотипов обычного поведения в ткань жизни родо-племенной общины, что с развитием денежного хозяйства поведенческие нормы, которые в архаическом обществе воспроизводились силой естественной необходимости, оказываются предметом специальной регламентации, более того, ритуализируются, сакрализируются. Дело в том, что для общины сплоченность, взаимоподдержка, коллективизм, равенство - это не вопрос доброй воли или воспитанного характера, а вопрос ее жизни и смерти. С обособлением индивида, с расщеплением его интересов, с вытеснением родственных отношений на социальную периферию образуются два плана человеческой жизни - частный, в семейном или дружеском кругу, для себя, и публичный, в кругу соратников, партнеров, для надличных общностей. При доминировании обособленных интересов и с позиций обособленного интереса сплоченность и взаимоподдержка как будто оказываются лишними, если не вредными. Однако в том или другом виде эти поведенческие формы необходимы в любом обществе не только для решения общесоциальных задач, но и для удовлетворения собственно индивидуальных потребностей личности быть включенной в разного рода общности. Вот здесь и возникают специфические духовные образования, которые способствуют единству и сплоченности людей, хотя бы начиная с признания, встречаемого уже у Гесиода,

что в социальной реальности нет былой сплоченности и единства, и их отсутствие осложняет и отравляет жизнь людей.

Таким образом, протонравственные установления были призваны компенсировать утрату социального значения родовых уз и одновременно установить в условиях действия новых социальных (а не спонтанных) регулятивов общность, единство между людьми подобно тем, что были при господстве родовых связей и зависимостей. Потребность в единении осознается именно потому, что единства нет, и отсутствие единства переживается как неполнота, как несовершенство общественных связей. Поэтому идея единства как бы она ни осознавалась и ни формулировалась, изначально оказывается антитетичной социальному порядку, представляет потенциальную угрозу ему, чревата социальным критицизмом. На ранних стадиях развития политического общества опыт родового общества представляется прецедентом реализованности этой идеи и воспринимается как готовый материал, посредством которого эту идею можно реализовать. Но по существу *сам этот опыт не имеет отношения к морали*. Это - форма, которая наполняется содержанием, соответствующим уже другим общественным условиям.

Чувство родовой слитности, непосредственности человеческих связей актуально переживается, хотя как правило не осознается человеком и в рамках цивилизации - в опыте кровно-родственных отношений, отношений матери и ребенка. Материнство и детство как таковые не несут в себе нравственного содержания (как считал, например, Э.Фромм); и признание их исключительной роли в качестве одного из источников той антропологической по своей природе и онтологической, экзистенциальной по своему смыслу данности жизни, которая во многом определяет содержание и характер морали, не предполагает изначально совершенства человеческой природы (как считал, например, Ж.-Ж.Руссо).

Ведь в чем заключается социальная обособленность, которая представляет собой непосредственное условие возникновения морали? - В том, что удовлетворение потребностей человека зависит от его связей с другими людьми как носителями партикулярных, частных интересов. Чтобы удовлетворить большинство своих интересов, человек вынужден вступать в отношения, которые сами по себе могут не отвечать его жизненным интересам. На фоне этих социальных отношений материнство и детство как особые виды интер-индивидуальных отношений совершенно уникальны. С этической точки зрения, интересным и важным является не

само по себе материнство, а тот особый тип отношений между людьми, который задается материнством как социокультурным стандартом. Согласно этому стандарту, а) материнство в своем существенном выражении (а не в фиксируемом социологами многообразии общественных нравов) есть отношение бескорыстия и самоотверженной заботы<sup>10</sup>; б) как тип отношения материнство спонтанно и непосредственно; более того, оно тем адекватнее своему предназначению, чем менее оно опосредованно социальными, нормативно-регулятивными, в частности, моральными мотивами; в) материалистская заботливость не просто бескорыстна - она безусловна и не ждет каких-либо обязательств со стороны другого; материнское отношение инициативно и принципиально: забота взрослого о ребенке отнюдь не выражается в том, что удовлетворяются все желания ребенка - наоборот, в потакании и попустительстве прекращается забота; д) материнская любовь и забота имеют целью подготовить ребенка к взрослой жизни, к независимости от (такой) заботы.

Также специфично и детство, в своих социокультурных, идеальных определениях фиксируемое понятием "инфантилизм". В свете идеала инфантилизма детство характеризуется следующими чертами: а) детство, в особенности младенчество, безмятежно, его потребности просты, естественны и их удовлетворение практически непосредственно по своему характеру; б) ребенок изначально воспринимает мать как продолжение себя и лишь со временем начинает относиться к ней как к своему alter ego; в) ребенок воспринимает мир через свое alter ego: мир как бы дан ребенку благодаря матери, которая по существу является главным ресурсом его существования; г) благодаря простоте потребностей, непосредственности и несамостоятельности их удовлетворения младенец, ребенок воспринимает свое существование как самодостаточное. Непосредственность удовлетворения потребностей, "прозрачность", если не сказать "непроявленность" отношений Я-Ты, их нефункциональность, открытость - во многом определяет комплекс первичных впечатлений, программирующих сознание индивида как субъекта опыта, и создает почву для тех потребностей и ожиданий, ответом на которые является мораль.

---

10 Абстрагированное существование содержание материнства целесообразно закрепить термином "материализм" - в отличие от *патернализма*. Феномен материализма исследует С.Радек (*Raddick S. Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. Boston, 1989*).

В то время, как материнство и детство задают определенный стандарт, с которым перекликается моральный идеал, сама мораль "начинается" с различности Я и Ты, с внутренней раздвоенности Я, с переживаний личностью собственного одиночества, с интенции к преодолению объективной обособленности в отношениях между людьми. Мораль задает спонтанным поискам человека ту норму, которая бы соответствовала потребностям и ожиданиям, сформированным в рамках первичного опыта индивида, и таким образом предлагает парадигму таких человеческих отношений, которые никак не вытекают из характера и стереотипов общественных связей, т.е. формирующихся в рамках функционирования людей как членов социальных систем, исполнителей извне воспринятых ролей.

### 3. Понятие морали

Исходя из содержания базовых нравственных императивов и анализа источников морального сознания можно дать рабочее определение морали как *системы ценностей и императивов, ориентирующих людей на духовно-возвышенный идеал человеческого единения, выражающегося в примиренности, солидарности и братской (милосердной) любви.*

Мораль возникает из осознания обособленности и отчужденности человеческого существования, в стремлении к преодолению разорванности человеческого бытия - внутренней, в отношении к самому себе и к высшему (к духовному идеалу) и внешней, в отношении с людьми, в отношении с природой и общностью (обществом). В этом стремлении, сколь разнообразно оно ни проявлялось бы, скрыта потребность человека в единстве, понятом как цельность разумной и душевной жизни, как связность, соединенность людей, как приобщенность к истине, к безусловному и абсолютному идеалу. Потребность в единении с другими людьми лежит в основе морали. Образ совершенного исполнения этой потребности предопределяет содержание нравственного идеала и базовых нравственных ценностей. Мораль, таким образом, представляет собой разновидность именно *императивно-ценностного* сознания. Характер ее императивности обусловлен содержанием ее ценностей.

В понимании нравственного идеала возможны крайности *эмпирического* и *утопического* характера. В первом случае про-

возглашаемое нравственным идеалом единство трактуется в социологических, политических, корпоративистских терминах. Во втором - нравственный идеал мыслится как непосредственно осуществимый в реальности (в отказе человека от социальной организации или в разумной, соответствующей природе реорганизации социальности). Однако ясно, что чувство общности, являемое в социально-политической организации, в корпоративном духе, в массовом движении, в толпе, в круговой поруке, рождает лишь иллюзию единения. Задаваемый этикой нравственный идеал утверждает - прежде всякого другого - духовное единение, вдохновляемое возвышенными целями. Социальное, политическое, экономическое объединение (в формах ли правовых институтов или союзов, или хозяйственных зависимостей и т.п.) при этом не отвергается и значение его не умалется. Более того, в нем усматривается важная предпосылка поворота людей к солидарности, к духовному единению.

Нравственный идеал нередко понимается и как всего лишь одна из ряда полезных, или функциональных или конкретно-исторических идей. В таком случае его универсальное содержание затушевывается или утилизируется; а мораль адаптируется к политической идеологии. Взгляд на мораль как форму политической идеологии и инструмент власти развивается в марксизме, хотя и не является исключительно марксистским. Классически-марксистские взгляды во многом были предопределены социально-критической традицией в просветительской (Б.Мандевиль, К.А.Гельвеций, Гольбах) и социалистической (Ш.Фурье, К.А. Сен-Симон) мысли. Взгляд о том, что мораль представляет собой лишь средство господства одной общественной группы над другой, развивал и Ф.Ницше.

Моральные идеи абстрактны, и в своих высших требованиях мораль "оторвана" от конкретных экономических, политических, социальных отношений. Тем не менее она вплетена в общественные отношения. С этой точки зрения, мораль неоднородна, она существует как бы на двух уровнях: с одной стороны, это - комплекс идей и требований, в основе которого лежит идеал братского единения людей, равенства, человечности, а с другой - то, как этот идеал разнообразно осознается и отображается обособленным (частичным, партикулярным) сознанием. Моральный идеал и высшие моральные нормы воспринимаются, объясняются, обосновываются с позиций соответствующего социального субъекта. Тем самым каждый социальный субъект как бы предлагает свое понимание идеала и путей его достижения. Однако вме-

сте с тем, посредством морали, через апелляцию к моральному идеалу осуществляется оправдание социально-классовых интересов. Именно партикулярно-нравственные, идеологические системы нравственности непосредственно связаны с экономическими и политическими отношениями, именно они конкретны и изменчивы.

Анализ источников морали показывает, что объективно мораль как бы предзадана человеку - не только в социокультурном, но и эпистемологическом плане: мораль *трансцендентна* *повседневному опыту* человека как социального субъекта и дана ему абсолютно. Коренясь в индивидуально-родовом опыте, мораль представляет собой результат объективации, обобщения, абсолютизации и универсализации этого опыта в культуре; с этим связана категоричность и неопровержимость, или приоритетность моральных требований. Трансцендентность морали выражается в том, что высшие моральные требования предъявляются человеку как социально ангажированному, определенному, функционирующему в системе агента - для осуществления вопреки, наперекор его ангажированности, его социальной и функциональной определенности.

В свете сказанного можно уточнить особенности *универсальных и партикулярных* характеристик нравственности. Универсальность - "не универсальна" для морали. Она характеризует главным образом принципы, тогда как сообразные им действия носят конкретно-индивидуальный характер. В плане различения формы и содержания *отдельных* деяний, универсальной является их форма, в то время как их содержание может быть случайным. Мораль специфически проявляется в том, что основываясь на идеале всечеловеческого единства, она формулирует требования, которые носят универсальный характер и ставит человека в положение, когда он необходимо выражает себя универсализуемым образом. Но универсальные требования предъявляются человеку как носителю партикулярных интересов. В преодолении своей партикулярности и в освоении универсализуемых способов самореализации человек утверждает себя в качестве субъекта морали, и в этом заключается его моральный долг. Причем как субъект морали человек не просто утверждает себя универсальным образом. Поскольку он реализует себя в отношениях с другими людьми, моральное должествование предстает в виде разного рода обязанностей - по отношению к другим людям и по отношению к себе.

#### 4. Нормативно-этические программы

Два основных противоречия морали: "*универсализм - партикуляризм*" и "*Я - другие*" (фиксируемые в разного рода обязанностях), можно рассматривать как фундамент, над которым возвышаются базовые моральные императивно-ценностные системы. Собственно говоря, содержательно идея морали и раскрывается через различно кодифицированные нравственные ценности и нормы. Это партикуляристские по своему характеру системы *гедонизма* и *утилитаризма*, и универсалистские системы *перфекционизма* и *альтруизма*. Как таковые они задаются разнообразным переплетением обозначенных в названных противоречиях ценностных определений нравственности. Так, сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием частного интереса характерно для принципа наслаждения и той системы морали, в которой он последовательно осуществляется - гедонизма. Сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием частного интереса характерно для принципа пользы и, соответственно, этики пользы - утилитаризма. Сочетание приоритетного отношения к себе с доминированием общего интереса характерно для принципа совершенства и, соответственно, этики совершенства - перфекционизма. Сочетание приоритетного отношения к другим с доминированием общего интереса характерно для принципа милосердной любви и, соответственно, для этики любви - альтруизма.

В истории морали и моральной философии можно встретить различные по своей последовательности воплощения данных нормативно-ценностных систем. Но интерес представляет не факт ограниченного разнообразия морально-этических принципов и тем более не выявление среди них именно предпочтительных или предосудительных. Ведь названные принципы можно рассматривать как своего рода стадии восхождения человека к моральному идеалу или, если посмотреть на это иначе, формы отпадения от него. Конечно, с этической точки зрения, гедонизм в своем исключительном и крайнем воплощении, менее предпочтителен чем перфекционизм. Однако действительная полнота, богатство нравственного опыта обнаруживаются в сбалансированности ориентаций человека на благо другого и на собственный интерес, на высшее предназначение личности и на личное счастье. В контексте этического рассуждения партикуляризм проявляется прежде всего в отдельности, отчужденности, а если точ-

нее, в отвернутости человека как от высшего - от идеала, так и от рядоположенного - от других, или даже от себя самого. Но в гедонизме потакание собственным прихотям вполне может опосредствоваться гармоничными отношениями человека с другими людьми - с партнерами и содействием удовлетворению их желаний; а в перфекционизме приоритетность отношения к самому себе будет проявляться не в потакании собственной прихоти, но в отвернутости от других людей, себя же перфекционист может в аскетическом порыве отвергать так же, как и других: себя-телесного во имя себя - соединенного с высшим духовным началом. В альтруизме обращенность к другим одновременно означает и отвернутость от них - отвернутость от их низменных упований во имя их духовности.

Очевидно, что сами по себе *определения* названных ориентаций (на наслаждение и личное счастье, на частный интерес и пользу, на личное самосовершенствование и высшие духовные образцы, на благо ближнего) не отражают этих различий и спецификаций. В том-то и дело, что ни один из принципов морали сам по себе не гарантирует того, что избрав его, человек исполнит нравственный закон и обеспечит себе путь к подлинному совершенству. И поэтому в последовательном нормативно-этическом анализе выясняется, что не только этика гедонизма оказывается объектом критики со стороны этики любви, но и принцип наслаждения может этически оправданно цензурировать этику совершенства или этику любви.

Рассмотрим кратко ключевые моменты взаимных ограничений нормативно-этических программ. Как ясно из понятия, *этика гедонизма* ориентирует человека на наслаждение как цель и основной критерий жизни. Но из того, что последовательное осуществление принципа наслаждения чревато имморализмом, отнюдь не следует отказа от наслаждений. Этика накладывает ограничения не на наслаждения, а на желания. С позиций этики пользы, принцип наслаждения должен быть дополнен требованием благоразумия и исполнения принятых самим и справедливо наложенных другими обязательств. С позиций этики совершенства - требованием умеренности и самоконтроля, волевого и духовного овладения страстями. С позиций этики любви в принципе наслаждения ограничивается себялюбие и повелевается попечение о благе других людей. *Этика пользы* ориентирует человека на осуществление личного интереса, достижение целей всеми достаточными (или любыми) средствами, на понимание добра как пользы. С позиций гедонизма, принцип пользы кор-

ректируется таким образом, что он дополняется требованием полноты в удовлетворении собственных потребностей. С позиций перфекционизма, принцип пользы ограничивает возможности потребительского отношения к другим людям. С позиций альтруизма, принцип пользы преобразуется в принцип солидарности и взаимопомощи. В ориентации на *личное совершенствование*, с позиций принципа наслаждения, ограничиваются аскетические интенции в практике самосовершенствования и от человека требуется, гармонично развивая свои способности, в полном объеме соблюдать обязанности по отношению к самому себе. С позиций принципа пользы, ограничению подвергается мистическая сторона в практике самосовершенствования, и от человека требуется оставаться реалистичным даже в устремленности к идеалу совершенства. Наконец, корректируя *этику милосердия*, принцип наслаждения указывает на недопустимость деперсонализации, привычности, подражательности в осуществлении заповеди любви; принцип пользы указывает на возможность несправедливости в проведении филантропических кампаний; а этика совершенства требует не потакать в любви к ближнему его слабостям и ориентироваться на высшие духовные начала.

Так что нравственное совершенство заключается, *заключалось бы* в том, что человек имеет возможность в своем образе мысли и в поступках воплотить все моральные принципы. Имея высокий идеал и стремясь к его осуществлению, человек находит адекватные целям и уместные в соответствующих ситуациях средства для его практической реализации. Понятно, такая возможность существует лишь для ангелов и только в чрезвычайном усилии - для святых. В каждодневности же гармоничное соединение различных ценностных ориентаций само по себе представляет идеал, и как таковое существует лишь в теоретической идее морали.

---

## **МАТЕРИАЛЫ ПО СИСТЕМАТИЗАЦИИ И ПРОГРАММЫ**

*Р.Г. Апресян*

### **Этические знания в зеркале библиотечного каталога (опыт систематизации)<sup>1</sup>**

#### **Основные деления**

- Общие теоретические проблемы
- История моральной философии
- Основные направления и школы этической мысли
- Основные понятия и проблемы этики
- Мораль и нравы
- Религиозные моральные доктрины
- Социальная этика
- Индивидуальная этика
- Мораль и другие формы духовной жизни
- Нормативная этика
- Прикладная этика
- Профессиональная этика
- Моралистика. Нравоучительная литература
- Этические общества и центры

---

<sup>1</sup> Данный опыт был совершен в июле 1993 г. в ответ на просьбу библиографов Российской республиканской библиотеки (бывш. Государственной библиотеки им. В.И.Ленина) помочь им в преобразовании и модернизации систематического каталога библиотеки. Насколько автору известно, данная систематизация, по крайней мере в своей основе, принята Библиотекой.

### Общие теоретические проблемы

- Общие работы по этике
- Методологические проблемы этики. Метаэтика
  - Предмет и задачи этики
  - Методы этики
  - Характер этического знания
  - Этика и другие социальные и гуманитарные дисциплины
- Происхождение морали. Источники морали
- Сущность (природа) морали
- Мораль в истории общества
- Моральная регуляция поведения
  - моральные принципы, нормы, правила
  - моральный поступок
  - моральные санкции
- Моральное познание
  - моральная истина
  - моральное суждение
- Моральные ценности
- Моральный язык
- Обоснование морали
  - проблема обоснования морали
  - теологическое обоснование морали
  - трансцендентное обоснование морали
  - телеологическое обоснование морали
  - натуралистическое обоснование морали
  - этический рационализм
  - этический реализм
  - социологическое обоснование морали

### История моральной философии (этики)

- Общие работы по истории этики
- Этика в древнем мире
- Этика в Средние века
- Этика в эпоху Возрождения и Реформации
- Этика Нового времени<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Этот отдел должен завершаться школами утилитаризма, эволюционизма, марксизма. Сюда же следует отнести мыслителей, типа H.Sidgwick, T.Fowler,

- Этика в Новейшее время
  - неокантианство
  - философия жизни
  - фрейдизм, неофрейдизм
  - прагматизм
  - лингвистический анализ
  - неотомизм
  - неопротестантизм
  - феноменология
  - экзистенциализм
  - персонализм
- Этика в отдельных странах

### Основные направления и школы этической мысли

- общие классификационные и типологические работы
- гедонизм
- эвдемонизм
- утилитаризм
  - утилитаризм правила
  - утилитаризм поступка
- буддизм
- конфуцианство
- даосизм
- легизм
- стоицизм
- неоплатонизм
- рационализм
- интуитивизм
- сентиментализм
- кантианство<sup>3</sup>

---

Н.Г.Чернышевский, В.С.Соловьева, биографически живших и во второй половине XIX в.

<sup>3</sup> В целом в данном отделе трудно сохранить логическую стройность, поскольку в нем приходится совмещать школы и направления. При этом дополнительная трудность связана с тем, что трудно избежать ассоциаций с подразделом по новейшей мысли. Так, неокантианство было определенной школой в конце прошлого - начале нынешнего столетия. Но "неокантианством" не называют более поздние и менее доктринальные теории, ориентирующиеся на методологические принципы, заданные Кантом. "Кантианцами" в этом смысле являются и сам Кант, и Хэар. Так же "марксистами" являются и Маркс, и Лукач, и может быть даже Адорно.

- гегельянство
- марксизм
- натурализм
- эволюционизм, социобиология
- космизм
- телеологическая этика
- деонтологическая этика
- консеквенициальная этика
- ситуативистская этика

### Основные понятия и проблемы этики

- идеал
- добро и зло
  - добро и истина
  - добро и красота
  - моральное зло в историческом развитии
- правильное и неправильное (right & wrong)
- долг, обязанность
- должное и сущее
- абсолютное и относительное. Абсолютизм и релятивизм
- универсальность и партикулярность в морали. Общее и особенное
- нравственный закон
- страх, стыд, совесть
- свобода
- грех и вина
- смирение
- смысл жизни и смерти
- справедливость [см.также отдел "Социальная этика"]
- золотое правило нравственности
- милосердие, любовь-агапе, заповедь любви

### Мораль и нравы

- нравы первобытного, архаического общества
- племенные нравы и обычаи [по типовому этнографическому делению]
- мораль и нравы древнего общества
  - допотопные цивилизации
  - Месопотамия
  - Египет

- Индия
- Китай
- Греция
- Рим
- мораль и нравы феодального общества
  - Европа
  - Китай
  - Япония
  - сельскохозяйственная община
  - городская община
  - мораль и нравы различных сословий
    - = аристократия
    - = рыцарство
    - = монашество
    - = купеческие и ремесленные гильдии
- мораль и нравы эпохи первоначального накопления капитала и ранних буржуазных революций
  - Голландия
  - Англия
  - Франция
  - Германия
  - Северная Америка
  - другие страны
  - "протестантская этика"
- революции и нравственность
- мораль и нравы либерально-демократических обществ
- мораль и нравы авторитарных обществ
- мораль и нравы тоталитарных обществ
- мораль и нравы обществ реального социализма
- мораль и нравы общества в период модернизации
- мораль и нравы в странах третьего мира
- нравы общества потребления
- сексуальная революция" и изменение нравов
- радикальная молодежная культура и мораль
- проблема морального прогресса

#### Религиозные моральные доктрины

- религии Индии
- буддизм
- синтоизм
- зороастризм

- иудаизм
- христианство
  - этика Библии
    - = ветхозаветная этика
    - = новозаветная этика
  - православие
  - католичество
  - протестантизм
  - "малые" христианские церкви
- ислам
- бахаизм
- экуменизм
- новые религии

### Социальная этика

- мораль и общество
- моральные аспекты отчуждения
- мораль и политика
  - общие теоретические вопросы
  - этические принципы либерализма и демократии
  - этика гражданского общества
  - власть и нравственность
  - бюрократия; бюрократический этос
  - гражданская ответственность [см. в разделе "Прикладная этика" рубрики "Парламентская этика", "Политическая этика"]
  - этика и международные отношения
  - этические проблемы войны и мира
    - = справедливые и несправедливые войны
    - = этические аспекты доктрины ядерного сдерживания
    - = пацифизм
    - = отказ от службы в армии по моральным мотивам
  - насилие и ненасилие. Этика ненасилия.  
Ненасильственное разрешение социально-политических конфликтов
- права человека
  - личность и государство
  - личность и организация
    - = партийная этика
  - патернализм
- мораль и право

- общие теоретические вопросы
- наказание, смертная казнь
- нравственные проблемы пенитенциарной системы
- этика национальных отношений
  - нравственные аспекты этнических конфликтов
  - патриотизм и интернационализм
  - национализм, шовинизм, космополитизм
- мораль и экономика
  - общие теоретические вопросы
  - мораль и собственность
  - мораль и труд
  - нравственные аспекты распределения
  - мораль и рынок; нравы свободной конкуренции и рынка
  - хозяйственная этика (этика бизнеса)
    - [см. в разделе "Профессиональная этика" рубрику "Этика управления"]
- мораль и наука [см. рубрику "Этика ученых" в отделе "Профессиональная этика"]
- мораль и искусство [см. отдел "Мораль и другие формы духовной жизни"]
- мораль и медицина [см. рубрику "Биомедицинская этика" в отделе "Прикладная этика"]
- справедливость и равенство
- благотворительность (филантропия)
- этика и педагогика. Нравственное воспитание
  - нравственное воспитание и социальные институты
    - [см. рубрику "Учительская этика" в отделе "Профессиональная этика"]
- этика фемилизма
- проституция, порнография
- этикет
  - дипломатический этикет

### Индивидуальная этика

- мораль и личность
- моральная автономия личности
- моральные искания, моральный выбор, моральное решение
- свобода и ответственность
- внутренняя свобода
- моральный характер

- добродетель и порок. Моральные качества личности
  - классические добродетели
  - христианские добродетели
- вина, заслуга
- честь, достоинство
- личное счастье, несчастье, страдание
- нравственные проблемы общения
  - этика доверия
  - благодеяние, благодарность
  - дружба
  - любовь
  - нравственные аспекты сексуальных отношений
- моральные обязанности личности
  - долг и склонность
  - обязанности человека перед собой
  - обязанности человека перед другими людьми
- предназначение человека
- оптимизм и пессимизм
- индивидуализм и коллективизм
- эгоизм и альтруизм
- нравственное формирование личности
  - субъективные и объективные факторы нравственного формирования личности
  - семейное воспитание
  - материализм, нравственное содержание отношений матери и ребенка
- мужская и женская мораль
- нравственное самосовершенствование
  - этика и аскетика; аскетическая нравственность
- личность и абсолют
  - человек и Бог
  - благоговение перед высшим

### Мораль и другие формы духовной жизни

- мораль и религия
- мораль и мистика
- мораль и искусство
- этика и художественная литература

### Нормативная этика

- предмет и задачи нормативной этики; общие работы
- моральные кодексы
- нравственный идеал
- общественный идеал; социально-этические утопии
- основные нормативно-этические системы
  - гедонизм (этика наслаждения)
  - утилитаризм (этика пользы)
  - перфекционизм (этика самосовершенствования)
  - альтруизм (этика милосердной любви)

### Прикладная этика

- предмет и задачи прикладной этики; общие работы
- биомедицинская этика
  - моральная деонтология (этика врача)
  - отношения доктор - пациент
  - эвтаназия
  - трансплантация органов
  - проблема аборт
- экологическая этика
  - нравственные аспекты отношения к природе
  - отношение к животным
- этика предпринимательства (бизнеса)
- этика управления (менеджмента)

### Профессиональная этика

- предмет и задачи профессиональной этики; общие работы
- учительская этика
- журналистская этика
- судебная этика

**Моралистика. Нравоучительная литература**

**Этические общества и центры**

---

Л.П.Буева

## **Философская антропология (программа учебного курса для студентов гуманитарных факультетов)**

### **I. Человек как проблема философии**

#### *1. Традиции западной и российской философии в изучении проблем человека (XIX и XX вв.)*

Философская антропология как специфическое направление в Западной философии. (И.Шелер, А.Гелен, Х.Плеснер, Э.Ротакер). Э.Ротакер: проблемы природы человека, место человека в космосе, природе, социуме, культуре. Э.Кассирер - основатель культурной антропологии.

Антропологические проблемы в философии экзистенциализма и персонализма (М.Хайдеггер, Ж.-П.Сартр, А.Камю, Г.Марсель и др.). Проблемы человеческой субъективности и др. Л.Фейербах - учение о природе человека.

Ф.Ницше - трагедия абсолютного индивидуализма и одиночества человека, бунт как самоопределение человека.

З.Фрейд, К.Г.Юнг, Э.Фромм - драматизм "бессознательного", иррационального в человеческом поведении и его мотивации.

Русский экзистенциализм, персоналогия (христианская и светская). Проблемы духовного бытия и амбивалентности человека, попытка синтеза язычества и христианства, осмысление человеческого бытия и его переживание, становление и развитие личности как духовный выбор и драма "борения страстей", идея переживающего разума и "вселенная чувств": вера, надежда, любовь в бытии человека и объяснении его духовной сущности. Культура наслаждения и страдания, "смеховая культура" и проблемы горя, вины, покаяния, спасения и т.п. Вл.Соловьев, Н.А.Бердяев, В.В.Розанов, С.Л.Франк, К.Леонтьев,

П.И.Новгородцев, М.М.Бахтин, А.Ф.Лосев и проблемы социокультурной антропологии.

Марксистская традиция в решении проблем человека на Западе и в России. Человек в системе материально-производственных и социальных связей. Человек как объект и субъект деятельности, общения и познания. Социоцентризм в интерпретации человеческого бытия и сознания. Социокультурные традиции в отечественном марксизме: революционаризм в решении проблем человеческой активности. Проблема свободы и насилия, противоречия цели и средств. Возрастающее расхождение идеалов и реалий, поиск объяснительных принципов анализа причин несоответствия сознания и бытия в отечественных дискуссиях последних лет. Биосоциальная проблема в отечественной традиции философии как отражение нарастающей катастрофичности в системе "человек-природа". Поиск выхода из кризиса (В.Вернадский и современная "глобалистика". Концепции Т. де Шардена и "Римского клуба" и др.).

## *2. Предмет и место философской антропологии в системе философского знания*

Поиск "человеческого измерения" традиционных философских проблем и тенденция гуманизации современного философского мышления.

Проблема определения человека - образ человека в определенном типе культуры. Множественность определений как выражение многогранности человеческого бытия и многоликости образа. Эволюция определений человека в разных типах культуры, смена парадигм - тенденция "от объектности к субъектности" человека, поиск целостности человеческого образа.

Проблема рода и индивида. Понятия "человек, человечество, индивид, личность, индивидуальность" - их соотношение, интерпретация в социоцентристских и антропоцентристских концепциях человека. Уникальность человеческой индивидуальности, возрастание ее значимости и традиция нивелирования индивида, индивидуальности в истории. Человек как множественная, противоречивая целостность (разумный - неразумный, телесный - духовный, созерцающий - преобразующий, осмысливающий - переживающий и т.п.)

Природа и сущность человека как проблема соотношения "естественного и искусственного", "материально-телесного и со-

циокультурного" и др., а также проблема общности и отличия человека от всего живого. Соотношение разного типа детерминант развития человека в качестве рода и индивида.

**Предмет:** философская антропология

как область философского знания об инвариантных (общечеловеческих), устойчивых природных и социокультурных свойствах и качествах человека в их социокультурной изменчивости;

как целостный образ человека в определенном типе культуры и сохранение "пределов и границ" человеческого облика в безграничности бытия и совершенства;

как способ рассмотрения и решения философских проблем в их "человеческом измерении", оценки человеческой значимости.

Место философской антропологии в структуре сложившегося философского знания, в соотношении с онтологией, гносеологией, социальной философией, этикой, эстетикой. Структура философско-антропологического знания: основы философской антропологии, социально-историческая, структурная (Левин-Стросс), культурная и педагогическая антропологии как "ветви" общего знания о человеке. Отношение философской антропологии к конкретным наукам о человеке (психологии, антропологии, этнографии и др.), к художественным формам познания человека. Методы познания человека и методологические принципы "человековедения".

### 3. Человек и мир

Проблема места человека в "космосе, природе, социуме, культуре", как системы отношений: "человек-космос", "человек-природа", "человек-социум" - "человек-техника", "Я сам" как "внешний и внутренний человек", "Я и Другой" как системы человеческих отношений с миром.

Человек как "микрокосм", соотношение его с "макрокосмом" (от античности, Пико дела Мирандола до Н.А.Бердяева - варианты решения этой проблемы).

Человек как объект и субъект этих отношений. Противоречия объективного и субъективного, социального и индивидуального в соотносительном развитии этих систем. Проблема целостности, конфликтности и гармоничности в их соотношении: антропоцентристские и социоцентристские парадигмы решения. Анализ типичных противоречий в деятельности этих систем на

рубеже XXI века, поиск моделей развития и путей решения противоречий в стратегии выживания, сохранения и возможностей совершенствования отношений человека и мира с учетом его исторических традиций и социокультурного многообразия. Роль культуры, науки и философии в разрешении вызревших противоречий. Возрастающее несоответствие уровня и объема знаний о внешнем мире и о самом человеке, возможности преодоления диспропорций, место философской антропологии в решении этих проблем и в общей структуре "человековедения".

## II. Бытие человека

### 1. Человеческое бытие как философская проблема

**Проблема определения бытия.** М.Хайдеггер: "Каков способ, которым дано бытие?" Бытие как дар, как раскрытие присутствия человека в мире. Человек в бытии мира и бытие человека. Бытие: ничто, нечто, инобытие. Со-бытие человека и "вещи". Человек "на перекрестке" природы, истории, культуры, как "созидатель, свидетель и слагатель" (М.Хайдеггер).

### 2. Система категорий познания бытия мира в "человеческом измерении":

природа, сущность и существование человека; объектность-субъектность, объективность-субъективность; целостность человека и "частичный человек"; определенность и неопределенность; открытость миру и замкнутость со-бытия; общение и одиночество; отдельность и совместность, проблема "Я и Мы"; совершенство, законченность и несовершенство, незавершенность человека; гармония и противоречие; организация, самоорганизация и дезорганизация бытия человека в разных системах; созидание и разрушение, творчество и воспроизводство; становление и уничтожение человеческого в человеке; развитие человека как целенаправление; детерминация и свобода; "внутренний человек" и "внешний мир"; бытие человека и его среда. Формы бытия человека в мире: объект ("вещь среди вещей") - субъект; телесно-духовное; род-индивид; личность-индивидуальность; социальное-индивидуальное и др. "Иерархия бытия" (Н.В.Бердяев) и ее соци-

окультурные формы. Космизм человеческого бытия (Тейяр де Шарден), В.Вернадский - учение о ноосфере. Индийская философия о карме: небытие как инобытие, обретение новой жизни и т.п. "Человек - микрокосм": микромир и макромир человека. Повседневность бытия человека.

### *3. Бытие человека как жизнь, смерть и бессмертие*

Философские, религиозные традиции и конкретно-научное изучение этих проблем. Жизнь и смерть как противоречия целостного бытия, отношение к жизни и смерти в различных социокультурных традициях, его влияние на бытие человека. Культурные формы человеческого бытия, рождения, проживания и смерти. Проблема страха смерти как антропологической детерминанты человеческого бытия. Прошлое как умершая жизнь человека, ее преодоление как обретение настоящего и устремленность в будущее как надежда и относительная реализация бессмертия. Инобытие и бессмертие, телесная и духовная дезорганизация и смерть. Инобытие и бессмертие человека как проблема рождения, обретение отцовства и материнства. Бессмертие творчества. Жизнь как ценность и проблема "цены человеческой жизни" - своей и чужой в разных социокультурных и исторических системах. Агрессивность, насилие и жертвенность, самопожертвование в родовом и индивидуальном бытии человека. Социально-исторический и культурно-нравственный аспект проблемы. Стереотип насилия в социально-политической и художественной культуре современности, терроризм революционаристского сознания. Проблема жертвенности в религиозной, христианской культуре и в реалиях бытия. Отечественные традиции, формы постановки и разрешения этих проблем.

### *4. Бытие как жизнедеятельность*

человека в социссторических и культурных формах, их разнообразие, единство и противоречие природного, социального и духовного. Созидающая и разрушающая деятельность, творческая и репродуктивная, духовная и предметно-практическая, познавательная и преобразующая и др. Социальные формы деятельности, их личностная и общественная системы, противоречия и

формы согласования. Деятельность и развитие способностей человека. История как деятельность человека.

Персонализация бытия, проблема человеческой личности. Образ человека, лик, личина, маска. Множественность личностей как поливариантность человеческого бытия. Человеческие типы, "вечные образы" как персонализация общего и разнообразия человеческого бытия, систем ценностей и смыслов жизни. Образы мировой культуры как "модели" человека: Прометей-Орфей, Дедал-Сизиф, Христос-Дионис, Дон-Кихот-Санчо Панса, Фауст и Мефистофель, Гамлет и Дон Жуан и др. Аллегоричность и символичность человеческого образа, человеческой жизни, ее эстетические формы (А.Ф.Лосев, М.М.Бахтин и др.)

"Амбивалентность" человека, полярность человеческой природы и бытия, рациональность и иррациональность (З.Фрейд, К.Г.Юнг, Э.Фромм, Ф.Ницше - Ф.М.Достоевский, М.М.Бахтин, Н.Ф.Бердяев и др.). Амбивалентность "формулы жизни" (М.М.Бахтин) - счастье-несчастье; возвышение-падение, приобретение-утрата, обретение-отдача, увенчание-развенчание и т.п. в разных социоисторических формах и культурных стереотипах.

### *5. Бытие человека как обретение опыта - индивидуального и социального*

Соотносительная роль культуры, образования и "практики жизни" в организации человеческого бытия и духовного мира человека. Эстетические и нравственные нормы и формы жизни. Роль традиций, ритуалов, обрядности в становлении эмоционального опыта личности. Рациональное и иррациональное в "драме человеческой души" (З.Фрейд, К.Г.Юнг, Э.Фромм и др.). Противоречия свободы бытия и необходимости (судьба). Бытие как выбор, как возможность становления человека "на пути к добру и злу". (М.Хайдеггер, А.Камю - Ф.М.Достоевский). Проблема открытости и неопределенности человека, противоречия "добра и зла" в его определении.

Бытие как телесное и духовное самосовершенствование человека: противоречия и гармония в их соотношении. Критерии совершенствования бытия человека и мира: обретение смысла личностного бытия как развития - а) в объективации - деяниях, их результатах, созидании, творчестве предметного мира; б) образе мыслей и чувств - становление и развитие "внутреннего человека", обретении нравственно-эстетических ценностей (И.Кант

и др.); в) обретение свободы создания своей судьбы, бытие как бунт против судьбы, против повседневности (Ф.Ницше, А.Камю, Ф.М.Достоевский, Н.А.Бердяев и др.); г) обретение человеколюбия, становление "человеческого в человеке" как обретение "страдающего разума" (Вл.Соловьев, Н.А.Бердяев, Ф.М.Достоевский, Л.Н.Толстой и др.). Соотношение "человеколюбия, боголюбия, народолюбия и добротолубия в отечественной традиции обретения духовности бытия человека, становления и развития человеческой субъектности - "внутреннего человека" и способности к самоопределению.

### *б. Бытие подлинное и неподлинное*

(Л.Толстой, Ф.Достоевский) - о бытии истинном и мнимом. Бытие как поиск смысла и подлинности, как проблема самосовершенствования. Стимулы, мотивация, религиозные и светские формы самосовершенствования человека, его цели в социоцентристских и антропоцентристских культурных моделях. "Смена критериев" и систем ценностей, проблема удержания и сохранения "человеческого образа". Противоречивые тенденции процесса совершенствования.

## **III. Бытие человека как объекта и субъекта**

### *1. Природа человека: телесное и духовное*

Вульгарный материализм, позитивизм о бытии и познании человека как "вещи среди вещей". Телесно-физическое бытие человека в "объектном" мире, духовно-ценностно-смысловое бытие человека в "социокультурном", "субъектном мире: проблема их противоречивого соотношения. Недостаточность парадигмы "материализма и идеализма" в объяснении целостности человека. Философское учение о теле в западной и восточной культурах. Христианская традиция аскезы и жертвенности ("умерщвление плоти") как вариант духовно-религиозного отношения к человеческой телесности. Культурный "канон" изображения человеческого тела и "образа" в религиозных сюжетах живописи, особенность "иконописности" "лика человеческого". Языческая культура "шютского бытия". Учение о "природно-телесных началах" чело-

века в античности. Дигнисийство и одухотворенность плоти. Проблема синтеза язычества и христианства в русской философии конца XIX и начала XX века (К.Леонтьев, Вяч.Иванов, Дм.Мережковский и др.). Традиции Возрождения - Рабле и раблезианство как философия телесного бытия и облика человека (М.М.Бахтин о раблезианстве: "застольные, пиршественные образы и беседы как тип философствования", "человек как пожирающее существо", в "цепи пожирания", амбивалентность рождения и смерти, индивидуального и коллективного тела, идея "двуполости и двутелости человека", амбивалентность "верха" и "низа", "возвышенного и низменного" в бытии и культуре -официальной и народной и т.п.). "Телесная проблема" в философии Нового времени (фрейдизм и соотношение сознательного и бессознательного в природе человека, сексуальность как форма проявления телесной природы человека. М.Фуко о телесной культуре и др.). Технократически-инструментальный подход к человеку вообще, человеческой телесности в частности.

"Тело" как средство реализации высших духовных и социальных целей и как "самоцель". Проблема "неорганического тела человека" - системы орудий, техники, компенсирующих "телесно-физическую" недостаточность. Обретение нового типа эволюции человека как совершенствования "неорганического тела" и вместе с тем физических и духовных способностей человека как социокультурная форма передачи и наследования опыта". Соотношение между "органическим и неорганическим телом человека, углубление противоречий и конфликтности в современной технической цивилизации, необходимость коэволюции природных и технических систем.

## 2. Природа человека

ее изначальная противоречивость: мужское и женское начало в бытии человека, их роль, двойственность пола, проблема сексуальности и "производящих" функций человека. Воспроизводство человеческого рода, его культурные, нравственно-эстетические формы и социальные проблемы. Эрос и личность. Этико-эстетическая культура человеческой телесности, "телесный лик души". (А.Ф.Лосев), образы женщины и мужчины в культуре и современность. Женщина как "вдохновляющие ресурсы человечества", проблема вечной женственности в русской философии и культуре (Вл.Соловьев - А.Блок и др.).

Природные основы бытия человека в социуме - "естественные узы" родо-племенных, этнических, семейных, генетических связей. Деструкция их в современном мире и ее воздействие на человеческое бытие и образ человека. Природное разнообразие индивидов, природная среда "малой родины" и проблемы социокультурного равенства и неравенства.

### 3. Человек - субъект бытия

Что такое человек как субъект? Эволюция субъекта в социокультурных системах и историческом развитии. Проблема "Быть или не быть" как проблема жизни и смерти, как выбор и определение смысла бытия и его культурных форм. "Как быть и каким быть?" В.Франкл: обретение смысла как решение "тройственной" проблемы: "что мы даем жизни", "что мы берем от мира", "позиция, которую мы занимаем по отношению к судьбе". Детерминация и самодетерминация. Бытие человека как способ его собственного творения. Творчество человеком собственных отношений с миром.

Проблема судьбы и свободы в истории философии и религии. Судьба как фатум. Абсолют, Бог, судьба - предопределение. Судьба и проблема надежды, возмездия и спасения. Промысел, провидение и жизненный путь человека. Судьба как проблема пределов и границ человеческого бытия. Судьба индивида и рода. Судьба как неизбежность и долг (И.Кант, Ортега-и-Гассет и др.). Судьба и свобода выбора возможностей - способен ли человек сотворить свою "судьбу"? Мера и границы человеческой свободы. Свобода как антропологическая ценность. Право на свободу. Свобода и бунт против судьбы. (А.Камю, Ф.М.Достоевский). Жизненный путь как лично организованное, созданное бытие. Пространственно-временное и духовное "измерение" жизненного пути. Образ "пути" в культуре.

Судьба и ситуация - необходимое и случайное в жизненном пути и биографии человека. Жизненный путь как цепь событий и как жизненный опыт - переживание и осмысление личностного бытия человеком. Биография индивида и жизненный путь народа, общность и индивидуальность судьбы. Мера изменяемого и повторяемого в судьбах индивидов. Жизнь возможная и действительная, подлинная и неподлинная. Содержательность жизни, проблема ее "использования". Нереализованные возможности и иллюзорная жизнь. Судьба и призвание, выбор пути, обретение

смысла, построение системы ценностей и идеалов ("дорога к Храму").

Свобода и насилие в человеческой природе и судьбе. Э.Фром об амбивалентности природы человека ("Человек - волк или овца?") "Синдром созидания и синдром распада" в социуме, культуре и человеке. Деструктивные и созидательные силы и потенции человека. Способность человека к добру и злу. Насилие против зла как средство самозащиты, защиты другого и утверждения жизни. Непротивление злу насилием. Причины возрастания силы и роста деструктивных тенденций в природе человека. Виды насилия, их психологические основания. "Игровое насилие", "реактивное насилие", агрессия из зависти и ревности, из мести, потрясение веры, деструктивности отчаяния, компенсаторное насилие, импотенция (не только сексуальная) и садизм, "архангелская жажда крови" как форма самоутверждения и т.п. Патология насилия. Социальные формы насилия, их причины и культурные стереотипы. Насилие в революционаристских традициях. Трагический опыт России, ее судьба, соотношение созидания и разрушения в ее истории. Проблема исторической и личной вины, искупления и наказания.

#### *4. Бытие и повседневность*

Феноменология человеческой жизни. Структура и культура повседневности: уклад жизни, традиционность, обрядность, ритуализация, этикет как формы социокультурной организации человеческого бытия и поведения. Проблема родины и человеческого дома. Соотношение "макро" и "микромиира" в человеческом бытии: абстрактные и конкретные ценности. Отношение к обыденности, к заботам и обязанностям человеческой жизни и подвижничество во имя высших целей. Возвышенное и низменное, потребность человека в религиозной и светской трансценденции.

Философия повседневности (В.В.Розанов, Н.А.Бердяев, Ф.Бродель и др.) Этико-эстетическая культура поведения и облика человека. Экзистенциализм о скуке повседневности как выражении абсурдности бытия. Красота и радость повседневности жизни, ее осмысленность.

#### IV. Бытие человеческого духа. Категории духовности

##### *1. Субъектность как мера свободы и активности человека*

как способность к целеполаганию и саморегуляции деятельности и отношений с миром. Субъективное - как отражение, познание, переживание и творчество окружающего мира, своей судьбы и личности. Переживание человеком жизнедеятельности, природных, познавательных и деятельных отношений с миром. Разум, чувства и воля, их соотношение и противоречия в организации человеческого поведения. Рациональное и иррациональное в духовной жизни человека.

##### *2. Культура - целостный мир человека, "культивация" человеческого бытия, духа и деяния*

Культура как мера человеческого мира и человек как культурная форма бытия мира. Человеческий образ мира: "человек есть мера всех вещей" (Протагор). В.Гейзенберг: исследуя Вселенную "человек встречает самого себя". Э.Кассирер о единстве "макрокосма и микрокосма" в символике культурных форм. Человек как цель и творение культуры. Универсализм личности как персонификация культуры. "Вечные образы" как культурные "модели" человека. Культура как поиск и творение "человеческого в человеке". Амбивалентность культуры, ее антиномии. Гуманистические и антигуманные тенденции в ее развитии ("цветы зла" и "эстетика сатанизма", "постмодерн" как разрушение иерархии культуры, как "низведение возвышенного"). Гуманизм и "софизм": "разум и сердце" человека в культуре. Рационалистическая культура Нового времени, апофеоз Просветительства. Модель homo sapiens как тенденция, рационалистического описания человека, его восприятия и отношения к миру. Недооценка "чувственного начала", "иррациональной сферы", конфликт разума и чувства - дезорганизация человеческой духовности.

### 3. "Время страстей человеческих"

Страсть как энергетический источник и движущий мотив деятельности. Страстный, "сострадающий разум" и умное сердце - Вл.Соловьев, Ф.М.Достоевский об "идее - чувстве". Традиции русской философии в поисках гармонии рационального и иррационального начала в духовном бытии человека. Одержимость страстями. Вера, надежда и любовь - феномены человеческой мудрости (софийность и софиология Вл.Соловьева и др.) . Вера религиозная и светская, доверие к другим и самому себе как форма ответственности. Сомнение - как источник познания и развития духа. Защитная и утешительная функция веры. Вера как одна из существенных доминант организации духовного мира человека.

Надежда - желаемый образ свершения будущего. Самоценность настоящего как имеющего надежду в себе самом. Культурные "стереотипы" и исторические формы надежды. Доминанты и "гаранты" надежды (Бог, социум, общество, государство, община, семья, другие люди, Я сам). Социоцентризм и антропоцентризм в понимании надежды, идеологии патернализма и автономии личности. "Мужество надежды" - бытие человека в мире, покинутом Богом, случайность и заброшенность человека в мире (А.Камю). Душа человека - драма надежды и отчаяния, очарования и разочарования. Эволюция надежды, психология безнадежности бытия человека в кризисном социуме, отчаяние и поиск выхода. Роль надежды в мотивации поведения человека, структуре поступка и жизненном пути.

Любовь как телесное и духовное отношение человека к Другому человеку. Индивидуальность и уникальность любви, ее творческая сила. Самосозидание человека в любви. Любовь как стимул развития, как основание "человеческого в человеке". Н.А.Бердяев о видах любви (любовь-жалость, милосердие, любовь-наслаждение и др.). Любовь и Эрос. Дар и способность любви. "Искусство любить" (Э.Фромм). Самоотдача и самопожертвование в любви. К.Льюис: Любовь-нужда и любовь-дар, виды любви - к природе, родине, прошлому, предкам, "отеческим гробам" (А.С.Пушкин), к животным и себе подобным, человеку, "ближнему и дальнему", к Богу и самому себе. Любовь и ненависть. Злоба и агрессивность человека, социоисторические факторы, их стимулирующие и поддерживающие. Культурные формы "любви и ненависти".

#### *4. Категории, выражающие формы переживания отношений человека с миром*

Страдание и наслаждение, горе и радость, смех и слезы. "Смеховая культура" (М.М.Бахтин). Смех как обретение радости бытия, рождения и обновления. Смеховое и серьезное отношение к бытию как проявление разницы официальной и народной культуры Средневековья. Смех как дар, "особая привилегия человека" по сравнению с другим животным миром. Аристотель: "только человеку свойственен смех". Хейзинга: Homo ludens - игра как антропологическое свойство человеческой природы. Смех как "существеннейшая форма" правды о мире, универсальность жизнелюбивого восприятия мира. Этика и эстетика радости, смеха и горя, слез. Христианская "культура слез", мученичества, страдания и сострадания, Ф.М.Достоевский о слезах и печали, жалости и сострадании, милосердии и заботливости как формам отношения человека к миру, их культурно-исторические нормы и "стереотипы". Христианско-религиозное отношение к страданию как ядолоди человеческой. Нравственный стоицизм и проблема терпения и терпимости. Культура праздника и горя, богатство исторических форм обрядности, ритуалов и скудость современных форм как проявление душевного оскудения, дефицита и примитивизации эмоциональной жизни. Социоисторические и культурные причины драмы человеческой душевности. Добро и зло, добродетель и злодеяние, искушение и грехопадение.

Страх, стыд, вина, грех, раскаяние и искушение вины, преступление и наказание как феномены духовной жизни в светских и религиозных формах. Медитация, молитва, исповедь и др. формы снятия психологического напряжения, последствия их устранения из сферы духовной культуры. Возрастание ответственности, стрессовых и конфликтных ситуаций, насильственных форм их стихийного разрешения. Поиски духовного спасения, разнообразие их форм. Психоанализ как метод решения душевных конфликтов в современной западной культуре, родство его с исповедью (З.Фрейд, К.Г.Юнг). Тоска и скука как следствие утраты общественного и личного смысла бытия. (Н.А.Бердяев, А.Камю, В.Франкл, Ф.М.Достоевский и др.). М.Хайдеггер: забота, скука, ужас, отчаяние и равнодушие как выражение абсурдности бытия человека в современном мире. Утрата надежды, заброшенность и одиночество человека.

Моральные абсолюты - необходимы ли они человеку в его бытии и духовном становлении? Ситуация "смерти Бога" (Ф.Ницше) и потеря духовной опоры. Поиск опоры в себе и другом, религиозные и светские опоры самосовершенствования и формы спасения "человеческого в человеке".

Духовная жизнь человека как процесс и результат производства знаний, идей и ценностей. Знания и мудрость жизни. Конфликт веры и знания в европейском сознании XIX-XX вв. Раскол "европейского сознания", односторонность рационализма и просветительства. Духовная драма индивида - поиск опоры и духовной ориентации как средство против дезорганизации личности. Религия, психология, философия не только как мировоззрение, учения о мире и человеке, но и как "методы психической гигиены" (К.Г.Юнг), как основания духовной культуры личности. Искусство как форма самопознания человека и метод "снятия" духовных конфликтов, способ обретения духовной опоры и красоты бытия. Восточные учения: йога как метод достижения "единства духа и тела". Иррационализм и мистика. Российская антропологическая традиция - попытка примирить веру и знания, духовное и телесное, восточные и западные традиции (евразийство) и т.п. Синтез язычества и христианства в философии Вл.Соловьева, В.В.Розанова, Вяч. Иванова, Д.Мережковского и др. Жизненный опыт. Поиски правды-истины и правды-справедливости.

Духовное общение: проблемы диалога между субъектами, личностями. Культура человеческой беседы (Сократ, Ф.Бэкон). Общение как духовное взаимопонимание, как коммуникация, обмен информацией и способностями и т.п. "Монологичность" и "диалог" в духовной жизни личности. Общение и духовное одиночество. Одиночество необходимое, достаточное и патологичное. Одиночество как разрушение социокультурных связей человека. Виды одиночества (психологическое, культурное, социальное), его причины, одиночество отчуждения. Одиночество - "чума XX века". Трагизм одиночества и синдром брошенности и беспомощности. Одиночество женщин и детей, групповое одиночество (изоляция, остракизм). Проблема "человека без корней" с разорванными социокультурными связями. Г.Марсель - "человек из барака", "человек -скиталец". Отшельничество и странничество на Руси: традиции и современность, проблема мигрантов, беженцев и "бомжей" в кризисном социуме.

Проблема "омассовления человека" и "одиночество в толпе" (Д.Рисмен) Духовное общение, его формы и роль в развитии ду-

ховной культуры личности. Духовная жизнь общества и личности - противоречия и согласие. Проблема "двойника", "человек из подполья" (Ф.М.Достоевский). "Внешний и внутренний человек". Проблема человеческого Я. Целостность человека (homo totus).

Духовная жизнь человека как поиск смысла личного и социального бытия, выбор целей и ценностей, средств их достижения, разработка "технологии поведения", "стратегии и тактики" действия, выбор методов решения жизненных задач, мотивация, контроль и оценка поведения. Совесть как внутренний духовный регулятор человеческого поведения.

Свобода духа и проблема его детерминации. Обусловленность и непредсказуемость духовного творчества. Границы практической и духовной свободы, гуманизация духовной деятельности в кризисном социуме. Проблема: есть ли "предел беспредела"? Роль образования и воспитания в становлении культуры личности. Культура и образование, пути и формы их гуманизации на современном этапе. Духовный кризис и духовное возрождение России.

## **V. Пространство и время человеческого бытия и развития**

### *1. Пространство и время в объектном и субъектном измерении*

#### **1.1. ПРОСТРАНСТВО ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ КАК СРЕДЬ ОБИТАНИЯ И РАЗВИТИЯ**

Организация и "виды" пространства: физического обитания и перемещения, действия и познания (созерцания, оценки). Пространство как ландшафт (отношение к земле и т.п.), пейзаж, как личная территория бытия. Пространство внешнее и внутреннее. Место человека в пространстве как результат объективных обстоятельств судьбы или собственного выбора и творчества. Разнокачественность пространства: проблема соотношения космического, природного, социального и духовно-культурного пространства человеческого бытия. Восприятие пространства человеком, врожденные и культурноисторические формы восприятия. Образы среды и ее эстетика. Организация пространства (дома, об-

щины, деревни, города, страны, мира). Соотношение природного и социокультурного в организации пространства человеческого бытия. Архитектура пространства деревни и города. "Микро" и "макро" пространства. Переживание человеком пространственных отношений. Эмоциональный, личностный смысл отношения к пространству. Ландшафт, пейзаж как "вдохновляющие ресурсы человечества", красота пространства и проблема их сохранения в условиях техногенной цивилизации, экологического кризиса. Пространственная память - личная и социальная. Культурное пространство, его символизация. Социальное пространство, пространственные связи и отношения между людьми и группами, социокультурные формы соединения и разъединения. "Автономный человек" и "человек массы". Равенство и неравенство, иерархия отношений в "социальном пространстве". Проблема места человека в социальном и культурном "макро" и "микро" пространстве. Поиск человеком своего "места в жизни" - разные уровни решения этой проблемы. Потеря "места в жизни" (в природной среде - "экологическая ниша", в социокультурной среде). Проблема человека "перекати-поле", мигранта, "перемещенных лиц", "человека без корней" (Г.Марсель, Г.Белль, А.Солженицын и др.). Со-бытие и со-действие людей в едином пространстве. Человеческое одиночество как разрыв связей и дезорганизация индивидуального и социального пространства человеческого бытия. Вещно-предметная структура пространства. Границы и формы, скульптурная организация пространства "телесного бытия человека".

#### 1.2. ПРАВО ЧЕЛОВЕКА НА ЛИЧНОЕ ПРОСТРАНСТВО

Территориальный комплекс этносов, наций, народов, государств в современной цивилизации, его место в системе личных и социальных ценностей. Экономическое, политическое и культурное пространство человеческой жизнедеятельности. Насилие и конфликты в "пространственных отношениях". Пространство человеческого общения. Ф.Бродель о пространстве "обмена" деятельностью, результатами и информацией. Торговое пространство и мораль. Торговля как форма общения и организации социоэкономического пространства. "Свое" и "чужое" пространство ("своя и чужая страна"), проблема родины, расселения и миграции. Функции человеческого дома (дом-территория, "дом-микромир человека, защита, обеспечение безопасности, возможность уединения, обособления и т.п.), роль дома в системе ценностей.

Проблема разрушения человеческого дома в социоисторическом и нравственно-эстетическом смысле. Границы человеческого пространства, их относительность, историчность и многомерность.

### 1.3. "ВНУТРЕННЕЕ ПРОСТРАНСТВО"

Структура и организация личной душевной и духовной жизни человека. Проблема "двойника" как выражение противоречий и амбивалентности в духовном пространстве личности. Внутренний диалог, "Я и Другой". Территория и границы человеческого бытия, желаний и действий. Право личности на уважение границ и тайны духовного бытия. Изменчивость и стабильность, разнообразие и общее, замкнутость и открытость "внутреннего и внешнего" духовного пространства. Со-знание и со-переживание.

1.4. СТРУКТУРА И ОБРАЗ ЦЕЛОСТНОГО МИРА, ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫЕ ФОРМЫ ЕГО РАСЧЛЕНЕНИЯ В ПОЗНАНИИ И ДЕЙСТВИИ, В НАУКЕ И ИСКУССТВЕ. Формы "построения" духовного пространства: Античность - "круг" и "круговорот" как аналогия с естественно-природными циклами, как символ и относительно-самостоятельная культурная шкала измерений - ее критерии и формы выражения в системе обычаев, обрядов, ритуалов. Противоположность "хаоса" как отсутствие направленности, случайность, непредсказуемость исторического, социального и индивидуального бытия и "космоса" как самоорганизующегося и организуемого пространства.

Средневековье - символ "вертикали": восхождение от "низшего к высшему", "верх и низ", "земное и небесное" в построении социального и индивидуального пространства "человеческого совершенствования" и амбивалентности человека. Новое время - многомерность и многоизмеримость человека. Зависимость восприятия пространства от технических средств. "Изломанность" пространства в искусстве (живописи) как выражение деструкций человеческого бытия и образа человека. "Постмодерн" как прогноз цивилизации XXI века и доминирование "горизонталей", плюрализма ценностей и "равнозначности" их в структуре исторического и индивидуального духовного пространства. Кризисный социум и проблема дезорганизации пространства человеческого бытия, мышления и духовной жизни, ее последствия для человека, опасность дезориентации.

## 2. Человеческое время

### 2.1. ЧЕЛОВЕК КАК ОБЪЕКТ И СУБЪЕКТ ВРЕМЕНИ

Время бытия и развития человека. Жизнь как процесс. Время как упорядоченное множество событий и действий личной и социальной жизни. Одновременность и последовательность личного и социального бытия. Физическое, биологическое, социоисторическое и социокультурное время. Противоречия между "техническим временем" и "естественно-социальным" временем бытия человека. Несовпадение темпов и ритмов развития, необходимость гармонизации "временных процессов" - опасность деструкции человеческого бытия и психики. Возможно ли "ускорение" течения времени? Проблемы акселерации, ее возможные причины и последствия для человека. Объективные и субъективные аспекты времени. Направленность времени, проблема прошлого, настоящего и будущего, их содержания и относительной ценности в разных социокультурных системах. Переходное время, обострение противоречий и форм их разрешения. Самоценность всех времен, наличие в каждом из них "веры, смысла, духа и героизма" (П.И.Новгородцев). Проблема отрицания и сохранения содержания в смене эпох и стадий человеческого бытия. Типы позиций человека по отношению ко времени (ностальгическая - "все в прошлом, ценность мига настоящего, человек - однодневка - жизнь-мгновение; "устремленность в будущее - утопизм) и типы культур. Время в языческой и христианской культурах, античность, средневековье и Новое время. Время и "образ мира" (круговорот, "застывшая бесконечность", "пустота", "спираль" и т.п. символические образы времени). Непрерывность, линейность, ступенчатость и необратимость времени в идеологии прогрессизма. Идея начала и конечности времени в религиозной культуре (сотворение мира и его конец - Страшный суд). Влияние этого образа времени на бытие человека. Многомерность и разнокачественность времени, идея плюрализма в оценке времени.

## 2.2. ВОСПРИЯТИЕ ЧЕЛОВЕКОМ ВРЕМЕНИ И ПЕРЕЖИВАНИЕ ЕГО

Время общества и время личности. Историческое сознание человека. Проблема критерия оценки качества и содержания времени. Смысл времен и его поиски. Социальный и нравственно-эстетический контекст времени. Время как факт бытия и как личная и общественная ценность. Проблема сбережения и использования времени. Время как "пространство человеческого развития" (К.Маркс). Стимулы и критерии развития человека. Развитие человека как самопознание, самоопределение во времени и самоосуществление. Самосовершенствование личности как процесс оптимального использования и организации времени. Время как жизненный путь, "круг человеческой жизни", как рождение, проживание, самореализация и творчество, как процесс, переход и завершение бытия человека. Возможность "возврата времени", проблема человеческой памяти (исторической и индивидуальной) и "разрушения связи времен" - разрыв социокультурных связей и традиций. Роль памяти в духовной жизни и структуре личности. Время как мера изменения и развития человека. Степень свободы человека по отношению к социокультурному времени: проблема современников. Иллюзорность времени. Время и безвремя как социокультурный феномен. (Чеховские герои - "люди безвременья"). Время как смена поколений и как фактор отношения между ними. Проблема прогнозирования общества будущего: наука, философия и мистика в интерпретации этой проблемы. Нетрадиционные формы подхода к решению проблем будущего. Проблемы социальной психологии - гадания, пророчества, провидение и т.п. Бесконечность бытия мира и проблема границ и пределов человеческого бытия. Бесконечность как безмерность возможностей разнообразия облика и совершенствования человека.

## VI. Социальное бытие человека

Индивид и общество. Антиномия личного и общественного бытия и формы ее практического и теоретического разрешения в разных социокультурных и философских системах. "Коллективизм", "социальный универсализм и индивидуализм",

"социальный атомизм" как принципы решения диалектики индивидуального и социального. Социоцентристские и антропоцентристские концепции личности. Проблема "народобожия и человекобожия" в духовной полемике конца XIX и начала XX века в России. Проблема "внешнего и внутреннего" человека как единство и различие социального и индивидуального. Личность как "бесконечность возможностей и безграничность перспектив" (П.И.Новгородцев), как духовная и социальная категория. "Духовный капитал" и облик личности как единство духовного наследия и собственного жизненного опыта. Культурная и социальная среда и формы реализации возможностей и перспектив личности. Социальная деятельность и общение как формы бытия и условия становления и развития личности. Труд и творчество. Типы социальных общностей и формы общения.

**ОБЩЕНИЕ** как условие порождения и развития духовности, как со-бытие и со-знание людей как "обмен деятельностью" (К.Маркс) и способностями, как взаимодействие, взаимовлияние и взаимопонимание. Средства общения: язык, знаковые системы, символы; проблемы: "Я и Другой", "Я и Мы". "Мы" как первичная категория личного человеческого социального бытия", как единство множественности и отдельности (С.Л.Франк). Бытие для себя и для других как социально-нравственные принципы. Взаимодействие целей и интересов личности и общества. Формы идентификации и автономности личности. "Общезитие" людей как компромисс, согласование индивидуальных целей и воли. Отчуждение человека от природы, социума, от другого человека и от самого себя. Одиночество и конформизм - формы утраты собственного "Я". Конфликты, их социальные и индивидуальные (нравственные и психологические) истоки и формы разрешения.

**СВОБОДА И НАСИЛИЕ.** Культура как историческая мера и форма свободы личности. Эволюция форм принуждения и способы самозащиты личности. Ценность и реальная "цена" человеческой жизни для общества и для индивида. Проблема жертвы и самопожертвования. Традиции счетской и религиозной духовности в решении этих проблем в истории идейной жизни России. Этика не-насилия и проблема сопротивления злу. Традиции революционаризма, бунтарства, терроризма, народничества и марксизма. Русская философия и принципы решения этих проблем (Л.Толстой, Ф.М.Достоевский, С.Л.Франк, Вл.Соловьев, Н.А.Бердяев, И.А.Ильин).

**ЧЕЛОВЕК И ИСТОРИЯ.** Смысл жизни и осмысление человеком опыта общественного и личного. Поиск и нахождение личностью

своего места в историческом процессе. Обретение смысла исторического действия. В какой мере люди являются "актерами собственной исторической драмы"? Демократизация исторического процесса, возрастание роли индивидуальности и влияния личности на исторические события. Общественный и личный долг и ответственность. Проблема несовпадения целей и результатов. Рациональное и иррациональное в истории, проблема "разумных решений" и "безумия страстей". Историческая эволюция типов личности и возрастание индивидуального своеобразия исторического развития. Открытость и непредсказуемость общества и личности.

**личность и собственность.** Богатство, его личные и общественные формы. "Вещные, денежные и человеческие" формы богатства. "Деньги, вещи, власть" как стимулы и мотивы человеческого поведения, их место в системе ценностей общества и личности. Богатство как самоцель и как средство развития человека. Социокультурные и антисоциальные формы и функции богатства. Проблема "праведности и неправедности" богатства. Корысть и бескорыстие. Зависть, ненависть, злоба, месть как переживание соперничества и неравенства, как "разрушительные страсти". Психология накопительства и стяжательства. Богатство и почести. Богатство человеческих способностей, его социальная и нравственная ценность. Культура трудовой и предпринимательской активности. Психология риска, конкуренции и авантюризма. Роль чести, доверия, достоинства и ответственности личности в экономической и политической деятельности.

**ЧЕЛОВЕК И ЗЕМЛЯ.** Земля как природа и пространство человеческого бытия, как естественная и культурная среда. Потребность в защите и украшении земли, преобразовательная деятельность. Власть земли над человеком.

**ЧЕЛОВЕК И ВЛАСТЬ.** Нравственно-психологический комплекс власти, ее притягательность, потребность во "властвовании". Культура власти и властных отношений. Социальные истоки и формы власти, место человека в системе властных отношений. Власть и сила: сила власти и власть силы. Власть и авторитет личности. Хищнические формы развития, власть как насилие над природой, обществом и человеком. Героизация насилия в культуре. Агрессия как форма самоутверждения личности. "Авторитарный человек".

## VII. "Духовная ситуация времени" (К.Ясперс) и современность

◆ **ЕНОМЕН МАССОВОЙ ДЕГУМАНИЗАЦИИ**, формы его проявления и причины. Роль насилия и войн, классовой борьбы и революций в дегуманизации бытия и сознания. Возрастающая сложность и катастрофичность развития и неадекватность его объяснения современной наукой и философией. Проблема "невыстрелованности" гуманизма современной практикой. Потребность в гуманизации социального бытия как условие и средство выживания человека и человечества. Поиск путей гуманизации в разных социоэкономических и политических системах. Парадокс: возрастающая роль культуры как "стабилизирующего и гуманизирующего средства" и дегуманизация культуры. Эвристические и мировоззренческие возможности философии в осмысливании современной ситуации и путей выхода из нее. Проблема дегуманизации философии, поиск "человеческого измерения" в решении научных и философских проблем. Место и роль философской антропологии как "сферы" философского знания в гуманизации философского мышления, изменении его стиля.

**ТРАГИЗМ БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ.** Попытка его преодоления в философии на рубеже XIX и XX веков. Ф.Ницше: ситуация "смерти Бога" и идея самодовлеющей и самодостаточной личности, аристократизм духа и одиночество как условие бытия и творчества. Идея "сверхчеловека" как попытка освободиться от "угнетающей власти страданий, от неизвестности будущего и ужаса смерти". Антропоцентризм Л.Фейербаха, поиск спасения в ситуации "Я и Ты". Идея "человекобожия" в российской духовной традиции, критика ее Ф.М.Достоевским. Поиски "нового Бога" и возврат к религиозному образу человека, христианским формам его бытия. Социоцентризм: социум в функции Абсолюта - точки отсчета, оценки и критерия человеческого поведения. Общественность как абсолютная точка опоры и средство преодоления и выполнения "недостаточности" человека. Идея "пародобожия" в традициях российского менталитета. Марксизм: концепция революционного преобразования и творчества человеком условий своего бытия как основная цель и средство совершенствования человека. Критика мессианства идеей "земного рая". Э.Фромм: идея "бегства от свободы", разрешение проблемы в плоскости "быть или иметь?" А.Камю: абсурдность бытия и мужество быть в современном социуме.

**ПРОТИВОРЕЧИЯ ТЕХНОГЕННОЙ И БИОЛОГИЧЕСКОЙ ЭВОЛЮЦИИ** природного и социокультурного бытия, пути их преодоления. Проблема "переходности" современной цивилизации ("от чего к чему?"). Катастрофизм социальных изменений. Изменение "образа" и стиля философского осмысления. Человеческая ментальность и стереотипы врага, борьбы и насилия. Возможно ли их преодоление?

**ФЕНОМЕН "ДЕЗОРГАНИЗАЦИОННОЙ ЛИЧНОСТИ" В КРИЗИСНОМ СОЦИУМЕ.** Разрушение внешних и внутренних природных, социокультурных, материальных и духовных связей: деструктивные изменения метаболизма, дезорганизация внутренней среды человеческого организма в результате химизации, энергетической насыщенности среды обитания; деструкция психики - "невротический человек XX века", деструкция нравственных основ личности - "техногенный человек" с дефицитом гуманитарной культуры, дефицит нравственности - совести, стыда, чести - "разрушение "внутреннего человека" - феномен внешнеориентированной, конформистской личности. Драма человеческой субъективности, утеря человеком своего "Я". "Бессубъектный человек" как следствие лишения свободы саморазвития. "Одичание человека" XX века как результат опустошения Земли, экологического кризиса, разрушительных войн и революций. Разрушение культурной среды, "культурного слоя" и культурной мотивации поведения. Опасность антропологической катастрофы, возможности и пути возрождения. Культура - защитный механизм личности и общества от дезорганизации, специфический способ бытия человека, его "вторая природа".

**ГУМАНИЗАЦИЯ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ** как надежда на выход из кризисной ситуации. Возможна ли гуманизация в кризисном социуме? Противоречивая роль научно-технического прогресса в решении антропологических проблем современной ситуации. Образование и культура личности, пути обновления. Проблема готовности науки, философии, общества и личности к решению проблем выхода из кризисной ситуации. Роль политических систем, властных структур и лидеров в духовном обновлении. Культура как условие демократизации и гуманизации. Духовное обновление общества и человека как условие обновления его бытия и развития "человеческого образа в человеке".

### VIII. Познание человека

Проблема целостности образа человека в познании и социальной практике. Воспроизведение целостности средствами конкретно-научного, художественного и философского познания. Описательные и аналитические методы. Место и роль художественного познания в общем процессе "человекознания", роль художественной культуры в становлении личности. Философская методология и методы социологического и социально-психологического исследования. Проблема достоверности знаний о человеке. Объективные методы познания субъективного мира личности. Возможности исторического познания личности. Реконструкция типов человеческой ментальности методами исторического исследования. Социальная типизация как метод анализа закономерных, детерминирующих связей общества и личности. Возможности познания индивидуальности. Специфика знаний о "чужом сознании". "Человек из подполья". Иррациональное и рациональное знание. Возможности прогнозирования перспектив развития человека.

## ЛИТЕРАТУРА К КУРСУ "ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ"

### Часть I. Человек как проблема философии

*Темы:*

1. Традиции западной и отечественной философии в изучении проблем человека.
2. Предмет и место философской антропологии в системе философского знания. Основные проблемы и система понятий философской антропологии.
3. Человек и мир.

\* \* \*

- Шелер М.* Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 31-96.
- Гелен А.* О систематике антропологии // Там же. С. 152-202.
- Кассирер Э.* Опыт о человеке: введение в философию человеческой культуры // Там же. С. 3-31.
- Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Там же. С. 314-357.
- Бердяев Н.А.* Теософия и антропософия в России. М., 1991.
- Он же.* Мирозерцание Достоевского. Гл. II. Человек // Н.А.Бердяев о русской философии. М., 1991. Т. 2.
- Он же.* Самопознание. М., 1990. Предисловие. Гл. I, II, III.
- Он же.* Смысл творчества // *Бердяев Н.А.* Соч. М., 1989. Гл. II.
- Зеньковский В.В.* История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 2, ч. II. Гл. 9, 7. Ч. IV. Гл. 2, 4, 7. Гл. III, 5. Гл. IV. 4, 8, 10.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991. Гл. XI, XXIII.
- Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г. // *Маркс К., Энгельс Ф.* Из ранних произведений. М., 1959. С. 559-598, 599-605, 621-642.
- Леви-Стросс К.* Структурная антропология. М., 1983. Гл. XVII. С. 305-340.

## Дополнительная

Буржуазная философская антропология XX века. М.: Наука, 1986.  
Человек в системе наук. М.: Наука, 1989. Ч. 1.  
Человек и мир человека. Киев, 1976.

## Часть II. Бытие человека

## Темы:

1. Человеческое бытие как философская проблема. Полярность человеческой природы и система категорий познания бытия в человеческом измерении.
2. Бытие человека как жизнь, смерть и бессмертие.
3. Бытие как жизнедеятельность.
4. Бытие и повседневность.

\* \* \*

- Хайдеггер М.* Время и бытие. Беседы с Хайдеггером; Письмо о гуманизме // *Разговор на проселочной дороге.* М., 1991. С. 146-159.
- Шелер М.* Положение человека в Космосе // *Проблема человека в западной философии.* М., 1988. С. 31-96.
- Финк Э.* Основные феномены человеческого бытия // Там же.
- Уильямс Б.* Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия // *Проблема человека в западной философии* // Там же.
- Ницше Ф.* Автобиография // *Ницше Ф.* Соч. М., 1990.
- Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М.: Наука, 1987.
- Вернадский В.И.* Живое вещество. Биосфера. Человек // *Вернадский В.И.* Начало и вечность жизни. М., 1990. С. 51-113, 155-189.
- Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990. Разд. II. Ч. 2, гл. 1. Бессмертие. С. 304-322.
- Соловьев Вл.* Оправдание добра. Нравственная философия // *Соловьев Вл.* Соч. М., 1990. Т. 1. Гл. 1,3.
- Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М.: ИМКА-Пресс, 1990. Письмо второе. О религиозно-онтологических основах общественности. С. 46-70.
- Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990. Гл. 1,3,4. Письма 12,13.
- Розанов В.В.* Смертное. Опавшие листья // *Розанов В.В.* Уединенное. М., 1990. С. 371-391.
- Фейербах Л.* Вопрос о бессмертии с точки зрения антропологии // *Фейербах Л.* Избр. филос. произведения. М., 1955. Т. 1.

- Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? М.: Наука, 1991. Разд. Тема нашего времени. С. 3-51. Лекции 10, 11. С. 163-190.
- Фрейд З.* Психопатология обыденной жизни // *Фрейд З.* Психология бессознательного. М., 1989. С. 202-310.
- Он же.* По ту сторону принципа удовольствия // Там же. С. 382-425;
- Он же.* Я и Оно // Там же. С. 425-440.
- Юнг К.* Проблема души современного человека // *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991.
- Он же.* Об архетипах коллективного бессознательного // *Юнг К.Г.* Архетип и символ. М., 1991.
- Бердяев Н.А.* Метафизика пола и любви // *Бердяев Н.А.* Эрос и личность. М., 1988.
- Человек в системе наук.* М.: Наука, 1989. Ч. 2. Человек и природа.

### Дополнительная

- Мотрошилова Н.В.* Бытие // *Вопр. философии.* 1989. № 4.
- Розанов В.В.* Люди лунного света // *Розанов В.В.* Соч. М., 1990. Т. 2.
- Эрос.* Страсти человеческие. М.: Сов. писатель, 1991.
- Эмерсон Р.* Эссе // *Торо Г.* Уолден или жизнь в лесу. М., 1986.
- Моисеев Н.Н.* Человек. Среда. Общество. М., 1982.
- Фролов И.Т.* Перспектива человека. М., 1989.
- Карпинская Р.С., Никольский С.А.* Социобиология. М.: Мысль, 1988.

### Часть III. Бытие человека как объекта и субъекта

- Франкл В.* Человек в поисках смысла. М.: Прогресс, 1990.
- Камю А.* Бунтующий человек. М.: Политиздат, 1990.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1990.
- Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.
- Бердяев Н.А.* Мировоззрение Достоевского // *Н.А.Бердяев о русской философии.* М., 1990.
- Он же.* Философия неравенства. Письма 3-6,8.
- Он же.* Смысл творчества // Соч. Гл. 5-7.
- Франк С.Л.* Этика нигилизма. Крушение кумиров // Соч. М., 1990.
- Кропоткин П.А.* Этика. М.: Политиздат, 1991. Разд. II.
- Лосский Н.О.* Условия абсолютного добра. М., 1991. Гл. 1,2,3,6.

### Дополнительная

- Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Из глубины. М., 1990.

- Он же.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990.  
 Образ человека XX века. М.: ИНИОН, 1983.  
*Гайденко П.П.* Парадоксы свободы в учении Фихте. М.: Наука, 1990.  
*Ильенков Э.В.* Что же такое личность? // *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М., 1990. Разд. V.

#### Часть IV. Духовность человека. Категории человеческого существования и духовности

##### Темы:

1. Переживание человеком своего бытия. Рациональное и иррациональное. "Бремя страстей человеческих": страдание и наслаждение.
2. Вера, надежда, любовь. Философия человеческой любви.
3. Трансценденция религиозная и светская.
4. Агрессивность, злоба, мщение: проблема "сатанизма" в человеке.
5. Проблема одиночества.

\* \* \*

- Ортега-и-Гассет Х.* Что такое философия? Лекция 6,8.  
*Соловьев Вл.* Смысл любви // *Соловьев Вл.* Соч. Т. 2. См. также предисловие Гулыги А.В. Философия любви // *Соловьев Вл.* Соч. Т.1.  
*Иванов Вяч.* Ницше и Дионис // *Иванов Вяч.* По звездам. Опыты философские, эстетические и критические. Спб., 1909.  
*Он же.* Кризис индивидуализма // Там же.  
*Он же.* Две стихии в современном символизме // Там же.  
*Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1990. Гл. II, VI, XI, XII.  
*Он же.* Эрос и личность // Там же.  
*Ницше Ф.* Человеческое, слишком человеческое // *Ницше Ф.* Соч. М., 1990. Т. 1. Антихрист.  
*Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994.  
*Кьеркегор С.* Страх и трепет. Понятие страха // *Кьеркегор С.* Страх и трепет. М., 1993.  
*Титаркевич В.* О счастье и совершенстве человека. М.: Прогресс, 1981.  
*Ясперс К.* Философская вера // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.  
*Лосев А.Ф.* Диалектика мифа // *Лосев А.Ф.* Соч. Т. 1. Гл. VII, XI, Лабиринты одиночества. М.: Прогресс, 1989. Ч. 1. Что такое одиночество.

*Маритен Ж.* Ответственность художника // Самопознание европейской культуры XX века. М., 1991.

*Ортега-и-Гассет Х.* Дегуманизация искусства // Там же.

*Франк С.Л.* Ф.Ницше и этика "любви к дальнему" // Франк С.Л. Соч. М., 1990.

*Лоренц К.* Агрессия. М.: Прогресс, 1994.

### Дополнительная

Философия любви. М.: Политиздат, 1990. Т. 1-2.

Русский Эрос или философия любви в России. М.: Прогресс, 1991.

*Милтс А.А.* Совесть // Этическая мысль. М., 1990.

*Гусейнов А.А.* Золотое правило нравственности. М.: Молодая гвардия, 1988.

Человек в системе наук. Ч. III, IV.

*Рабинович В.Л.* Исповедь книгочея, человека, который учил букве, а укреплял дух. М.: Книга, 1991. Разд.: Мир как школа - школа как мир.

## Часть V. Пространство и время человеческого бытия и развития

### Темы:

1. Пространство человеческого бытия как организация среды обитания и развития человека.

2. Пространство в субъективном измерении. Внешнее и внутреннее пространство: организация душевной и духовной жизни и поведения.

3. Человеческое время. Жизнь как процесс: проблема жизненного пути. Прошлое, настоящее и будущее в бытии человека.

4. Время общества и время личности. "Время и безвременье".



*Галл Дж.* Основы поведенческой географии. М.: Прогресс, 1990.

*Хайдеггер М.* Искусство и пространство // Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.

*Бель Г.* Франкфуртские чтения // Там же.

*Марсель Г.* К трагической мудрости и за ее пределы // Там же.

*Бродель Ф.* Структуры повседневности: возможное и невозможное. М., 1989. Т. 1. Гл. 4, 8.

Лосев А.Ф. Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Соч. Т. 1. С. 299-312.

### Дополнительная

Трубников Н.Н. Время человеческого бытия. М.: Наука, 1987.

Время и бытие человека. М., 1991.

Белов В. Лад. М.: Сов. писатель, 1987.

## Часть VI. Социальное бытие человека

### Темы:

1. Индивид и общество.
2. Общение, его формы и роль в развитии социальной культуры личности.
3. Человек и история. Свобода и насилие.
4. Личность и собственность.

• • •

Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1992. Гл. 1,2.

Маркс К. Экономические философские рукописи. 1844 // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1958.

Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.: Пресса, 1991. Гл. 1,2.

Сорокин П. Социологический этюд об основных формах общественного поведения и морали // Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. М., 1992.

Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. Ч. 1. Гл. 1,2.

Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. Гл. 3, 10.

Он же. О новом человеке // Там же.

Фрам Э. Бегство от свободы. М.: Прогресс, 1989. Гл. 1,2,5,7.

Он же. Иметь или быть. М., 1989. Введение. Ч. 1. Гл. 2. Ч. 2. Гл. 4,5,6.

### Дополнительная

Вебер М. Социология религии // Вебер М. Соч. М., 1991. Т. 1.

Веблен Т. Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984.

Буева Л.П. Человек: деятельность и общение. М.: Мысль, 1978.

**Часть VII. Человек и духовная ситуация времени.  
Трагизм бытия и проблемы гуманизации**

**Темы:**

1. Феномен массовой дегуманизации: причины и пути выходы.
2. Трагизм бытия человека в современном мире.
3. Феномен "дезорганизованной личности" в кризисном социуме.

• • •

*Ясперс К.* Духовная ситуация времени // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М., 1991.

*Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990.

Образ человека XX века. М.: ИНИОН, 1988.

*Степин В.С.* Философская антропология и философия науки. М., 1992.

Человек в системе наук. М.: Наука, 1989.

Научное издание

**СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФСКАЯ  
АНТРОПОЛОГИЯ. ТРУДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

*В авторской редакции  
Художник В.К. Кузнецов  
Корректор Г.М. Агломина*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 10.01.95.  
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 15,25. Уч.-изд.л. 13,18. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор *М. А. Корзо, М.В. Лескинен*  
Компьютерная верстка *Е.Н. Платковская*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14