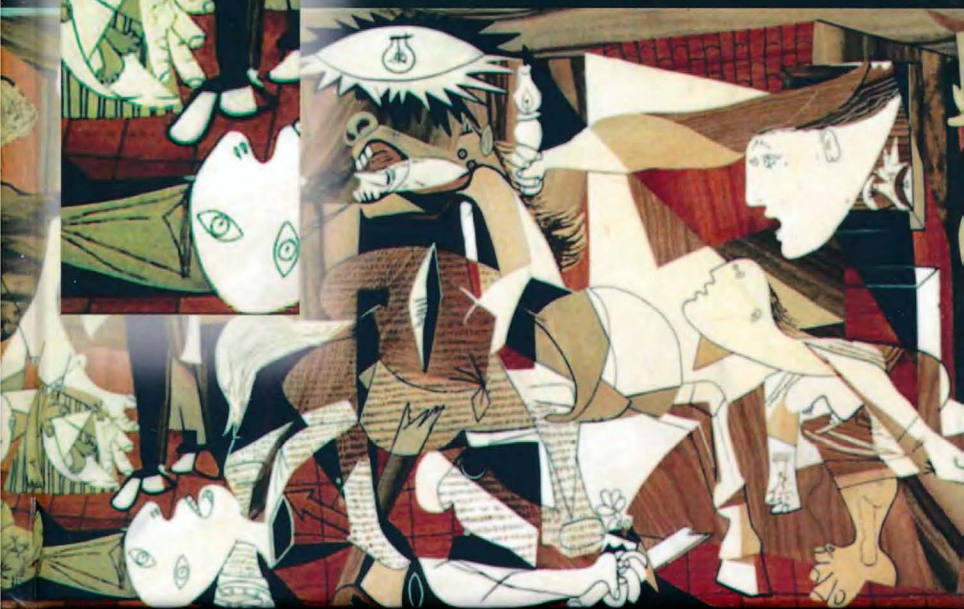


Под ред.
В.П. Римского

ФИЛОСОФИЯ
ВОЙНЫ И МИРА,
НАСИЛИЯ
И НЕНАСИЛИЯ



Философия войны и мира, насилия и ненасилия

Под ред. В.П. Римского

Редакционный совет серии:

*А.А. Гусейнов (акад. РАН), В.А. Лекторский (акад. РАН),
А.В. Смирнов (акад. РАН), В.С. Степин (акад. РАН, председатель
совета), П.П. Гайдено (чл.-корр. РАН), В.В. Миронов (чл.-корр. РАН)*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор *В.П. Бабинцев*;
доктор философских наук, профессор *А.Д. Майданский*

Философия войны и мира, насилия и ненасилия: Монография /
Ф 56 С.Н. Борисов, П. Боянич, В.В. Варава, Е.Д. Мелешко, В.Н. Назаров,
В.П. Римский и др.; Под ред. В.П. Римского. — М.: Академический
проект, 2019. — 462 с. — (Философские технологии).

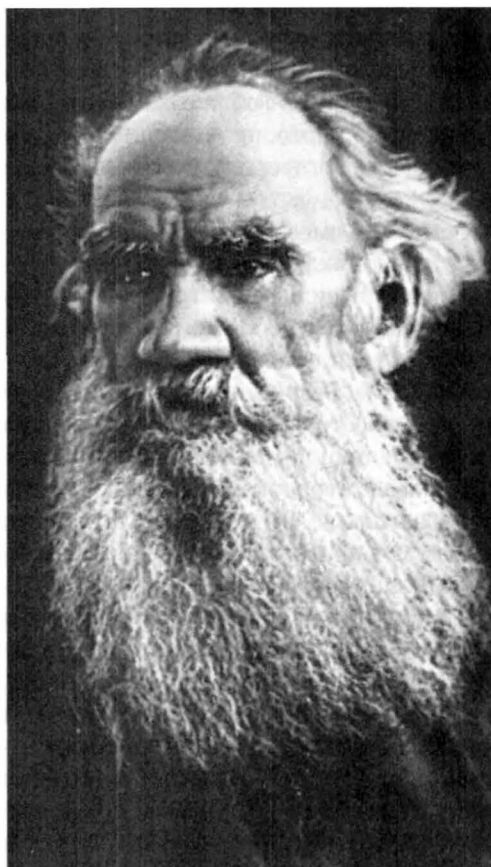
ISBN 978-5-8291-2398-7

В книге, посвященной 190-летию со дня рождения Л.Н. Толстого, отечественные и зарубежные философы и филологи представили современное понимание войны и мира, насилия и ненасилия, которые являются самыми навязчивыми и парадоксальными феноменами человеческого существования и сопровождают человечество с момента их появления и по сей день, принимая различные обличья: от архаического набега и первобытной солидарности, жертвоприношения и «трубки мира» до современных войн и мирных договоров, террористических актов и миротворческих акций. Идеи и теоретические позиции авторов часто не совпадают и составляют полемический и диалогический контекст книги.

Издание адресовано специалистам в области философии, культурологии и политологии, преподавателям и аспирантам вузов, всем интересующимся философией, историей культуры и литературы.

УДК 1/14
ББК 87

Посвящается 190-летию со дня рождения Л.Н. Толстого



*...Зло войны и благо мира до такой степени известны людям,
что с тех пор, как мы знаем людей, самым лучшим пожеланием
было приветствие «мир вам»*

Лев Толстой

Введение

Война и мир, насилие и ненасилие являются, наверное, самыми навязчивыми и парадоксальными феноменами человеческого существования, которые сопровождают человечество с момента его появления и по сей день, принимая различные обличья: от архаического набега и первобытной солидарности, жертвоприношения и «трубки мира» до современных войн и мирных договоров, террористических актов и миротворческих акций.

Только XX столетие вместило в себя две мировые войны, грандиозные экономические катаклизмы, установление тоталитарных режимов, радикализировавших насилие политическое, идеологическое и психологическое, что повлекло за собой кризис идеологий «демократического модерна» (А. Панарин) и «реального социализма» — прогресса, рациональности и гуманизма. Разрушение религиозных устоев, нравственных норм и ценностей, обострение социальных противоречий в мире «традиционных культур» под давлением «развитых стран» вольно или невольно провоцировало терроризм как ответ проекту модерна. Постмодернистская глобализация XXI века наряду с политико-идеологическим терроризмом актуализировала и нетривиальные формы войны и насилия — информационные, символические и т. п.

Война и террор, революции и политические перевороты, убийства и самоубийства, побои и издевательства в семье и государственных тюрьмах, психологическое воздействие на сознание человека в манипуляциях массмедиа и моральное давление на взрослых и детей в быту, многочисленные преступления против личности и человечества и другие деструктивные явления нашей жизни — все они имеют в своем сущностном основании насилие. Философская рефлексия разнообразия войн и насилия по большей части носила контекстный характер. Как правило, она не была самостоятельной и находилась на периферии осмысления государства и права, власти и господства, революции и политики, войны и террора, свободы и справедливости, добра и зла, насилия и ненасилия.

Можно ли ненасилие противопоставить многообразным формам войны и насилия, или мы должны оставаться в пространстве правового, легитимного (государственного) насилия и «общечеловеческих» норм морали, которые ограничивали и регулировали насилие в истории человечества? Дилемма «насилие — ненасилие» имела и имеет не только философско-мировоззренческое и моральное значение, но и сугубо прак-

тическое, упираясь в повседневные формы разрешения межличностных, нравственных, правовых и политических конфликтов, в парадоксы бытия каждого человека.

При этом совсем не случайно в проблематизации войны и мира, насилия и ненасилия часто отсутствует человек, поскольку он чаще всего остается за кадром, уступая место метанарративам. Фокус философской мысли смещается в сторону более крупных социальных и политических объектов или размывается до абстрактной нормативной этики. Понимание человека как раз и составляет некоторым образом сверхзадачу, состоящую в исключении абстрактного рассмотрения и обращении к «живому человеку», взятому в его непосредственной конкретной историчности.

Одним из главных недостатков современной философской и социально-гуманитарной мысли в исследовании феноменов войны и мира, насилия и ненасилия остается явная или неявная приверженность методологическим и теоретическим схематизмам, сопряженным с глубинной культурно-цивилизационной парадигмой индустриализма, с идеологиями либерализма или социализма. Насилие и войны конца XX — начала XXI века требуют новых определений, концептуальных, теоретических и практических подходов. Сам дискурс насилия и войны, мира и ненасилия, вербально-ментальные, эпистемологические, методологические и практико-профилактические технологии описания и интерпретации данных феноменов нуждаются в сопряжении в предметно-тематической области исследования и практической работы проблематики конкретно-исторического, глобального и локального, конкретно-индивидуального, частного, относящегося к миру повседневности человека.

Наше исследование с опорой на историко-философские традиции, результаты социально-гуманитарных наук в понимании и интерпретации специфики феноменов войны и мира, насилия и ненасилия предполагает решение *проблемного противоречия*: являются ли война и насилие онтологическими основаниями человеческого бытия или выражают феноменальные конфигурации культурно-исторического существования человека?

Мы исходим из *философско-методологической предпосылки*, что феномены войны и мира, насилия и ненасилия определялись культурно-историческими и культурно-антропологическими дискурсами и практиками той или иной конкретной эпохи, а теоретические образы и концепты войны и мира, насилия и ненасилия, содержащиеся в философских и научно-гуманитарных текстах классиков и современных авторов, связаны с контекстами конкретно-исторических культур и деятельностью

«живых людей», создающих практики и «тексты», повседневные поведенческие стереотипы и ментально-идеологические схематизмы.

При этом необходимо отдавать себе отчет в том, что философская аналитика войны и мира, насилия и ненасилия неизбежно будет связана не просто с рефлексией, но также с метарефлексией, заключающейся в обращении к философскому (и не только) дискурсу в его исторической динамике. Надежда пробиться к человеку сквозь толщу «гранд нарративов» и исторических эксцессов и сообщает проблемную энергию нашему коллективному исследованию.

Часть I. Современная философия войны и мира, насилия и ненасилия

Глава 1. Философское понимание насилия и ненасилия

Философский анализ насилия и ненасилия уже в своем формальном приближении предполагает первичное определение данных феноменов и прежде всего насилия как логически первичного. Дело затрудняется тем, что понятийная фиксация феномена насилия в философии и социально-гуманитарном знании в целом не является удовлетворительной. Б. Г. Капустин, отмечая подозрительную множественность определений насилия, писал: «Приглядевшись к определениям, наиболее *типичным* для современного дискурса или дискурсов о насилии (ибо в действительности их много, и они не говорят на общем языке), мы, будем надеяться, сможем лучше понять степень обоснованности озадачивших нас мнений о неспособности политической философии справиться с проблемой насилия и даже невозможности категорически отформулировать ее»¹. Но это относится не только к политической философии, но ко всему «дисциплинарному полю» философии и социально-гуманитарных наук.

Существующие «недостаточные» концептуальные формы оставляют некий «зазор» между феноменом, концептом и понятием «насилие». Данный «зазор», мы считаем, в первую очередь связан с тем, что концепт «насилие» не получил должной категоризации, т. е. не вписан в общеполитический категориальный ряд, что предполагает соотнесение его с другими категориями и понятиями. И не только из «дисциплинарной» области социальной философии, философии политики или философии морали, но и философской антропологии и онтологии. Только так мы можем устранить очевидную смысловую и понятийную неопределенность данного концепта.

Соответственно, исходить из такой определенности мы не можем, хотя общий вектор движения анализа от феномена к категориальному ряду и далее — к понятию — должен сохраниться. От содержательного, генетического и концептуального — к онтологическому и философско-антропологическому осмыслению насилия. Тем более что интересующие нас категориальные связки «человек — насилие», «насилие — бытие», «сила — насилие» имплицитно содержатся в западной философии — от Античности до современности.

¹ Капустин Б. Г. Критика политической философии. Избранные эссе. М., 2010. С. 52.

Поскольку изначально область нашего интереса связана с философской антропологией и онтологией насилия (при всей относительности «дисциплинарного строения философии» вообще, кто ее может «строить»?), мы будем отталкиваться от *целостного понимания человека* как природного, социального, сознательного и символического существа, неизменно «достраивающегося» над «естественной», инстинктивно-биологической «основой», находящегося в постоянном трансцендировании в направлении *от зое* Аристотеля или «голой жизни» (в интерпретации Дж. Агамбена¹) — к политическому и нравственному, «вход зое в сферу polis, политизация голой жизни как таковой», «от жизни для наслаждений (bios apolausticos) и от государственного образа жизни (bios politicos)» — к созерцательному образу жизни философа (bios theoreticos)². Тем более интересными для нас оказываются новые ракурсы прочтения сугубо «онтологических» и «метафизических» текстов Аристотеля.

При этом мы будем исходить из того принципа, что насилие следует *отличать от агрессии*, атрибута даже не просто «голой жизни» человека как его онтологического, досоциального уровня (у человека не может быть того, что «голая жизнь» вообще никак не трансформирована, «снята» социальным, духовным и символическим), а именно животно-инстинктивной *зоэ*, наглухо отделенной культурной эволюцией от polis. Мы склонны считать насилие сугубо *феноменом человеческой витальности и экзистенции*, это наше как бы исходное положение.

Логично начать наше исследование с интерпретации феномена насилия в современных социально-гуманитарных науках и философии с целью выработать собственные первичные определения насилия. И мы начнем прежде всего с наиболее репрезентативных и типичных трактовок, представленных как в актуальных энциклопедических (тезаурусных) статьях, так и в наиболее значимых научных публикациях авторов последнего столетия, то есть с тех трактовок насилия, которые располагаются в зоне между «на виду» и «на слуху» (на них можно «указать» — сугубо в античном понимании созерцания), в наиболее близких по времени текстах, написанных в основном в последние десятилетия, чтобы уже здесь вдруг оказаться далеко, например, сразу в Античности.

¹ Агамбен (а до этого Хайдеггер, который, возможно, взял у Бенямина и бытие как таковое, Dasein an sich!) ввел концепт «голая жизнь», опираясь на В. Бенямина (des bloßen Lebens). См.: Бенямин В. К критике насилия // Бенямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. Сб. статей. М., 2012. С. 91.

² Агамбен. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011. С. 7, 11.

Мы будем говорить не только о «значениях и «смыслах», но и о *коннотациях*¹, понимая под ними *эмоционально-экспрессивные*, оценочные, а порой маргинальные, *окраинные и неявные смыслы* терминов, концептов и понятий, помогающие нам уловить в сложных *контекстах* некоторые *оттенки и извивы* на пути мышления и философско-категориальных интуиций. Это же должно относиться и к практике прочтения и интерпретации научных и философских текстов, особенно переведенных с древних языков. Мы будем стараться следовать хайдеггеровскому предостережению: «Ведь теперь вместо того чтобы обращаться к греческому, мы охотно имеем дело с немецким, ориентируясь на те значения слов, которые нам хорошо известны, и забывая, что каждое слово перевода должно черпать свое содержание *из всей полноты мыслимого мыслителем* (выд. — *Авт.*)»². Это и методический принцип — интерпретация *из полноты концептуального бытия текстов*, выражающих философское мышление, и *глубины контекстов*, филологических и экзистенциальных, который мы пробуем реализовать во всем нашем изложении.

Не только в отечественном, но и в западном публичном (и научном!) дискурсе *проблемное поле насилия* нагружено прежде всего *политическими смыслами*. Достаточно долгая традиция в нашей стране была связана, конечно же, с политической апологией революционного насилия как «двигателя истории» и как некоего «коллективного действия». Вот как определял насилие Е. Г. Плимак, не самый одиозный советский мыслитель-марксист: «Насилие — применение тем или иным классом (социальной группой) различных, вплоть до вооруженного воздействия, форм принуждения в отношении других классов (социальных групп) с целью приобретения или сохранения экономического и политического господства, завоевания тех или иных прав или привилегий. Основные средства насилия материализуются в государстве»³. Здесь очевидным образом простейший дискурс-анализ показывает связь смыслов насилия с такими концептами, как «принуждение» («групповое принуждение»), «господство» (политическое господство), «права», «привилегии», «государство как средство насилия». Мы увидим далее, как эти смыслы почти не меняются в различных контекстах, что указывает не столько на их репрезентативность и категориальную соотнесенность

¹ См.: *Кропотова Л.В.* Многоаспектность лексической коннотации // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Т. 12. № 3. Самара, 2010. С. 766–772; *Горных А.А., Диско М.Р.* Коннотация // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 372–373.

² *Хайдеггер М.* Парменид. СПб., 2009. С. 30.

³ *Плимак Е.Г.* Насилие // Философская энциклопедия: В 5 т. М., 1970. Т. 3. С. 551.

с насилием, сколько на некоторые устойчивые стереотипы, имеющие основания и в научном, и ментально-публичном контекстах.

Ситуация несколько меняется в постсоветское время. Для этого достаточно взглянуть на материалы конференций, основные публикации по проблеме в журнале «Вопросы философии» и соответствующие словарно-энциклопедические статьи 1990–2000-х гг. Начнем с журнальных статей.

В этом плане симптоматичной выглядит подборка публикаций «Этнология агрессивности и этика ненасилия» в журнале «Вопросы философии» за март 1992 г., явно вписанная в актуальный политический контекст, когда постсоветская Россия еще не отошла от эйфории своей первой «цветной революции» августа 1991 г. в пределах Садового кольца и Белого дома, применившей окрашенные в «нравственный» цвет российского триколора «ненасильственные практики» свержения правящего политического режима КПСС, и еще не вошла в стресс от грубого насилия политического режима, подавившего без излишней сентиментальности противников новорусского капитализма на том же месте в октябре 2003 г. Материалы книг К. Лоренца, статьи М. К. Ганди и М. Л. Кинга¹, равно как и статья А. П. Назаретяна², в которой он представил собственную концепцию антропологии насилия с использованием синергетической методологии, развиваемую в многочисленных публикациях до сих пор, тогда воспринимались как своеобразное откровение после политизированного «классового подхода» к проблеме насилия времен «исторического материализма». К их идеям и работам мы обратимся ниже, но нам хотелось бы упомянуть статью польского философа А. Гжегорчика³, которая наиболее полно отражала политический контекст всей подборки.

¹ См.: Лоренц К. Агрессия (так называемое зло) // Вопросы философии. 1992. № 3; Он же. Восемь смертных грехов цивилизованного человечества // Вопросы философии. 1992. № 3; Ганди М. К. Моя вера в ненасилие // Вопросы философии. 1992. № 3; Кинг М. Л. Любите врагов ваших // Вопросы философии. 1992. № 3.

² Назаретян А. П. Историческая эволюция морали: прогресс или регресс // Вопросы философии. 1992. № 3; Он же. Интеллект во Вселенной: истоки, становление, перспективы. Очерки междисциплинарной теории прогресса. М., 1991; Он же. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры. (Синергетика исторического прогресса). М., 1996; Он же. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. М., 2001; Он же. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории. Синергетика — психология — прогнозирование. М., 2004; Он же. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. Изд. 2-е, испр. М., 2008, и др.

³ Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3.

А. Гжегорчик, известный советским профессионалам больше как логик, начинает, разумеется, с определений: «Насилием я называю принуждение людей к принятию определенных условий или к какому-то поведению с помощью (чаще всего воображаемого) разрушения их биологической или психической жизни либо с помощью угрозы такого разрушения. Как это часто бывает в случае такого рода общих проблем, определение имеет отчасти условный характер»¹. Здесь мы видим опять принуждение, но оно уже сопряжено с более онтологичным концептом «жизнь», определяется как разрушительное (деструктивное) и рассматривается на антропологическом уровне. В последнем плане идет перечисление насильственных «разрушительных действий» вплоть до убийства противника. Интересны и другие определения автора: «Разрушение жизни является безусловно уменьшением степени свободы действия. Таким образом, то, что не уменьшает свободы действия, не является фактором, разрушающим жизнь, не принадлежит к насильственным действиям и может быть причислено к ненасильственным действиям»². Здесь он соотносит насилие с такой традиционной философской категорией, как «свобода», что весьма плодотворно для нашей дальнейшей концептуализации.

Но далее А. Гжегорчик насилию *противопоставляет* ненасилие (надо полагать с целью дальнейшей категоризации введенного через определение понятия): «Цель нашего анализа — этические основы ненасильственных действий. Неприменение средств, уничтожающих противника, может иметь различный характер в зависимости от намерений действующего лица... Ненасильственные действия — это последовательное в этическом отношении поведение, направляемое отчетливым моральным идеалом, основанным на уважении и любви к противнику»³. Вроде бы налицо та этическая категоризация оппозиции «насилие — ненасилие», которую мы обнаруживаем и в интересной статье А. А. Гусейнова, выдвинувшего достаточно смелый тезис о том, что «насилие органично человеческой природе»⁴, что заставляло задуматься об онтологических основаниях насилия.

Формальный логик А. Гжегорчик совершенно не интересуется логикой содержательной, когда между приведенными абзацами пишет совершенно противоположное: «Неприменение средств, уничтожающих противника, может иметь различный характер в зависимости от намерений действующего лица. Оно может быть лишь частью тактики, конеч-

¹ Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия. С. 54.

² Там же. С. 56.

³ Там же. С. 55.

⁴ Гусейнов А. А. Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 76.

ной целью которой является уничтожение противника. Однако многие лица, избирающие ненасильственные действия правилом своего поведения, делают это не по тактическим, а по принципиальным этическим соображениям. Именно они получают интересные результаты¹. Как «неприменение средств, уничтожающих противника» может быть включено в некую тактику, имеющую целью «уничтожение противника»? И еще: «Сравнение же ненасильственной борьбы с другими видами борьбы показывает ее несомненное преимущество, связанное с тем, что в случае других видов борьбы зачастую погибает или страдает очень много людей, которые или вообще не участвовали в конфликте, или же были в него втянуты вопреки своей воли, в то время как жертвами ненасильственной борьбы являются, как правило, только те, кто сам хочет быть ее жертвой. И поэтому количество жертв в случае ненасильственной борьбы значительно меньше»². Но если есть жертвы, значит, перед нами именно насилие как непереживаемое разрушение. Так что это — насилие или ненасилие? Где же любимый всеми логиками «закон исключенного третьего»?

Да, действительно, интересные результаты...

Явное формально-логическое противоречие находит свое содержательное снятие в контексте статьи, которая с позиций этики ненасилия фактически реализует апологию «цветной революции», успешно примененную «Солидарностью» в Польше 80-х гг. прошлого века. Можно согласиться с автором в определении некоторых форм принуждения (например, допустимый нажим) как ненасильственных, не несущих деструкции, но есть вещи, в которых он произвольно, прямо по Фрейд-ду, признается, проговариваясь: «Подлинные человеческие намерения всегда обнаруживаются в различных деталях поведения. Поэтому, если кто-то совершает ненасильственные действия, а одновременно относится к ним лишь как к определенной *технике политической борьбы* (выд. — *Авт.*), не уважая, например, своего противника, то тогда отсутствие хороших намерений обычно находит свое проявление в деятельности и меняет ее ход»³. Но где та грань, которая отделяет хорошие намерения от плохих, любовь к ближнему от манипуляции другим, политтехнологию от «засвидетельствования ценности»? Ненасильственное действие от политической провокации, вызывающей насилие как ответ на/силу? Разве мы их мало наблюдали в деятельности той же польской «Солидарности»?

¹ Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия. С. 55.

² Там же.

³ Там же. С. 60.

Поэтому автор и далее проговаривается: «Можно сказать, что засвидетельствование ценности является основным видом нажима, применяемого ненасильственными деятелями. Для засвидетельствования ценности деятели ненасилия зачастую готовы преодолевать (в том числе и с помощью силы (выд. — *Авт.*)) барьеры ограничений, которые изолируют друг от друга тех, которые должны вступить в контакт на основе определенных ценностей»¹. Так давайте придерживаться строго логических определений: «нена/силие» — это «сила» или «не/сила»? Мы «уели» ведущего математического логика современности не для того, чтобы уличить его в каких-то политических бессознательных рационализациях (они, увы, часто присутствуют в этических доктринах насилия и ненасилия), а для того, чтобы показать всю противоречивость определения концепта насилие через ненасилие, концепт, еще более нагруженный метафорами, экзистенциальными и политико-идеологическими смыслами², что чревато выходом за пределы научных и философских рационализаций, а не только опасностью морализаторства.

В этом плане показательно, что и концепция насилия, развиваемая в духе этики ненасилия А. А. Гусейновым, также содержит определенные формально-логические и содержательные противоречия. Он совершенно справедливо связывает ненасилие с силой, отличая их: «*Насилие есть разрушительная сила* (выд. — *Авт.*), точнее было бы даже сказать: саморазрушительная, ибо в своем последовательном осуществлении как *абсолютное зло* (выделено нами; к чему здесь моральная категория? — *Авт.*) оно оборачивается против самого себя. Сила является неотъемлемым и фундаментальным свойством как витального, так и социального бытия человека (только ли человеку она присуща в плане витальности? — *Авт.*): в витальном плане можно сослаться на агрессивность как средство выживания, инстинктивную реакцию самообороны, естественный ответ на оскорбление достоинства, в социальном плане — на политику, которая, собственно говоря, и есть не что иное, как осуществляемое в определенных общественных целях эффективное применение силы. Занимая столь важное место в жизненном процессе, сила не может иметь только разрушительную форму своего выражения. Более того, эта форма не может быть преобладающей. Ненасилие как раз и является позитивным, *конструктивным выражением силы* (выд. — *Авт.*); оно тоже есть

¹ Гжегорчик А. Духовная коммуникация в свете идеала ненасилия. С. 62.

² О проблеме экзистенциальных смыслов тех или иных концептов подробнее см.: Мельник Ю. М., Римский В. П. Экзистенциальное время: категория, понятие или концепт? // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». № 16. Вып. 10. Белгород, 2009.

сила, притом более сильная, чем насилие»¹. Итак, ненасилие — это «позитивная, конструктивная сила», а насилие — «разрушительная и саморазрушительная сила». Вот насилие в семье, которое может и не оборачиваться смертью и даже побоями, как наказание ремнем, а только психологическим принуждением — оно конструктивная сила или насилие?

Случайно ли выше автор пишет: «Ненасильственное движение имеет своих активистов, лидеров, однако один из важнейших признаков, по которому руководители выделяются среди остальных участников борьбы, состоит в том, что они в первую очередь и охотно принимают на себя возможные и, как правило, *неизбежные репрессии* (выд. — Авт.)»². У нас что, есть нравственные и безнравственные репрессии? Сталинские репрессии плохие, а ельцинские хорошие? Или наоборот? В зависимости от политических позиций оценивающего сознания или «сильных людей» (Гусейнов)? Или есть некий трансцендентный нравственный субъект, который дает непогрешимые оценки силе в ненасилии?

Очевидно, что трансцендентным оказывается не некий субъект, а сама сила и на/силие как ее ипостась (и вместе с ними ненасилие), выходящие *вовне*, за пределы нравственных оценок. Куда? В политику? В социальную практику (прагматику)? В витальность? Здесь становится очевидным, что вся либеральная критика концепции И.А. Ильина «сопротивления злу силою» теряет свою силу *принуждающих аргументов*, по выражению Аристотеля, а нам, наверное, стоит более беспристрастно подойти к *философским* аргументам, в том числе и выдвинутым против толстовского непротивления.

Свои идеи А.А. Гусейнов развивает и в докладе на XIX Всемирном философском конгрессе, в котором, давая определение насилию, выделяет *два подхода* — *абсолютистский* и *прагматический*. Интересно, что конгресс проходил в августе 1993 г. в Москве — накануне антиельцинской октябрьской революции, как ее, наверное, назовут в будущем более беспристрастные, чем мы, исследователи. В воздухе неуволимо витало ощущение того же результата потери «долгожданной свободы», как и в октябре 1917 г., когда очень скоро перед «творцами революции» и ее апологетами, «российскими интеллигентами», встал еще один роковой русский вопрос: за что боролись и на что напоролись?

А.А. Гусейнов вполне четко говорит о слабостях первого подхода (абсолютистского), который, на наш взгляд, и является «этическим»: «Согласно первому, понятие насилия несет четко выраженную негативную оценочную нагрузку, которую, впрочем, это слово имеет уже в есте-

¹ Гусейнов А.А. Этика ненасилия. С. 79.

² Там же.

ственном языке; оно, кроме того, употребляется в очень широком значении, включающем все формы физического, психологического, экономического подавления и соответствующих им *душевных качеств*, как ложь, ненависть, лицемерие и т. д. (выд. — *Авт.*). Насилие, по сути дела, прямо отождествляется (во всех его многообразных проявлениях) со *злом вообще* (выд. — *Авт.*). При таком подходе возникают, как минимум, две трудности: во-первых, снимается проблема оправдания насилия, возможности его конструктивного использования; само понятие как бы предreshает проблему, с самого начала содержит в себе ответ на вопрос, который подлежит обсуждению. Во-вторых, отрицание насилия выглядит как сугубо моральная программа, вступающая в непримиримую конфронтацию с реальной жизнью»¹. Здесь можно согласиться с автором, если бы он далее все же не сбивался, соотнося концепты «насилие» и «ненасилие» во все ту же этическую доктрину. И с чем нельзя согласиться категорически, так это с утверждением о том, что даже в естественном языке понятие насилия несет в себе «четко выраженную негативную оценочную нагрузку».

Да, таковая есть, но ею языковые смыслы не исчерпываются — в живых языках все сложнее. Обратимся для начала к нашему языку. В Толковом словаре живого великорусского языка Владимира Даля мы найдем понимание таких терминов, как «насилить», «насиловать», «насиливать», которые предполагают следующие смыслы: *силовать, принуждать, нудить к чему-либо силой, неволять*. Есть и термины «насилие» и «насильство»: *принуждение, неволя, нужда силованье, действие стеснительное, обидное, незаконное и своевольное*. И еще: *самоуправство, жизнь под гнетом, управлять или держать в подчинении силою* (насильством)². Мы выделили те смыслы, которые уже изначально в себе содержат некие *интуитивные философские коннотации*. Во-первых, очевидно, что негативные оценки здесь не преобладают. Во-вторых, остается смысл принуждения и не/свободы (неволи). В-третьих, появляется связь с *повседневной обидой* и стеснением, *незаконностью* и *господством* (жизнь под гнетом), и, наконец, с прагматичным *управлением*. Как видим, великий и могучий как «дом бытия» (Хайдеггер) содержит множество слов, имеющих для нашей дальнейшей категоризации большое значение.

Аналогичную работу проделал и Х. Хофмайстер в своей книге «Воля к войне, или Бессилие политики» на материале великого и философско-

¹ Гусейнов А.А. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии. 1994. № 6. С. 35.

² Насилие // Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. 3-е, испр. и значительно доп. изд. / Под ред. проф. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 2. И—О. СПб.; М.: Издание т-ва М.О. Вольф, 1905. С. 1218.

го немецкого языка. Он пишет, отмечая связь насилия с силой, которая «действует как насилие лишь при определенных условиях»: «Немецкое слово «насилие» (*Gewalt*), которое производно от индогерманского корня *val* — «быть сильным», подразумевает «обладание способностью распоряжаться». Первоначально, т. е. в древнегерманском языке, слово «насилие» не являлось правовым термином: оно использовалось в той области свободы, где не было места праву. Позднее «насилие» служило для перевода таких латинских понятий, как *violentia* (буйство, безудержность), *vis* (сила, мощь) и *potestas* (сила, потенциал, господство). Поскольку в Средние века слово *potestas* чаще всего переводилось немецким словом «власть», «насилие» получило усилительное значение *violentia*¹. Здесь появляются несколько отличные от русских смыслы: *мощь* (хотя мощь у нас также имеет значение и *силы*, и *мóчи* как *возможности*) и, главное, *потенциал*. Последнее очень важно, так как ниже мы покажем, что именно из этой категориальной *точки потенци*, *возможности* начинается путь насилия в *действительность* и реальность человеческого бытия. Опять же очевидно, что в немецком языке еще меньше негативных оценок (известно стремление немцев к демонстрации мощи и силы как позитивной жизненной ценности).

Не все так просто и в том прагматическом подходе к насилию, о котором писал А. А. Гусейнов: «Прагматический подход ориентируется на ценностно нейтральное и объективное определение насилия и отождествляет его с физическим и экономическим ущербом, который люди наносят друг другу; насилием считается то, что, очевидно, является насилием — убийство, ограбление и пр. Такая интерпретация позволяет ставить вопрос об оправданности насилия, возможности его использования в определенных ситуациях, но при этом отсутствует критерий для его решения... Трудности, связанные с определением насилия, получают разрешение, если поместить его в пространство свободной воли и рассматривать как одну из разновидностей власто-волевых отношений между людьми... Насилие есть один из способов, обеспечивающих господство, власть человека над человеком. Основания, в силу которых одна воля господствует, властвует над другой, подменяет ее, принимает за нее решения, могут быть разными: а) некое реальное превосходство в состоянии воли: типичный случай — патерналистская власть, власть отца; б) предварительный взаимный договор: типичный случай — власть закона и законных правителей; в) насилие: типичный случай — власть оккупанта, завоевателя, насильника. Так вот, насилие — не вообще при-

¹ Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат. СПб., 2006. С. 31–32.

нуждение, не вообще ущерб жизни и собственности, а такое принуждение и такой ущерб, которые осуществляются *вопреки воле* (выд. — *Авт.*) того или тех, против кого они направлены. Насилие есть *узурпация свободной воли* (выд. — *Авт.*). Оно есть посягательство на свободу человеческой воли»¹. Мы подробно процитировали уважаемого автора, так как в своих последующих работах он фактически или повторяет, или несколько уточняет данные определения насилия.

Этот прагматический подход, судя по тексту, автор одобряет и отмечает, что в отличие от первого он позволяет ставить вопрос об оправданности насилия, возможности и законности его применения, соглашаясь с отсутствием или шаткостью критериев для таких морально апологетических оценок и решений. Поэтому А. А. Гусейнов, как и другие сторонники этической концепции насилия, переходит к категории *ненасилия* как более аксиологичной и философски предпочтительной — *метаатегории*, хотя в конце статьи и делает вывод о том, что «насилие имеет невытравимо глубокие корни в историческом и психологическом опыте, в самой онтологии человека»². Но в любом случае данная позиция определения насилия через ненасилие при всех отсылках в *онтологию человека* (в том числе и в контексте его свободы) не выходит за пределы той распространенной точки зрения, согласно которой насилие оправданно в целях предотвращения еще большего насилия, на что указывал в свое время еще И. А. Ильин.

Но тут возникает ситуация, связанная и с логикой концепта, и с практическим бытием феномена насилия, когда в контексте его *упреждения*, обоснования и апологетики всякая дозволенность любого насилия ставится под сомнение, так как мы всегда и неизбежно будем возвращаться к необходимости вести речь о большем или меньшем насилии, которое невозможно измерить, о субъекте оценки, аксиологической шкале и т. п.

Вышеизложенный подход в определении насилия, на наш взгляд, выводит нас не столько в сферу апологии и нравственной оценки, сколько ставит также совершенно прагматичный вопрос о *дозволенности*, то есть *легитимности насилия*. Традиция, берущая свое начало в идеях Макиавелли, вслед за К. Марксом и Е. Дюрингом трактующая насилие как социально-политический феномен, утверждает монопольное *право государства на насилие*. Только государство, по мнению М. Вебера, обладает правом на использование легитимного насилия для выполнения функции утверждения *порядка* на своей территории³. Государство обладает *законным правом* на насилие для обеспечения безопасности социальных

¹ Гусейнов А. А. Понятия насилия и ненасилия. С. 35, 36.

² Там же.

³ Weber M. The Theory of Social and Economikal Organization. N.Y., 1947. P. 154.

институтов, и этим правом государство наделило общество для того, чтобы каждый мог реализовать свои «материальные интересы»¹, как считает Р. Даль. Сторонники представленного подхода ставят легитимность в зависимость от выполнения государством определенных функций, будь то обеспечение «материальных интересов», безопасности, свободы, в более широком смысле — возможности реализации потребностей каждого. И в этом случае оппозицией законному насилию государства становится *нелегитимное насилие* — терроризм. Однако если государство не обеспечивает эти потребности или злоупотребляет властью, то государство и власть делегитимизируются. Народ имеет право на свержение тирана, уже как незаконной власти. Пограничное состояние, когда легитимное насилие становится нелегитимным, неизбежно порождает *экстремизм* и *терроризм* как радикальные, *абсолютно разрушительные* формы насилия.

Отсутствие критерия в оценке допустимости насилия в вышеизложенном прагматическом подходе обуславливает *относительность легитимного насилия* в современном (и не только!) обществе. Ценностно-нейтральный подход сводит насилие к *актам* насилия (грабежам, убийствам и т. п.), но не определяет *универсального критерия дозволенности* его применения. Право на применение насилия априорно закрепляется за государством до тех пор, пока оно сдерживает войну всех против всех, а терроризм, ему противостоящий (нелегитимное насилие), объявляется преступным. Но в ситуации противостояния двух государств, когда каждое обладает правом на легитимное использование насилия, определить нелегитимное насилие подчас довольно сложно, а то и вовсе невозможно. Таким образом, привязка *права на власть*, осуществление насилия, принуждения к обеспечению потребностей каждого отдельного человека, да и всего общества в целом, также привносят в проблему легитимности насилия момент субъективности, относительности.

Так называемый абсолютистский подход в определении насилия, фиксирующий за этим понятием зло во всех его проявлениях, по мнению А. А. Гусейнова, снимает вопрос о конструктивном использовании насилия в самом определении. В контексте такого понятия нет разницы между насилием легитимным и нелегитимным (террором и экстремизмом), так как насилие есть зло, и легитимного насилия не существует.

Интересна в этом плане эволюция публикаций и идей авторов этической концепции насилия. В частности, с мая по август 2002 г. под эгидой Фонда Сороса и Института философии РАН прошла интернет-кон-

¹ Dahl R. Modern Political Analysis. Englewood Cliffs, 1963. P. 108–110.

ференция¹, организаторы конференции увязали в своей презентации материалов проблематику исключительно борьбы с терроризмом, т. е. с нелегитимным насилием (конференция прошла накануне, а публикация ее материалов после событий 11 сентября 2002 г.). При этом доминировала в докладной части конференции опять же этическая концепция насилия в противопоставлении его ненасилию.

Разумеется, появились некоторые новые нюансы в определении насилия: «Ведь что такое насилие? Оно схоже с природной агрессивностью, отличаясь от нее тем, что ищет законные основания, апеллирует к морали и разуму, понятиям блага, справедливости. Оно имеет также нечто общее с легитимным правовым принуждением, отличаясь от него тем, что доходит до природной жестокости. Насилие представляет собой попытку соединения того, что невозможно соединить — природно-агрессивные и разумно аргументированные способы поведения. Природная агрессивность имеет дело с индивидом как природным телом. Разумное обоснование апеллирует к разумной свободной воле индивида. Насилие представляет собой воздействие на тело для того, чтобы получить власть над разумом и волей. Оно есть такое отношение между людьми, когда одни стремятся подчинить других путем прямого физического принуждения: это не просто воздействие на внутреннего человека через внешнего человека, а такое внешнее воздействие, которое имеет целью добиться полного контроля над внутренним человеком, что невозможно по определению. Разумную и свободную волю нельзя подчинить чужой власти, ибо подчиненная ей, она перестает быть разумной и свободной. Насилие поэтому не может быть вписано в пространство разума и морали»². В этой статье мы находим «проговорку», свидетельствующую о своих политических симпатиях (или политической наивности?): «Сознательная ненасильственная ориентация в личных отношениях и общественно-политической практике не только возвышенна и благочестива, но плюс к этому, а в какой-то мере и независимо от этого она также прагматична. Здесь можно сослаться на работы уже упоминавшегося профессора Дж. Шарпа, польского профессора А. Гжегорчика и др.»³. В этом же контексте после упоминания идеолога и практика «цветных революций» Дж. Шарпа (выше мы указали на такой контекст

¹ Насилие и ненасилие: Философия, политика, этика. Материалы международной интернет-конференции, проходившей 15 мая — 31 июля 2002 г. на информационно-образовательном портале www.auditorium.ru / Ин-т «Открытое о-во» (Фонд Сороса). Россия, Ин-т философии РАН; Под ред. Р.Г. Апресяна. М., 2003.

² Гусейнов А.А. Террористические акты 11 сентября и идеал ненасилия // Насилие и ненасилие: Философия, политика, этика. С. 73.

³ Там же. С. 81.

идей А. Гжегорчика¹) ненасилие объединяется с политическими технологиями, тем самым подтверждая, что «благочестивое» ненасилие в политике всегда оборачивается насилием, провоцирует его, являясь зачастую таким же насилием, только с «положительными» коннотациями.

Симптоматично, что именно доклад А. А. Гусейнова и вызвал критическую реакцию политических философов¹. Аргументы последних были не лишены оснований и добавляют к нашим замечаниям еще некоторые.

Б. Г. Капустин, критикуя, по этому поводу писал: «С позиции *теоретической этики* А. А. Гусейнов определяет насилие как «узурпацию свободной воли»... Проблемы с этими суждениями состоят в следующем. Чтобы была возможность узурпировать свободную волю, она должна, во-первых, сложиться, во-вторых, быть как действительно свободная. Оставим в стороне вопрос о формировании способности иметь свободную волю, которое в аспектах онто- и филогенеза может быть лишь принуждением (хотя бы пастырским). Обратим внимание на реализацию свободной воли, которая есть самозаконотворчество. Давать закон себе означает как минимум определить, кто есть я или мы. Такое определение есть отграничение себя или нас от других, кому этот закон не дается. Самоопределяясь, мы устанавливаем иных себе. Соглашаясь с автором в целом, возьмем на заметку маленькую коннотацию: говоря о свободе в ее соотношении с насилием, надо отдавать себе отчет, что свобода и свобода воли, как и свободная воля (с точки зрения русского языка это тавтология — для нас свобода и воля одно и то же!) в категориальном соотношении далеко не одно и то же (на это указывал еще и И. А. Ильин, об этом ниже во второй части).

И далее автор задает вопросы, совпадающие по сути с поставленными выше нами: «Кто и по какому праву проводит эту границу? Думать ли, что она самоочевидна для всех и является продуктом столь же свободного “самозаконотворчества” иных, как нашего самозаконотворчества? ...Какое политическое значение имеет эта граница?»². Он вообще отвергает возможность определения насилия через соотношение с ненасилием: «“Ненасилие” может выглядеть содержательным определением добра и быть “синонимом этики” лишь в рамках самой теоретической этики, своеобразие предмета которой и определяется абстрагированием от тех условий действительности свободной воли, о которых мы только

¹ Капустин Б. Г. Насилие/ненасилие как ключевая проблема политической морали // Насилие и ненасилие: Философия, политика, этика; Божко С. Реплика на доклад А. А. Гусейнова // Насилие и ненасилие: Философия, политика, этика; Капустин Б. Г. Критика политической философии: Избранные эссе. М., 2010. С. 43–84.

² Капустин Б. Г. Критика политической философии. С. 45–46.

что рассуждали. Если принять их во внимание, то ненасилие предстанет специфическим моментом и формой насилия (возможно, очень желанной в определенных обстоятельствах), но никак не равновесной и парной ему категорией... Ненасилие как политическое понятие не может быть синонимом непротивления»¹. Как видим, с точки зрения политической философии этическая доктрина насилия также оказывается уязвима.

Но он критикует и якобы объективистскую и внеоценочную позицию политологов², определяющих насилие исключительно как принуждение и почти исключительно как физическое принуждение. При понимании насилия как принуждения мы попадаем в область совпадения насилия с властью³, что не одно и то же. Даже Фуко, при всей его ницшеанской увлеченности «властью», разводит насилие и власть. В статье «Субъект и власть» он дает четкое различие власти и насилия, при всей их сопряженности в ткани бытия, непосредственной практике: «Отношения насилия воздействуют на тела, на вещи: они принуждают, смиряют, ломают, разрушают; они перекрывают всякие возможности; следовательно им соответствует лишь один противоположный полюс, полюс пассивности...»⁴. То есть главным признаком насилия для Фуко является объективация какого бы то ни было воздействия. В отличие от насилия власть сохраняет в качестве оппонента воздействия именно субъекта, так как исходной целью для нее является последующая реакция, ответ. Фуко утверждает за властью множество возможностей, которые сохраняют субъекта, но могут его ограничивать, побуждать и даже запрещать, но неизменно сохраняя контролируемое «открытое поле возможностей». А оно сохраняется только за субъектом, который исходно свободен, но может быть управляем. Насилие, в свою очередь, имеет дело с объектом и направлено на исключение возможностей, на устранение свободы. Насилие всегда — практика «овнешнения» и объективации человека, порождающая различные формы его отчужденного, объектно-вещного существования, в отличие от свободного субъектного бытия.

А так ли неуязвима сама философско-политическая доктрина насилия? Б. Г. Капустин критически рассматривает и различные версии определения насилия в политической философии⁵. Мы просто перечислим

¹ Капустин Б. Г. Критика политической философии. С. 47.

² См.: Дмитриев А. В., Залысин И. Ю. Насилие: социально-политический анализ. М., 2000.

³ См.: Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2006. Ч. 3. С. 179–183.

⁴ Там же. С. 180.

⁵ Капустин Б. Г. Критика политической философии. С. 52, 57, 62, 64.

основные позиции, оставляя их уязвимость и полемические аргументы Б. Г. Капустина в контексте: отождествление насилия с «нежелательным физическим воздействием» или его связь с неудовлетворенностью «фундаментальных потребностей»; насилие определяется «в качестве *любой* силы, примененной к индивиду или группе и вынуждающей их соглашаться или действовать вопреки воле этого индивида или группы; совершенно бессодержательные «морализаторские» определения, напрямую связывающие насилие с «нарушением морали», по преимуществу религиозной (христианской, разумеется); культур-философское и социологическое понимание насилия как «явления определенных культур, уже в силу этого несущее на себе отпечаток присущих им символов, правил, кодов коммуникации и т. д.».

Действительно, все эти позиции ограничены в своем понимании и интерпретации насилия, его границ. Но какого рода эти границы? Эпистемологические, формально-логические, содержательно-исторические, мировоззренческие? Б. Г. Капустин сам поставил вопрос о границах, но только — увы! — не проясняет их нам, а в собственном понимании насилия лишь повторяет все уже имеющиеся в литературе, в том числе и работах А. А. Гусейнова, смыслы: «Я выдвину тезис, развить который обязуюсь в дальнейшем: *кардинальной характеристикой насилия является столкновение и сохранение в его результате, хотя при измененной диспозиции, двух свобод* — и насильника, и его жертвы. Если второй свободы нет или она исчезла, то пропадает феномен насилия, составляющий предмет политической философии. Наличествуя лишь те процессы и явления, которые остается описывать только физике согласно законам взаимодействия *тел*»¹. И далее он подробно рассматривает и фактически принимает то понимание насилия (пятое в его классификации), которое восходит к Ницше, в какой-то мере (в какой?) развито у Фуко, а главное (что особо импонирует Б. Г. Капустину!), представлено в особой «этике насилия» (!?) Сореля.

Чем таким особенным «этика насилия» отличается от доктрин «этики ненасилия», рассмотренной выше, если отвлечься от революционно-ницшеанской риторики Сореля? Чем «творческое», революционное насилие Ницше–Сореля–Капустина и «этика борьбы» отличается от марксистских «локомотивов истории» и прочей метафорической апологии революционного насилия и диктатуры пролетариата?

Да ничем, так как в итоге Б. Г. Капустин фактически дает опять же... «этическое определение» насилия: «Равным образом понятийно “насилие” определяется в качестве действия, восстанавливающего субъект-

¹ Капустин Б. Г. Критика политической философии. С. 54.

ность, а отнюдь не как любое подавляющее, принуждающее или разрушительное применение силы. Такое понимание насилия выражается в том, что оно неразрывно связывается с действием субъекта, “автора” истории, тогда как противодействие (творческому) насилию, сохраняющее “механистичность” статус-кво, передается понятием “силы”. “Сила” — просто выход некоей энергии, будь то объекта физической природы или “механической системы”, как таковой — свободный от этических характеристик. Противопоставление “насилия” и “силы” получает здесь значение противоположности между “этическим” и “вне-этическим” (выд. — *Авт.*)¹. Сила — нечто свободное от этики, онтологичное? Но энергичное, физическое или механическое, еще не есть синоним онтологии. А как же быть с онтологичностью самого насилия? Или оно всегда этично? Ведь и А. А. Гусейнов, и круг примыкающих к нему авторов постоянно выходят за границы этического понимания насилия в сфере онтологии и философской антропологии.

Б. Г. Капустин постоянно пытается выяснить, что такое «дать определение», и отмечает, что для этого «определение должно обладать признаками необходимости и достаточности» и «должно строиться по принципу *genus proximum* и *differentia specifica*», для чего «необходимо указать ближайший вид предметов, к которому относится тот, который мы определяем, и его специфические отличия от видовых “сородичей”»². Но недостаточно отграничить один вид от другого — это будет не выяснение генезиса и специфического отличия, а лишь начальный этап этих логических операций — этап классификаций и ограничений, не устанавливающий тождества глубинных, генетических оснований, т. е. того, чем и занимались древние: подведением видов под роды. Б. Г. Капустин и остановился в одном шаге в направлении к логически выверенному определению насилия: определению видового насилия через родовую силу.

Нами (в соавторстве) уже была предпринята попытка построения такой *родо-видовой логической иерархии* применительно к разграничению экстремизма и терроризма, понятий, постоянно наплывающих друг на друга, через их соотнесение с более «родовым» концептом насилия³. В указанных публикациях уже отмечалось, что очевидна родовая первичность экстремизма по отношению к терроризму, но концепт насилия

¹ Капустин Б. Г. Критика политической философии. С. 77.

² Там же. С. 53, 61.

³ См.: Борисов С. Н., Римский А. В. Культурно-исторические формы религиозного экстремизма: от традиционализма к модерну // Ученые записки Орловского государственного университета. 2012. № 5. С. 114–123; Римский А. В. Культурно-экзистенциальные трансформации религиозного экстремизма: Дис. ... канд. филос. н. Белгород, 2012. С. 21.

является родовым и более метафизичным, так как выводит рассмотрение экстремизма в онтологическую глубину соотношения свободы и насилия, свободы человека и тотальности насилия культуры и ее отчужденных форм. В тот момент мы придерживались той точки зрения, что насилие (в широком смысле) — всегда лишение объекта и субъекта (субъекта как объекта) формы или ее нарушение, деформация во всех ее вариантах. В узком смысле насилие — явление нарушения сложившейся формы субъекта, которое расценивается им как *принуждение*, которое и признается насилием. При таком понимании экстремизм включает в себя терроризм как разрушительное нелегитимное насилие и оказывается сам той предельной разрушительной силой, включенной в более онтологичное пространство насилия, имеющее и легитимные, и неразрушительные измерения. А.В. Римский пришел к таким итоговым определениям, которые можно взять для дальнейшего продвижения и нам: **«Насилие** — в широком смысле лишение объекта формы или ее нарушение, де-формация во всех ее вариантах. В узком смысле явление нарушения сложившейся формы субъекта, которое расценивается им как принуждение, признается насилием. **Экстремизм** — явление, в своих метафизических смыслах сводящееся к: 1) *избыточному исключению* (сублимация и рационализация жизненной и социальной энергии), 2) *неопределенности* (размывание культурных основ бытия человека и социума), 3) *жизненной и социальной чрезмерности* (чрезвычайная ситуация, кризис, пограничная ситуация)»¹. Здесь очевидно, что мы также попадаем в затруднение, постулируя определение насилия в широком смысле и узком смысле, так как исключенным оказалось еще более родовое понятие силы.

Можно ли в определениях создать логическую цепочку «сила — насилие — экстремизм — терроризм»? Это будет затруднительно, так как если насилие, как отмечал Б. Г. Капустин², постоянно выводится из философского поля, маргинализируется и дискредитируется, то по отношению к концепту «сила» это имеет место еще в большей степени. В новейших отечественных философских словарях и энциклопедиях этому концепту вообще не нашлось места. Мы его обнаружили лишь в дореволюционном философском словаре Э.Л. Радлова и в советской пятитомной Философской энциклопедии. Но там понимание силы оказалось весьма далеко от наших задач определения насилия через вписывание в философский категориальный ряд, так как сила авторами прописана по ведомству исключительно естественно-научному..

¹ Римский А.В. Культурно-экзистенциальные трансформации религиозного экстремизма. С. 132–133.

² Капустин Б.Г. Критика политической философии. С. 51–52.

В словаре Э.Л. Радлова мы читаем: «Понятие Сила берет начало из мускульных ощущений, вызываемых в нас работою мускулов, производящей изменение положения внешних предметов; так как эта работа производится по нашему желанию, то причиною ея мы считаем волю... Аристотель видел принцип движения уже в понятии сила, как свойстве материи, а не духа. В настоящее время термин Сила применяется в физике только к механическим явлениям, т. е. к движению материальных частиц в пространстве, причем различают в Силе величину и направление»¹. Очень близко определяли «силу» и в «диалектико-материалистическом» дискурсе: «Сила — одно из фундаментальных понятий физики, имеющее философское значение... В древнегреческой натурфилософии понятию Сила придавалось значение первопричины движения всех вещей и явлений природы, причем природа самой Силы трактовалась или как материальное явление (Фалес, Анаксимандр, Демокрит и др.), или как идеальная (Платон и др.). Аристотель своеобразно совмещал оба направления. В позднейшей натурфилософии идея нематериальной силы приняла форму представлений о бесчисленных других Силах, приводящих в движение материю (Силы сродства, жизненные Силы, психические Силы и т. д.). Позитивная роль этих представлений состояла в том, что с их помощью проводились первые исследования немеханических явлений»... Исходной точкой современных представлений о силе является понятие *взаимодействия*. Появление Силы непосредственно определяется взаимодействием, а именно, наличием *противодействия* (выд. — *Авт.*) вследствие изменения состояния взаимодействующих объектов»². Интересно, конечно, было бы остановиться на соотношении взаимодействия и противодействия, но эти понятия сразу же упираются в действие, что уведет наше исследование в сторону. Поэтому мы остановимся все же на интерпретации концепта «сила».

В интересующем нас аспекте можно указать только на работу Х. Хофмайстера³, который достаточно последовательно попытался связать интерпретацию насилия с концептом «сила». Х. Хофмайстер начинает с проблематизации смыслов концептов, представленных в Немецком словаре Якоба и Вильгельма Гримм. Нам будет интересно обратиться к собственным словарным тезаурусам.

¹ Философский словарь логики, психологии, этики, эстетики и истории философии / Под ред. Э.Л. Радлова. СПб., 1911. С. 234.

² Ляхов И. Сила // Философская энциклопедия: В 5 т. / Гл. ред. Ф.В. Константинов. М., 1970. Т. 5. С. 7.

³ Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат. С. 31–43.

Во-первых, в Толковом словаре живого великорусского языка Владимира Даля спектр смыслов и значений термина «сила» оказывается более широким, включающим в себя и насилие¹. Во-вторых, он даже более многообразный, чем в словаре братьев Grimm: включает как многочисленные коннотации, связанные с природными силами и причинами, жизненными силами, так и духовными — *сила духовная, сила ума, сила воли, сила нравственная, мочь, могут, способность*. И не менее важные, указывающие на *онтологические аспекты* силы: *способы, средства, сущность дела, самая суть, причина; смысл, разум* и др. Очень важные смыслы — *власть, могущество, влияние, владычество, войско, армия, рать*, что говорит о том, что сила сама по себе может включать властные феномены, которые также составляют *более широкий класс* явлений, нежели насилие вообще, а тем более легитимное насилие.

Все это позволяет нам присоединиться к тезису Х. Хофмайстера: «Сила — это не насилие и не власть, но, в свою очередь, ни насилие, ни власть невозможно мыслить без силы... Если мы говорим о силе в основополагающем смысле, то она не представляется нам сферой являемого, напротив, мы мыслим ее как сердцевину всего сущего»². И далее у него следует интересная отсылка к Античности, к которой мы и сами в свое время последовали. А именно обратимся к Аристотелю.

У нас давно закралось сомнение в том, что понятие «сила», как и «насилие», в контексте аристотелевской теологии как «первофилософии» вряд ли имеют какие-то исключительно натурфилософские смыслы: во-первых, целесообразно говорить не о натурфилософии, онтологии или метафизике Аристотеля, как укоренилось в европейской переводческой практике, а обратиться к более аутентичному пониманию его текстов и специфике аристотелевской интерпретации философии, на что в свое время указывал А. В. Потемкин³; и, во-вторых, попытаться именно у Стагирита найти связь силы и насилия с другими категориями его философии (физики и теологии).

Х. Хофмайстер ссылается в своей книге в основном на тексты «Никомаховой этики» и «Политики», к которым будет резонно обратиться в следующей главе, а здесь для начала остановиться на «Физике», «О небе» и «Метафизике», которые в этом аспекте никем не прочитывались. Первое, что бросается в глаза, так это то, что переводчики грече-

¹ Сила // Толковый словарь живого великорусского языка Владимира Даля. 3-е, испр. и значительно доп. изд. // Под ред. проф. Бодуэна-де-Куртенэ. Т. 4. С—V. СПб.; М., 1909. С. 152—154.

² Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. С. 34, 36.

³ Потемкин А. В. Проблема специфики философии в диатрибической традиции. Ростов н/Д, 1980.

ское *dynamis* используют как для передачи аристотелевской трактовки категории *возможность*, так и понятия *сила* (способность, функция); а сила как насилие (*bia*) увязывают с категорией *необходимости*. При более внимательном чтении текстов открывается масса иных коннотаций, имеющих философское значение.

Х. Хофмайстер *силу* связывает с *движением*, и у Аристотеля в «Физике» мы находим именно такую первичную категориальную диспозицию¹. Обращение к трактатам «О небе» и «Метафизика» позволяет расширить аристотелевские коннотации силы и насилия.

Аристотель, критикуя пифагорейскую «струнную теорию» небесных тел, якобы издающих при движении «гармоничные звуки», пишет: «Если же движется такое количество столь огромных тел, а проникающая способность и сила звука прямо пропорциональны движущейся величине, то он должен и доходить сюда, и обладать невообразимой *сокрушительной силой* (выд. — *Авт.*). Однако мы и не слышим его, и не видим, чтобы тела подвергались какому-нибудь *насильственному воздействию* (выд. — *Авт.*), и не трудно объяснить почему: потому что никакого звука нет» (О небе. II, 9, 291a, 2–7)². И далее делает вывод, что ни одна из «звезд» «не движется ни как животное, ни *насильственно*, *по принуждению*» (выд. — *Авт.*; О небе. II, 9, 291a, 2–7; II, 14, 296 b, 25–30). Здесь очевидным образом сила и насилие связываются с «природностью» («физичностью» или по-русски «естественностью») и «необходимостью». Но что Аристотель вкладывает в насилие и насильственное движение? Движение «как животное», очевидно, предполагает некую «органичность», «самодвижение», а вот «насильственность» — «противоестественность» и «принуждение». Это подтверждают и другие тексты.

Вот развернутое аристотелевское понимание: «То, что всем простым телам по необходимости должно быть присуще некоторое *естественное движение*, ясно из следующего. То, что они движутся, очевидно. Поэтому если они обладают не своим собственным движением, то должны *двигаться насильственно*, а «насильственно» означает то же, что «*противоестественно*» (выд. — *Авт.*). Но если им присуще противоестественное движение, то должно быть присуще и естественное, «против» которого — противоестественное... Кроме того, это ясно из покоя, ибо покоиться [тела] также должны *либо насильственно, либо естественно* (выд. — *Авт.*). Насильственно они покоятся там, куда и движутся насильственно, естественно — там, куда естественно. Между тем очевид-

¹ Аристотель. Физика / Пер. В.П. Карпова // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 123–124, 219–220 и др.

² Цит. по: Аристотель. О небе / Пер. А.В. Лебедева // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1981. Т. 3. С. 263–378.

но, что некое тело покоится в центре. Стало быть, если оно покоится естественно, то ясно, что и движение сюда для него естественно; но если [оно покоится] насильственно, то что препятствует его движению? Если [препятствует] нечто находящееся в состоянии покоя, то мы повторим то же самое рассуждение: либо мы придем к чему-то последнему, что *покоится естественным образом* (это Бог. — *Авт.*), либо получим прогресс в бесконечность, что невозможно... Ничего невозможного не происходит, а пройти бесконечное из конца в конец невозможно. Поэтому *движущееся по необходимости* должно где-то остановиться и оставаться там *не насильственно, а естественно* (выд. — *Авт.*)» (О небе. II, 14, 300а, 20–30; 300b, 5–7). Но русское «естественное» несет смыслы «бытия», «сущего» «того, что *есть*», соответственно, «противоестественное» — «то, что *не-есть*», «противоестественность», по Аристотелю, явно выводит нас на негативные атрибуты насилия, на его принадлежность не-сущему, *небытию, становлению, но и уничтожению*.

Еще более интересные коннотации возникают в прочтении и интерпретации «Метафизики». «Необходимым называется [1] [а] то, без содействия чего невозможно жить... — рассуждает Стагирит. — Насилие и принуждение, а таково то, что мешает и препятствует в чем-либо вопреки желанию и собственному решению. В самом деле, насилие называется необходимостью... И принуждение также есть некоторого рода необходимость... И верно полагают, что *необходимость неумолима* (как Рок. — *Авт.*), ибо она идет наперекор движению, происходящему по собственному решению и по здравому размышлению... В самом деле, *необходимость в смысле насилия* (выд. — *Авт.*) называют действие или претерпевание, когда из-за принуждающего невозможно поступать по собственному желанию, полагая, что необходимость и есть то, из-за чего нельзя поступать иначе... *необходимость в смысле насилия* называют действие или претерпевание, когда из-за принуждающего невозможно поступать по собственному желанию, полагая, что необходимость и есть то, из-за чего нельзя поступать иначе. И таким же точно образом — в отношении причин, содействующих жизни и благу: когда без того или другого невозможны в одном случае благо, в другом — жизнь и существование, тогда это признается необходимым, и такая причина есть некоторого рода необходимость»¹ (Метафизика. V, 5, 1015а, 20–34; 1015b, 1–8).

А в другом месте он дает более полное определение, включающее «насилие» в «необходимость»: «А необходимое имеет вот сколько значений. Во-первых, нечто *необходимо по принуждению вопреки собственному стремлению* (выд.; это и есть насилие. — *Авт.*); во-вторых, необходимо

¹ Цит. по: Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. I. М., 1981. С. 63–367.

то, без чего нет блага; в-третьих, то, что иначе существовать не может, а существует единственным образом (*haplōs*) (Метафизика. XII, 7, 1072b, 25–30).

Здесь помимо определения насилия как необходимости появляются экзистенциальные смыслы этих категорий. Во-первых, сама необходимость выступает не просто как *ananke*, но как богиня Судьбы, сама Судьба и Рок, близкая *dike*, «праву, правде, справедливости» и богине Справедливости; как «благо» и «жизнь». Во-вторых, насилие понимается как такого рода необходимость, которая связана с подавлением свободы («собственного решения»), нечто «препятствующее желанию» и противоречащее «здоровому размышлению», «принуждение» и «претерпевание», отсутствие «блага».

Разумеется, желательно сделать более аутентичные переводы, удалить модернизаторские коннотации. Но можно и в первом приближении заключить, что необходимость в сфере человеческой жизни и свободы с необходимостью предполагает насилие; возникают как бы два рода необходимости: действие (*energeia*, сила) и противо/действие (на/силие). Энергия (сила) более универсальна, а *bia* (на/силие) проявляется в сфере жизни полиса, по преимуществу связанной с принятием собственных решений. Разумеется, в связи с аристотелевским учением о душе и о цели надо помнить, что собственное решение доступно как бы всему живому.

Далее Аристотель (книга V, глава 12) рассматривает «претерпевание» в связи со «способностью» или «возможностью» (*dynamis*), как «нехватку», «лишенность» и отсутствие «способности». Непонятно, почему здесь переводчик предпочел перевести *dynamis* как возможность, а не как сила? Если мы обратимся к «Метафизике» в переводе П. Д. Первова и В. В. Розанова¹ и сравним, то здесь нас также ждут разочарования (в виде еще большего осовременивания аристотелевского тезауруса). Хотя мы можем обнаружить нечто близкое к смыслам насилия как разрушающей силы и отрицания. «Так вот, — читаем мы в этой главе, — способное кажется таковым иногда потому, что у него *что-то есть* (выд., как имеющее отношение к бытию. — *Авт.*), иногда потому, что оно чего-то лишено; а если *лишенность* есть в некотором смысле *обладание* (выд. — *Авт.*), то все способно к чему-то благодаря обладанию чем-то, так что нечто способно и потому, что оно обладает некоторым свойством и началом, и потому, что обладает лишенностью его, если только можно обладать лишенностью; иначе «способное» будет [в данном случае] иметь двоякий смысл. В ином значении нечто называется способным потому, что ни дру-

¹ Аристотель. Метафизика / Пер. с греч. П. Д. Первова и В. В. Розанова. М., 2006.

гое, ни оно само, поскольку оно другое, не имеет разрушительной для него силы или *разрушительного начала* (выд. — *Авт.*). Далее, все это называется способным или только потому, что может произойти или не произойти, или же потому, что может то и другое успешно... *Неспособность* же — это *лишенность способности* и *отрицание* такого начала (выд. — *Авт.*), о котором было сказано, — *лишенность* и *отрицание* их или вообще, или у того, чему естественно их иметь, или тогда, когда уже естественно было бы их иметь» (Метафизика. V, 12, 1019 b, 5–20). «Разрушительная сила», «лишенность», «отрицание» здесь оказывается «неспособностью» и «не/возможностью» и явно перекликаются с «насилием» — тем, что несет *не/сущее, небытие* и *гибель*.

Еще с большей очевидностью все эти смыслы и связь между силой как деятельностью при переходе от возможности к действительности видна далее (Метафизика. Книга IX, глава 1). Сам Аристотель отсылает к только что рассмотренному нами тексту (Метафизика. V, 12). Но переводчик опять упорно не употребляет слово «сила», хотя Стагирит пишет: «В другом месте мы уже разбирали, что возможность, или способность и мочь имеет различные значения» (Метафизика. IX, 1, 1046 a, 5). Но мочь (мошь) по-русски и есть сила (возмочь и превозмочь — перейти к действительности). Здесь по коннотациям текста очевидна диалектика: «не/способность — способность»; «не/силие — сила — на/силие»; «насилие как приведение чего-либо через претерпевание» к невозможности, неспособности, лишенности и нехватке.

Разумеется, в нашем случае необходимы новые переводы и прочтения, аналогичные тому, что сделал в 20-е гг. прошлого века Хайдеггер¹, если это возможно... Здесь надо согласиться с аналогичной интерпретацией Аристотеля в книге Х. Хофмайстера: «Деятельная и страдательная силы суть предпосылки друг друга, и не только в логическом смысле, но и в действительности. Противодействующие силы взаимно обуславливают друг друга таким образом, что деятельная сила может быть деятельной только в том случае, если ее деятельность предполагает проявление силы страдательной... Претерпевающее здесь является полем деятельного, поскольку деятельное одновременно является исполнением претерпевающего. Контригра сил есть актуализация разных, но соотнесенных друг с другом возможностей деятельного и претерпевающего». И вывод: «*Насилие* как принуждение также является актуализацией возможно-

¹ См.: Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб., 2012; Артеменко Н.А. Хайдеггеровская «потерянная» рукопись: на пути к «Бытию и времени». СПб., 2012.

стей, но таких, которые противны тому, кто терпит страдания. Как такая сила насилие обладает *деструктивным* характером»¹.

Интересно, а есть ли в аристотелевской «динамике» (игре сил и возможностей) нечто, что не включает в себя насилие и является абсолютно ненасильным и естественным? Что есть сущее у него в этом плане? «Итак, для одних вещей причина их необходимости — что-то иное, для других никакой такой причины нет, но благодаря им существует по необходимости иное. Так что необходимое в первичном и собственном смысле — это простое; с ним дело не может обстоять по-разному, а значит, то так, то иначе, — в таком случае дело бы обстояло по-разному. Если поэтому существуют нечто *вечное и неподвижное* (Бог. — *Авт.*), *в нем нет ничего насильственного или противного его естеству* (выд. — *Авт.*)» (Метафизика. V, 5, 1015b, 9–15). Только Бог не подвержен насилию как такое необходимое, которое является самым «простым», «просто силой», «первосилой» и «первопричиной»: «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума — это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (Метафизика. XII, 7, 1072b, 25–30). *Бог как истинно сущее* есть абсолютное *не/насилие*. Здесь с Аристотелем вступает в диалог В. Беньямин со своим концептом «божественное насилие»².

В плане критической аналитики обратимся и к работам других авторитетных авторов. Так, А. П. Назаретян, вырабатывая собственную философско-антропологическую концепцию насилия, приводит достаточное количество примеров, когда то, что признается насилием нами сейчас, таковым не считалось в более ранние времена и не номинируется в качестве насилия в других культурах, что касается даже наиболее очевидного физического насилия, так как «при попытке серьезно изучить вопрос о насильственной смертности бросается в глаза чрезвычайная неоднозначность представлений о “насилии” в различных культурах и исторических эпохах. Даже понятие физического убийства, гораздо более конкретное и потому, казалось бы, более простое, не поддается вразумительному кросс-культурному определению»³. Решение, которое предлагает Аюп Погосович, по сути, сводится к сужению объекта исследования *до убийства, насильственной смерти* человека, которая может

¹ Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. С. 39.

² Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: Сб. статей. М., 2012. С. 65–99.

³ Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. М., 2012. С. 72.

быть определена с достаточной степенью определенности. Но даже такое решение для определения насилия в некотором универсальном, транскультурном аспекте содержит в себе спорные моменты. В частности, предлагаемое определение убийства звучит следующим образом: «Убийством будем называть преднамеренное лишение человека жизни путем прямого физического воздействия или перекрытия доступа к ресурсам жизнеобеспечения вопреки его воле»¹. Причем ранее сам автор указывал на сложность подведения под определение такого явления, как самоубийство, выходящее за критерий «воздействия вопреки воле человека». В целом же само насилие сужается до физического насилия, которым насилие, вероятно, не исчерпывается. Насилие играет роль *энтропийного фактора* для человечества как системы, которая ищет адекватный ответ на брошенный вызов.

Однако даже в предлагаемой синергетической модели учет только физического насилия является обращением к наиболее верифицируемому и очевидному индикатору, который является видимым, но не единственным. Да и остается ли он определяющим в настоящее время? Поскольку, соглашаясь с тезисом А. П. Назаретяна о сокращении физического насилия и вытеснения его на периферию, в виртуальную реальность², следует учитывать, что оно может замещаться иными формами, например, насилием символическим, отрефлексированным в современной философии.

Но новое часто оказывается хорошо забытым старым. К сожалению, почему-то никто из современных авторов не обращается к четким, философски и логически выверенным определениям И. А. Ильина, которые он в начале 20-х гг. дал в своей книге «О сопротивлении злу силою».

В заочной полемике с Л. Н. Толстым, в критике его концепции непротивления И. А. Ильин начинает с важного концептуального разделения понятий насилия и принуждения, принимая за родовое понятие «заставление». Заставление представляет собой воздействие воли на себя или другого, исходя из объекта, а также в зависимости от приложения воли может быть психологическим и физическим³. По причине того, что воля человека свободна, человек может изменять ее только сам, потому внешнее воздействие воли называется понуждением, а не принуждением. Нужда как изменяющее воздействие ограничивается только воздей-

¹ Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. С. 75.

² Назаретян А. П. Нелинейное будущее. Мегаисторические, синергетические и культурно-психологические предпосылки глобального прогнозирования. М., 2013. С. 117.

³ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 5. С. 51.

ствием на себя и при-нужденным человек может сделать только самого себя в своей физической составляющей. В итоге выделяемые виды заставления образованны самопонуждением как психическим самозаставлением, самопринуждением — физическим самозаставлением, психическим понуждением — воздействием на волю другого, физическим понуждением и пресечением как воздействием на другого с целью совершения или не совершения действий¹.

И далее мы находим принципиальное утверждение И.А. Ильина о том, что не всякое заставление является насилием, а только то, которое ведет ко злу. Насилием признаются «все случаи предосудительного заставления, исходящего от злой души или направляющие на зло»². В противовес этому принуждением следует считать все воздействия воли, ведущие к добру, примеры которых довольно обширны — от воспитания до культуры и цивилизации. Потому критерий, предложенный Л.Н. Толстым, для И.А. Ильина ложен, речь не о внешнем и внутреннем, когда все внешнее есть насилие и зло, а внутреннее ненасилие и добро. Подлинным критерием является цель волевого воздействия, ее итог, к чему она ведет оппонента — к добру или злу. Отсюда возможно не только самопринуждение, но и самонасилие, когда собственная воля направлена ко злу и разрушает себя. Возможно и внешнее, т. е. физическое воздействие, которое будет вести к добру и, исходя из этого, насилием не будет, а более помощью³.

Еще один важный момент при анализе принуждения и его отличия от насилия у Ильина заключается в различии именно внешнего принуждения, психического и особенно физического, которое менее отлично от физического насилия. Физическое понуждение (насилие) охватывает три момента: «...Физическое понуждение и пресечение обращается не к очевидности и любви, а действует на тело понуждаемого вопреки его согласию»⁴. Ильин отмечает, что согласия на воздействие от злой воли получено быть не может, а потому оно производится вопреки воле. Важно же при этом то, что даже через ограничение воли в понуждении она сохраняется, само действие направлено ей во благо и на поддержание ее целостности. Насилие же, наоборот, направлено на «расшатывание воли», ее повреждение и разрушение. Отрицается самооценность и автономность воли, она низводится до объекта.

При этом он критикует расширительное понимание насилия и соответствующий критерий его номинирования, предложенный Л.Н. Тол-

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 53.

² Там же. С. 54.

³ Там же. С. 62.

⁴ Там же. С. 71.

стым. Для И. А. Ильина такое расширение насилия ложно, речь нельзя вести только о разведении внешнего и внутреннего в принуждении, когда все внешнее есть насилие и зло, а внутреннее — ненасилие и добро. Здесь мы как бы вновь возвращаемся к этическому пониманию насилия...

Для нас на этом этапе важны не столько религиозно-этические принципы И. А. Ильина в определении насилия, сколько логическое разведение, когда он в итоге выделяемые *виды заставления*: 1) *самопонууждение* как психическое самозаставление; 2) *самопринуждение* — физическое самозаставление; 3) психическое *понууждение* — воздействием на волю другого; 4) физическое понуждение и *пресечение* как воздействие на другого с целью совершения или несовершения действий. И. А. Ильин, исходя из такой логики, разводит понятия «заставление», «принуждение», «пресечение» и «насилие». Но, к сожалению, у него выпадает из логического сопряжения категория «сила», часто употребляемая на интуитивно-феноменологическом уровне.

Другой возможностью для построения философской онтологии и антропологии насилия остается признание за насилием тех явлений, которые номинировались как насилие в конкретных исторических условиях. Тем самым в определенной мере мы снимаем проблему универсального определения насилия и сосредоточиваемся на выявлении культурных практик, в рамках которых и возникает то, что определяется как насилие. Собственно в такой перспективе, когда исследовательская оптика направлена на выявление насилия не абстрактного, но конкретно-исторического, зафиксированного в непосредственных практиках и дискурсе, открываются возможности как сугубо теоретического, так и практического свойства, которые развернуты в дальнейших разделах нашего текста.

Такой подход близок к проекту археологии власти, разрабатываемому М. Фуко. Исследование *власти как множества практик* — от непосредственного контроля до экспертных форм знания-власти — очерчивает проблемное поле, которое объединяет все работы Фуко вне зависимости от деления на периоды или конкретные темы¹. Мы не будем останавливаться на периодизации творчества Фуко, считая ее достаточно условной, но будем принимать во внимание смену основных концептов, знания, власти, субъекта. В своем единстве философско-теоретическая рефлексия и личность Фуко трудно поддаются опреде-

¹ Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М., 2010; *Он же*. Рождение клиники. М., 1998; *Он же*. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994; *Он же*. Археология знания. СПб., 2004; *Он же*. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999; *Он же*. Использование удовольствий. История сексуальности. Т. 2. СПб., 2004.

лению, нормированию или территоризации. Причем это применимо как к политической деятельности Фуко, так и научной. Г. Гаттинг отмечает: «Представлять труды Фуко в границах одной дисциплины, либо утверждать, что он пытался создать какую-либо подобную дисциплину, означает противоречить сущности его идей»¹. Скорее это практика сопротивления любой определенности и тем самым сопротивления расшифровываемой им самим микровласти. Знание-власть, детектируемые Фуко в поле медицины или психиатрии, реализуется всегда двояко, как власть или насилие самого дискурса (например, институционального дискурса психиатрии в «Истории безумия в классическую эпоху») и как насилие аналитическое, дискурсивное насилие исследователя. Этого своеобразного «двойного захвата» власти или насилия Фуко как раз и пытается избежать, в том числе высказывая обоснованное подозрение по поводу неочевидной связи власти и знания.

Теперь можно подвести итоги и попытаться внести собственные уточнения в первичные определение насилия. Итак, наш анализ выявил ограниченность существующих подходов к определению насилия, которые по своей сути сводятся к *этизации проблемы* и образованию категориальной пары «насилие — ненасилие», продуктивной только во взаимном определении через противопоставление, или *политизации*, которая отсылает к сомнительной дилемме узурпации свободной воли автономного новоевропейского субъекта. Ни то ни другое не дает ответа на вопрос о самом насилии как таковом, его онтологии и антропологии.

Вместе с тем уже у Аристотеля мы можем найти интересующие нас смыслы, среди которых категория *dynamis* может истолковываться как *сила*, а уже сила как насилие (*bia*) сопрягается с категориями *возможности* и *необходимости*. *Возможная сила* как способность в контексте природности и необходимости ставится в контексте *естественности* — силы и *противоестественности* — насилия как двух *равновозможных* сторон бытия. Противоестественность суть такое бытие, которое находится при/нужде, связано с необходимостью как *принуждением*, искажением естественного, природного блага или некоей «захваченностью» силы. В результате возникает столкновение действия (*energeia*, сила) и противо/действия (на/силия) как естественной или свободной силы и силы узурпированной, собственно насилия как узурпации собственного решения.

Существующие способы интерпретации насилия оставляют некий зазор между феноменом и понятием «насилие», что связано с тем, что

¹ Gutting G. Michel Foucault: A User's Manual. The Cambridge Companion to Foucault, Second Edition / Ed. By Gary Gutting. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. P. 4.

концепт «насилие» не получил должной философской категоризации. С одной стороны, происходит *этизация проблемы насилия* через образование понятийной дихотомии «насилие — ненасилие», продуктивной только во взаимном определении через противопоставление; с другой — наблюдается *политизация концепта*, которая отсылает к сомнительной дилемме узурпации свободной воли автономного новоевропейского субъекта в результате политических действий, сопряженных с утверждением власти. При этом теряются глубинные онтологические смыслы феномена насилия, сопряженные с понятием «сила», а также затеняется его философско-антропологическое измерение. Мы различаем *насилие, принуждение* как *властное управление*, предполагающее определенную степень свободы и субъективации человека, и *силу*, оставляя за последней статус родового абстрактно-всеобщего понятия.

Сила понимается нами как «полюс активности» (Фуко), *возможность действия* или *действие во всем множестве проявлений*, направленное на *сохранение субъекта, его целостности и свободы*; в этом измерении можно рассматривать все феномены властного управления — от политического до воспитательного.

Насилие нами определяется как индивидуальное или групповое объективирующее и принуждающее воздействие на другого/других, ведущее к деструкции, нарушению автономности, свободы и целостности субъекта, вплоть до его уничтожения.

Глава 2. Сила, ненасилие и прекращение насилия¹

Моя задача в этой главе заключается в том, чтобы, одновременно анализируя различные аргументы в пользу оправданного насилия в русских текстах и текстах на западных языках, сконструировать возможный *минимальный ответ* на насилие ([не]сопротивление?) или описать, что могло бы быть оправданным (или необходимым, или легитимным) *противонасилием*.

Предложенный вариант такого применения силы, которое будет правильным, своевременным и минимальным по размерам, предполагало бы удовлетворение двум гипотетическим требованиям. Первое, мы исходим из того, что размышления русских философов перед началом и во время Первой мировой войны (а это было сто лет назад) о войне и силе являются на самом деле лучшей моделью, которую в теории насильственного действия создали восточное христианство и русская философия². Второе, эта модель должна быть способна конкурировать с уже существующими проблемами и аргументами, которые сегодня, прежде всего в англосаксонском мире, называют «этикой войны» или «этикой (не)справедливо ведомой войны».

Слова «противонасилие» и «ненасилие» очень редко используются в текстах и книгах упомянутых русских философов³. На это существует

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект №17-18-01165).

² Я готов утверждать, что, например, позиция Л.Н. Толстого, которую сложно конструировать с точностью и последовательностью, решительно определяет отношение к насилию этих философов. Неопределенность в вопросе, действительно ли совет Толстого не причинять насилия нужно считать «христианским», универсально ли приемлемо и поэтому необходимо «непротивление злу насилием» (эта формулировка появляется уже в 1908 г., в «Законе насилия и законе любви») становится регулятивной моделью каждого возможного акта насилия.

³ Толстой также не употребляет слово «ненасилие». Синтагма non-violence в настоящее время широко используется в английском и французском языках. «Насилие» (Gewalt, violence) — термин, который на сегодняшний день употребляется в этом контексте и у которого в настоящий момент есть определенное преимущество над такими терминами, как «сила», «мощь» или «власть», в случаях, когда речь идет об оправдании или легитимизации (насилия) или когда темой становится отношение к праву («насилие и право»). Хотя у Паскаля, Спинозы или Руссо сила или мощь имеют преимущество над словом «насилие» в контексте права, у Канта, Якоби и Гегеля слово Gewalt принципиально связано с правом (Recht) или с источником права. Кант в своих лекциях настаивает, что без насилия право невозможно институционализировать (...dass ohne Gewalt kein Recht gestiftet werden kann) (Лекции по метафизике морали по конспектам *Вигилантия*) (А. А. Т. 27. С. 515) или что

несколько причин. Основной причиной является попытка избежать определенной традиции, которую отстаивал Л.Н. Толстой и его теория о неприменении силы¹, то есть неприменения «насилования» (он употребляет именно это слово). Насилие Л.Н. Толстой определяет как акт или деятельность, направленные в сторону лица, которое их не принимает или не желает. И.А. Ильин и С.Л. Франк насилие разумеют, как и Л.Н. Толстой, в качестве голой атакующей силы, поэтому насилие никогда не может быть оправданным². В этом смысле противостояние насилию (нападению) может называться исключительно силой и оно должно отличаться от насилия. Если насильник нападает, покоряет, презирает, то сила, которая ему противостоит (или сила, с которой ему сопротивляется праведник), его на самом деле останавливает, прерывает, отталкивает, умиротворяет, в этом смысле такая сила должна пониматься парадоксально — как ненасильственная и не носящая в себе насилования.

Это, по сути, стилизация и реконструкция ключевой идеи Л.Н. Толстого о нахождении совершенно другой и новой силы («Теперь время сознания этой силы»)³. А именно сопротивление сторонникам Л.Н. Тол-

в контексте внешней справедливости надо начать с установлением меры достаточного насилия (...die Erichtung einer gnugsamen Gewalt) (*Kant* I. A. A. Т. 21. Рефлексия 7957. С. 564). Тем не менее иногда, особенно когда речь идет о § 28 Критики способности суждения Канта, термин *Gewalt* не переводится как насиле. На русский язык *Gewalt* переводится как власть, а на английский как *dominion* или *dominance*. Также см.: Гусейнов А.А. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 35–41. Аналогичный этимологический анализ предложен и в первой главе нашей коллективной монографии.

¹ У текста «Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание» (1890–1893), который Л.Н. Толстой первоначально намеревался печатать в качестве предисловия к русскому переводу *Non-resistance catechisme* христианского пацифиста Адина Баллоу, было два альтернативных названия, которые автор вычеркнул в своем черновике: «О непротивлении злу насилем, о церкви и об общей воинской повинности» и «Учение христианское не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание».

² Кроме того, Ильин и Франк, юристы по образованию, предпочитают слово «сила» (*force*; *Macht*) (хотя перевод слова *Macht* словом «сила» совершенно необычен) и таким образом отдают дань одной очень сложной традиции юридических текстов, темой которых было отношение силы и права. Эта традиция начинается в середине XIX в. и длится до Веймарской республики. См.: Lassalle F., 1863; Stinzing R. von, 1876; Heilingen A., 1880; Merkel A., 1881; Binder J., 1921; Stammiller R., 1925; Darmstachter M., 1926; Hansel P., 1930. Макс Шеллер в своей знаменитой книге, написанной в 1915 г., видит, возможно, ключевое различие между *Macht* и *Gewalt*: «Сила (*Macht*) также представляет собой еще и дух. В отличие от насилия (*Gewalt*), чья природа глупа, мертва и сведена на физическое». См.: Scheler M. *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*. Leipzig: Verlag der Weissen Bücher, 1915. С. 10.

³ Это предложение находится в самом конце небольшой рукописи «О насилии», написанной, кажется, в начале 1960-х гг. и где мы находим несколько интересных идей, позднее или не развитых, или включенных с искажениями и потерями в другие размышления Л.Н. Толстого о насилии. Кроме первого определения силы, связи насилия и справед-

стого, оказываемое Ильиным и Франком (и не только ими)¹, явилось последствием очень точного и детального прочтения его текстов в первоисточнике. Соппротивление наследникам Л.Н. Толстого или «духу времени», окрашенному различными позициями Л.Н. Толстого и «псевдо-Толстого»², парадоксально включает в себя некоторого «исконного» Толстого в теории (не)сопротивления насилию и нахождении силы (позднее Л.Н. Толстой так или иначе настаивает на том, что это любовь), которая должна навсегда отложить и преодолеть насилие³. Точнее, создается впечатление, что взгляды Л.Н. Толстого, сформированные в разных фазах его творчества, гармонично вписались в новое мышление о войне и силе и таким способом регулируют этику праведного применения силы.

Я не уверен, что возможно последовательно представить позицию Л.Н. Толстого, но во всяком случае можно перечислить некоторые его идеи, узнаваемые в этих текстах, тематизирующих войну и насилие. Л.Н. Толстой сначала призывает отнестись к войне, то есть к крайнему насилию, со всей серьезностью и тематизировать войну как феномен (хотя он слишком быстро приходит к заключению, что «цель войны — убийство»). В третьем томе «Войны и мира» он пишет: «Война не любезность, а самое гадкое дело в жизни, и надо понимать это и не играть в войну. Надо принимать строго и серьезно эту страшную необходи-

ливости, идеи о насилии большинства над меньшинством в рамках общества (которая с вариациями появляется и позднее) Толстой вводит в употребление идею универсальности, «общей справедливости» («общая идея справедливости включает в себя идеи общей свободы и равенства и отсутствия насилия»). Толстой когнитивист, предшественник Джона Ролса: «Достижение общей идеи справедливости, и совершенно[е] уничтожение насилия, следовательно, возможно бы было тогда, когда бы все человечество в одно время имело одну и ту же идею». «Иметь идею» — это эпистемическое предприятие. Для того чтобы достичь «согласия человечества», и зная, что «идея передается насилием и словом» (это очень интересно и всегда под вопросом), Толстой настаивает, что развитие идеи общей справедливости нужно реализовать «уничтожением насилия посредством насилия» и книгой, «книгопечатанием» (обе эти идеи позже были совершенно забыты). Здесь скрывается ответ на вопрос, как Толстой борется против насилия: словом, написанием и публикацией текстов и книг.

¹ «...Эта группа морализующих публицистов неверно поставила вопрос и неверно разрешила его». См.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 9.

² Например: «...Перевернуть раз и навсегда эту “толстовскую” страницу русской нигилистической морали». См.: Демидов И. Творимая легенда // Ильин И.А. Pro et Contra. С. 566. Полемика Ильина с Бердяевым на самом деле является дискуссией о значении идей Толстого в первые годы после революции.

³ Внимательное чтение Толстого Ильиным и его острая критика все же делает возможным следующий вывод: «Нет сомнения, что граф Л.Н. Толстой и примыкающие к нему моралисты совсем не призывают к такому полному несопротивлению... напротив, их идея состоит именно в том, что борьба со злом необходима...». См.: Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 16.

мость». Затем Л.Н. Толстой ставит под сомнение известную и тривиальную идею о том, что общество основано на насилии, и делает это двумя способами: утверждая, что насилие не может стать средством соединения людей (насилие разъединяет), и что насилие создает ложное единство, «подобие справедливости», то есть подобие общества.

В тематизации насилия ни до ни после Л.Н. Толстого мы не находим такую специфическую связь между жизнью и насилием. «Жизнь, построенная на началах насилия, дошла до отрицания тех самых основ, во имя которых она была учреждена»¹. Толстой пытается освободить жизнь от насилия или найти «силу жизни», которая не может основываться на насилии. Он высказывает две новые мысли в отношении власти и связи власти и насилия (гораздо раньше Мишеля Фуко): первая, что «основа власти есть (всегда) телесное насилие»; и вторая: «но ведь властвовать значит насилловать, насилловать значит делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие, и чего, наверное, для себя не желал бы тот, который совершает насилие; следовательно, властвовать значит делать другому то, чего мы не хотим, чтобы нам делали, т. е. делать злое»². В конце концов, последняя операция Толстого, которая будет иметь различные последствия на дальнейшую историю «не-насилия», заключается в переносе силы (силы жизни)³ из внешнего мира во внутренний мир каждого человека, в индивидуальное. «(Т)от, кто чувствует достаточно силы в самом себе... не станет прибегать к насилию»⁴.

Какая эта сила и как описать такую силу (противонасильственную силу или силу, сопротивляющуюся насилию)? Как ее оправдать, и может

¹ См.: *Толстой Л.Н.* Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание. М., 1992.

² Там же.

³ В «Исповеди» Л.Н. Толстой пишет: «Я ишу веру, силы жизни, а они ишут наилучшего средства исполнения перед людьми известных человеческих обязанностей. И, исполняя эти человеческие дела, они и исполняют их по-человечески», т. е. с применением насильственных методов. См.: Т. 7. С. 105.

⁴ *Толстой Л.Н.* Путь жизни. С. 205. Не/насилие — это сила в понимании Ганди и Симоны Вайль. Толстой, к сожалению, не объясняет, как эта сила, которую он зовет любовью, действует перед лицом насилия другой стороны и как она принимает насилие (Эммануэль Левинас позднее разовьет эту сцену и добавит к ней новый протокол — за насилие другого надо мной я на самом деле также несу ответственность). Во всяком случае, Толстой напрасно приписывает эту «экономия насилием» исключительно христианству или православию. К примеру, в Талмуде существуют различные фрагменты, в которых любовь превращает врага в друга или где нужно кормить врага. См.: *Kimelman R.* Non-Violence in Talmud // *Judaism*. 1968. Vol. 17. № 3. P. 316—334. Кроме того, Толстому постоянно недостает терпения проверить свою «теорию», детально отвечая на различные примеры, которые подразумевают срочное применение силы: «насильственное предотвращение попытки самоубийства», «применение силы ради защиты жертвы от нападения» или известный пример убийства ребенка в письме Эрнесту Хауарду Кросби от 12 января 1896 г.

ли тот, кто ее применяет, делать это этично и безошибочно (Ильин говорит иногда о «негреховном нанесении несправедливости»)? Вероятно, более точное объяснение оправдания или попыток оправдания применения силы в качестве ответа на насилие, как и описание «природы» самой силы (тут я прежде всего имею в виду сферу ее влияния, а не технику ее применения, хотя она тоже достойна обсуждения), прояснили бы положение, в котором находятся актеры этого театра (насильник, который должен остановиться, и объект насилия, который должен не только остановить насилие, но и сам остановиться перед насильником).

Оправдание, под условием, что оно успешно, превращает силу в противонасильственную силу. Какова связь между «оправданием силы» (а только оправданная сила не является насилием) и противостоянием или сопротивлением? Всегда ли эта связь подразумевается?

Причина или оправдание или легитимация силы не являются синонимами (или не находятся в синонимии). Х. Арендт, к примеру, утверждает, что насилие [*violence* или *Gewalt*] может быть легитимным, но не оправданным, а Л. Карсавин говорит, что сила может быть необходимой, но не оправданной¹. Если мы временно забудем о различиях между «оправданной силой» и «оправданным насилием» (насилие по определению атакующее и агрессивное и не может быть оправданным или необходимым в контексте русского или православного понимания насилия), то можем доказать, что сила, являющаяся противонасильственной — в этом смысле безразлично, является ли она оправданной или нужной — подразумевает универсальный протокол, которого придерживаются все стороны конфликта.

В тексте «Идейное оправдание войны» (1914) Семен Франк берет на себя тяжелое задание (это его слова) составить «идейное оправдание войны», объективное и моральное: «Оправдать войну значит доказать, что, если она ведется во имя правого дела, то она обусловлена необходимостью защитить или осуществить в жизни человеческой какие-либо объективно-ценные начала. Но «объективно-ценные» значит: ценные обязательно для всех... Оправдать войну можно, лишь приведя такие аргументы, с которыми противник *обязан* был бы согласиться»².

Протокол «противонасилия» как «оправдания силы» должен иметь какие-то постоянные характеристики. Во-первых, насилие всегда на самом деле противонасилие, т. е. насилие на самом деле уже представляет

¹ См.: Карсавин Л. Церковь, личность и государство. Прага, 1927. Николай Лосский также не признает протокол оправдания (допустить как необходимость — не значит оправдать).

² Франк С. Л. О поисках смысла войны // Русские философы о войне / Ред. И. С. Даниленко. М., 2005. С. 404, 408.

собой ответ на насилие (каждый, кто прибегает к насилию, утверждает, что на самом деле отвечает на насилие, которое уже совершилось). Во-вторых, основная идея «противонасилия» заключается в прекращении всякого возможного насилия (противонасилие поэтому есть последнее, конечное насилие), в осуществлении чего-то совсем нового (прекращение всего старого, несправедливости и предшествующих ей видов несправедливости; эта цель оправдывает и делает возможной последнюю несправедливость). И в-третьих, необходимой частью протокола становится полемика и обращение к противникам «противонасилия», сопротивляющимся любому ответу на насилие (обычно это относится к разным формам «толстовства»).

Как прекратить насилие или войну и существует ли что-нибудь в самом насилии (или «противонасилии»), что может остановить продолжительность насилия?

Аналогично, или, точнее, на основании контраналогии, какие же это виды насилия, которым мы никогда не сопротивляемся и которые не подразумевают применение «противонасилия»?¹ Можно ли назвать последние насилием, или «насилием» можно считать только тот вид насилия или то количество силы, которое должно вызвать ответ, то есть «противонасилие»?

Существуют виды насилия, которые мы сносим, так как уверены, что в противном случае последуют гораздо более страшные виды насилия². Далее, существуют модифицированные и институционализированные виды насилия (так называемое институциональное насилие и, кроме того, невидимое, символическое насилие), которые стали невидимы и на которые мы никогда не отвечаем (эта тема *contre-violence* — одна из конструкций Этьенна Балибара, как и *convertibilite de la violence* или *conversion* и *institutionalisation de la violence*, о которых он часто говорит; во введении к одной из последних книг Марты Нусбаум упоминается

¹ Понятие противонасилия встречается очень редко. Его тематизирует только Гюнтер Андерс (Günther Anders), еще один убежденный пацифист, в книге *Gewalt — Ja oder Nein*, опубликованной в 1987 г. (Droemersch Verlagsgesellschaft Th. Knaur, GmbH & Co KG, München). Противонасилие для Андерса является синонимом «легитимной обороны».

² Это главный аргумент Л.Н. Толстого против противостояния насилию или злу: «Кроме того, оправдание насилия, употребленного над ближним для защиты другого ближнего от худшего насилия, всегда неверно, потому что никогда при употреблении насилия против не совершившегося еще зла нельзя знать, какое зло будет больше — зло ли моего насилия, или того, от которого я хочу защищать» (см.: *Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание*). Или: «Если же целью человека является искоренение зла, то использование насилия в качестве главного средства в борьбе со злом может только увеличить, а не уменьшить зло» (см.: *Толстой Л.Н. Путь жизни*. С. 203).

похожая идея, которая также неприемлема)¹. Далее, мы никогда не отвечаем на «насилие победителя», то есть институт победы может «вычеркнуть» предшествующее ей насилие, или насилие, которое довело до победы². Существует также один вид применения силы, который также входит в круг дискуссий о насилии, — «противонасилие» как предупредительная мера по отношению к насилию, которое еще не произошло, а также и «противонасилие», которое исправляет несправедливость и восстанавливает исходное положение дел и равновесие. Я полагаю, что это вымысел, потому что, когда мы насилием отвечаем на насилие, мы всегда стараемся ответить еще большим, преувеличенным насилием, чтобы именно так попытаться остановить дальнейшее насилие.

То, что меня сейчас прежде всего интересует — это временной и регулятивный аспекты «противонасилия». По определению, «противонасилие» всегда бывает или должно быть недолговечным, «быстрым» и должно содержать в себе элемент «против» (саморегуляцию), то есть некую способность самоограничиться и остановиться. Одним словом — отменить самое себя.

Если внутри некоей идеальной эпистемологической реконструкции милитаристского театра (во всяком случае, не только православного или русского) окажется, что пацифизм или воззвание к миру («стремление к миру любой ценой», Ф. Розенцвейг) существует у противника или нападающего (мир возникает, когда нападение или насилие заканчиваются), тогда прекращение насилия может проявиться в определенный момент, если (под условием, что) мы не ведем себя пассивно (Карсавин *бездействие* определяет как грех; *бездействие* есть отрицательное общественное действие).

Если мне сейчас надо как можно точнее определить этот тип поступка или принуждения, как *всегда минимальный ответ* на насилие как «противонасилие», который до нас дошел из русского языка и размышлений о силе и войне на этом языке и в этой традиции, тогда, конечно же, первый необходимый шаг — срочно и быстро оказать сопротивление. Я или мы должны противостоять другому или другим. Сама эта позиция сопротивления означает, что необходимо принять насилие другого (предупредительное насилие или война или «противонасилие» эпис-

¹ Nussbaum M. Anger and Forgiveness: Resentment, Generosity, Justice. N.Y.: Oxford University Press, 2016.

² «Надо уничтожить этот город... (дело идет о городе Нанте). Будет достаточно времени быть людьми, когда мы победим» (Nous aurons le temps d'être humains lorsque nous serons vainqueurs) (Мари-Жан Еро д'Сешел, 1793).

темологически неправильно, потому что мы не знаем, нападут на нас или нет [Н. Putnam)]¹ и срочно его остановить.

Как вытерпеть насилие другого? Затем, как остановить насилие другого или какая сила в нем может остановить его собственное насилие?

И. А. Ильин употребляет несколько глаголов — пресечь, заставить, понуждать, принудить — и так определяет формы этого «позиционирования себя напротив» нападения другого. Минимальный ответ на насилие в виде «противонасилия» должен был бы подразумевать несколько протоколов.

Первый и самый важный заключается в способности отличать силу от насилия («не всякое применение силы есть насилие», Лосский)². В книге «О сущности правосознания» (1956; гл. 14 «Аксиомы власти», с. 295–296) И. А. Ильин пишет о духовной правоте, как о какой-то таинственной силе, потому что власть как таковая есть волевая сила и правильная сила: «Власть есть прежде всего сила... Сущность жизни состоит в действии, и притом, в целесообразном действии; способность же к такому действию есть живая сила. ...В отличие от всякой физической силы, государственная власть есть волевая сила. ...“Меч” отнюдь не выражает сущность государственной власти. ...Власть есть сила воли... Первая аксиома власти гласит, что государственная власть не может подлежать никому, помимо правового полномочия»³.

А этот отрывок для нас особенно важен: «Мало того, правосознание требует, чтобы самая власть воспринималась не как сила, порождающая право, но как полномочие, имеющее жизненное влияние (силу) только в меру своей правоты. Право рождается не от силы, но исключительно от права и в конечном счете всегда от естественного права. Это значит, что грубая сила, захватившая власть, будет создавать положительное право лишь в той мере, в какой правосознание людей согласится (под давлением каких бы то ни было соображений) признать ее уполномоченной силой»⁴.

¹ «Если не знаем, тогда то, что мы делаем — неморально» (If we don't know, then what we are doing is immoral). См.: Putnam H. The Epistemology of Unjust War // Philosophy in an Age of Science / Ред. М. De Caro, D. Macarthur. Cambridge: Harvard University Press, 2012. P. 318.

² Г. К. Гинс в книге «Право и сила» (Харбин, 1929) настаивает на том, что сила и насилие не пересекаются. Насилие есть противозаконная сила (30). Интересно то, что в этой книге Л. Н. Толстой появляется только в главе «Анархисты и Ленин» (с. 18–21). С другой стороны, А. Снесарев в книге «Философия войны» (книга подготовлена к печати в 1930 году; М., 2013), в шестой главе («Война и государство») пытается на основании некоторых фрагментов Еллинека и Руссо исследовать результаты действия «грубой неразумной силы» (с. 222).

³ Ильин И. А. О сущности правосознания (1956). Гл. 14. Аксиомы власти // Ильин И. А. Собр. соч. М., 1994. Т. 4. С. 291–295.

⁴ Там же. С. 295–296.

Мне кажется, что Ильин именно в этом месте все еще недостаточно ясно показывает «асимметричную синонимию» власти и силы, о чем он писал в 1910 г.¹ Власть как сила не порождает право; это возможно только, если у власти есть «свое жизненное влияние», которое на самом деле есть сила «в меру своей правоты». Тот, кто находится в противостоянии, как раз и является той жизненной силой, которая, будучи правомерной (как власть), устанавливает право или порядок в «общественной жизни».

Затем, второе, ни насилие, ни «грубая сила» (а это синоним насилия) не порождают право. Это большое новшество в истории оправдания силы или насилия, которого нет в западных языках². Насилию нападения надо противостоять только таким способом, который подразумевает возможность установления права или порядка. Если книгу 1924 г. «О сопротивлении злу силою» читать в контексте раньше и позже напечатанных текстов Ильина о праве, тогда становится ясно, что право — основная регулятивная идея применения силы. Я сопротивляюсь насилию

¹ Текст И. А. Ильина «Понятия права и силы», написанный в 1910 г., определенно один из первых текстов на эту тему, автор переводит как «Die Begriffe von Recht und Macht» (Келсен в 1911 г. также печатает текст о *Recht und Macht*; может быть, под его влиянием Ильин и переводил силу как *Macht*). *Macht* обычно переводят как силу, мощь или иногда власть, тогда как немецкое слово, соответствующее значению Ильина, — это *Kraft* (Бенджамин в 1921 г. печатает текст о *Recht und Gewalt* [насилие]). Ильин принимает решение в пользу *Macht*, подчеркивая в введении, что «*Macht ist hier als Artbegriff zu Kraft (entelecheia) zu verstehen*». Немецкая версия текста Ильина (Радбрух, похоже, был с ней ознакомлен, когда писал свою книгу *Grundzüge der Rechtsphilosophie* 1914 г.) не содержит один отрывок о власти и силе, который существует в русском оригинале. Ильин два раза повторяет, что власть — это сила, санкционированная правом (с. 40). Ильин пытается рассматривать право как силу и реальность силы, которая может дать реальную мощь праву. Ильин рассматривает отношение, или сопротивление, или, еще лучше, «сближение» этих двух терминов и на самом деле не может найти связь двух регистров, которые, хоть и являются комплементарными, не могут считаться со-принадлежащими. Право может быть силой, или общественной силой, но обратное не существует, и, похоже, сила не может уравниваться с правом.

² Огромное количество юристов писало короткие и длинные трактаты об отношении между правом и насилием (или силой). Некий Jacques Flach в тексте 1915 г. «*Le droit de la force et la force de droit*» (P.: Sirey, 1915) говорит об извращении права в Германии («*la déviation de la justice*») (7), возникшем еще при Бисмарке, который считал, что «сила предшествует праву» (*la force prime le droit; Macht geht über Recht oder vor Recht*) (15). Flach реконструирует немецкую пословицу о праве сильных подчинять себе слабых, то есть о преимуществе насилия над правом. Эта пословица гласит «*Eine Hand voll Gewalt ist besser als ein Sack voll Recht*» («Лучше кулак, полный насилия, чем мешок, полный права») (19). Насилие делает право стабильным, постоянным, институциональным. В книге «*La force et le droit*» (P.: Felix Alcan, 1917) Рауль Энтони предлагает формулу (*la formule*), которая содержит три возможности: «*la force fait, crée ou est le droit*» (сила совершает, сила создает или сила права). Все эти тексты в каком-то смысле являются введением в исследование Э. Бродмана «*Recht und Gewalt*» (B.; Leipzig: Walter de Gruyter, 1921), так же как и в знаменитый текст У. Бенджамина, изданный в том же году.

в той мере, в которой становится возможным рождение права. В этом смысле сила становится «стимулом к развитию права»¹.

Третий протокол, который всегда поощряет право в применении силы и непрестанно очерчивает границу «противонасилия», входит в круг метафоры и метонимии (мне кажется, что его все же нельзя подвести под «религиозную фразеологию»). Это напутствия «и самый меч его становится огненной молитвою», и «да будет ваш меч молитвою и молитва ваша да будет мечом»². Они могут, без сомнения, повлиять на регуляцию сопротивления насилию и быстрое прекращение применения силы, хотя о них всегда сложно логически рассуждать.

Этот протокол стал актуальным, конечно же, в согласии с идеями Л.Н. Толстого о полном отказе от ответного насилия.

¹ Гинс Г. К. Право и сила. С. 44. Особенно интересен случай текста Т. Русьена «La force et le droit», написанный в 1915 г. и напечатанный в 1916 г. в *Revue de metaphysique et de morale* (Т. 22. № 6. С. 849–868), и комментарий Франка в тексте «Сила и право» (Русская мысль. 1916. № 1. С. 12–17). Критикуя немецкую философию и ее связь с войной, альянс силы и права (*Macht geht vor Recht*), которую считает скандалом для разума (*scandale pour la raison*) (852), Русьен подтверждает их ясную и необходимую взаимосвязь. Франк, наоборот, показывает, что голая сила, «поскольку она противопоставляется праву, есть самая бессильная вещь на свете» (15): «Истинная сила есть всегда сила права: ибо сила права, будучи духовной, тем отличается от голой силы, что всякое ослабление ее, всякое давление на нее вызывает новую реакцию правосознания, ведет к усилению права» (16).

² Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 219.

Глава 3. Война и мир, насилие и ненасилие в практиках мировых религий: история и современность

Феномены войны и мира, насилия и ненасилия стали неотъемлемой частью человеческой истории. Сакральные тексты буддизма, христианства и ислама содержат в себе огромный потенциал для становления мира на земле, однако история знает немало примеров религиозных войн, актов насилия и терроризма под религиозными лозунгами. Не прекращающиеся межэтнические и межконфессиональные конфликты, угроза международного терроризма под маской религии ислама, все это заставляет задуматься о роли религии в жизни общества в современном мире.

Прежде всего, следует обратиться к буддизму — самой ранней по времени возникновения религиозной традиции. В современной литературе, посвященной исследованию религии и философии буддизма, закрепился стереотип, что буддизм является самой миролюбивой религией. Однако история стран традиционного распространения буддизма свидетельствует о фактах религиозных и межэтнических войн, в которых буддисты убивали своих единоверцев на уровне воюющих государств или в ходе гражданских войн внутри одного буддийского государства.

Известно, что буддизм провозглашает ценность ахимсы — ненасилие, непричинение вреда живым существам. Следует отметить, что в истории индийских религий буддизм был не первым, кто провозгласил ненасилие одним из важных аспектов своего учения. Концепция ненасилия в индийской культуре нашла свое выражение в принципе ахимсы (санскр. «непричинение вреда живым существам») — безусловный запрет убийства, а также причинения любого вреда (действием, словом, мыслью) всему живому. Содержание указанного принципа отражает идею родственности всего живого, которая составляет суть данной концепции. Следует отметить, что данная концепция является в Индии одной из черт национального характера.

Первое упоминание о ненасилии как моральной добродетели содержит Чхандогья-упанишада: «Далее, подвижничество, подаяние, честность, *ненасилие* (ахимса. — *Авт.*), правдивость — это его дары [жрецам]» (3.17.4)¹. Использованное здесь слово *ахимса* означает самопожертвование

¹ Упанишады: В 3 кн. Кн. 3. Чхандогья-упанишада (Памятники письменности Востока-VI) / Пер. с санскр., предисл. и коммент. А. Я. Сыркина. М., 1992. С. 81.

ние и самоограничение. Позднее, в Йога-сутре соблюдение ахимсы предъявляется как обязательное требование к каждому, кто желает быть допущенным к практике йоги. Сутры с 29-й по 34-ю «Йоги» Патанджали подробно рассматривают вспомогательные средства йоги: самоконтроль, исполнение религиозных предписаний, асаны (специальные позы) и пр. В данном фрагменте смысл самоконтроля (яма) описывается посредством этических ценностей, которые должны стать установками индивидуального сознания в процессе практики йоги: ненасилие, правдивость, честность, воздержание, неприятие даров. Основным смыслом самоконтроля является ненасилие (ахимса). Другие виды самоконтроля используются в качестве дополнительных средств, с помощью которых ненасилию придается совершенная форма: «...если все остальное происходит при несоблюдении правила ненасилия, то это равнозначно тому, что оно не совершается вообще, ибо в этом случае все виды самоконтроля (yama) бесплодны (nispshala)»¹.

В процессе своего дальнейшего развития представление о ненасилии оказывается связанным с другой важной концепцией Упанишад — верой в *карму*, предполагающей, что совершенные человеком поступки и используемые им установки поведения окажут влияние на статус и форму его следующего рождения. При этом действия и установки, направленные на уничтожение чужой жизни оказывают особенно отрицательное влияние. В таком виде концепция ахимсы в VI в. до н. э. становится важной составной частью учений оппозиционных официальному брахманизму наставников: Махавиры, фактического основателя джайнизма, и Сиддхартхи Гаутамы.

Прежде всего коснемся джайнского учения и разработки им принципа ахимса. Джайны придают ахимсе важное значение, которое обусловлено особым отношением к закону кармы. Лишение жизни живого существа (даже по случайности) считается тяжким преступлением, препятствующим обретению благой кармы. Именно поэтому ревностные последователи джайнизма носят повязку на лице, дабы ненароком не вдохнуть и тем самым не убить какое-нибудь насекомое. С этой же целью при ходьбе они специальной метелкой расчищают перед собой дорогу. Кроме того, все джайны придерживаются строгой вегетарианской диеты. Растения, конечно, тоже считаются живыми существами, но употребление некоторых видов влечет за собой особенно неблагоприятные кармические последствия, поэтому джайны исключают их из своего рациона. Джайнские монахи, соблюдающие большее количество запретов,

¹ Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-Бхашья») / Пер. с санскр., введ., коммент. и реконструкция системы Е. П. Островской и В. И. Рудого. М., 1992. С. 44.

нежели миряне, доводят идеал ахимсы до логического конца: они завершают свою жизнь, отказываясь от любой пищи.

После возникновения буддизма (и во многом благодаря его влиянию) концепция ненасилия становится весьма популярной среди индуистов; при этом она оказывается в тесной связи с двумя важными практиками: вегетарианством и почитанием коровы. Некоторые исследователи полагают, что почитание коровы представляет собой рудимент древней индийской религии богини природы. Однако в более поздней, собственно индуистской интерпретации почитание коровы символизирует бережное отношение ко всем живым существам, то есть ненасилие. Тем не менее вопреки популярности этой концепции политическая история Индии в основном повествует о деяниях правителей-воинов, принадлежащих, как правило, к воинскому сословию (*кшатрия*), главной добродетелью (*дхарма*), которой считалась доблесть в бою.

Устойчивость насильственных установок в общественной жизни Индии является лучшим свидетельством того, что методы Ганди были приняты далеко не единогласно даже в его родной стране. Возглавляемое Ганди движение за независимость Индии так или иначе допускало насильственные акты. Имеются в виду действия бенгальских националистов, вдохновляемых образом Дурги — богини, которой приписывали огромную разрушительную силу. После обретения независимости Индии воинствующие индуисты совершали вооруженные нападения на своих старых мусульманских противников. Подобное нападение стоило жизни даже самому Ганди (1948).

Убийство премьер-министра Индии Индиры Ганди в 1984 г. также имело религиозную подоплеку. Госпожа Ганди была убита членом общины сикхов в ответ на то, что она санкционировала ввод войск на территорию сикхского Золотого храма. Однако основы учения сикхизма вовсе не призывают к насилию: биографии духовных наставников XVI и XVII вв., считающихся основателями этой религии, изображают настолько мягкие характеры, что сам Махатма Ганди, по его собственному признанию, постоянно вдохновлялся ими. Однако со временем сикхизм распространился среди воинственной этнической группы джатов; позднее сикхи втягиваются в кровавые столкновения с моголами, британцами и другими индийскими правителями. Ядром общины сикхов считается так называемое «войско верных», символом которого является обоюдоострый меч.

Буддийский идеал ахимсы (даже в том виде, в каком ему следуют монахи) не столь ригористичен, как джайнский. Для буддистов намерение важно в той же степени, что и деяние. Поэтому традиционные буддийские учения говорят о пяти необходимых условиях, каждое из которых

должно наличествовать, дабы человек был признан виновным в отнятии чужой жизни: 1) объект деяния непременно должен быть живым; 2) убийца должен знать, что объект действительно является таковым; 3) убийца должен иметь намерение убить; 4) должен произойти сам факт убийства; 5) объект деяния обязательно должен умереть.

Запрет на отнятие чужой жизни в буддизме может быть смягчен, если деяние можно охарактеризовать в соответствии со всеми условиями, кроме третьего. Например, многие буддисты будут есть мясо до того момента, пока у них не появится намерение убить животное, предназначенное в пищу, или они сами будут участвовать в процессе убийства этого животного. Использование оружия для защиты — даже на войне — всегда оправдывалось на том основании, что этот вид насилия считается реакцией на чужое деяние, а не происходит из личного намерения. Однако буддизм запрещает насильственные действия в целях военно-политической экспансии. Вероятно, именно по этой причине Ашока, один из величайших правителей-буддистов, начинает следовать идеалу ненасилия только после завершения серии кровопролитных войн. В первой половине III в. до н. э. он расширяет свое изначально небольшое царство (территория современного штата Бихар) за счет завоевания большей части полуострова Индостан. Только оказавшись на вершине могущества, Ашока превращает принцип ненасилия в одну из основ своего правления. Даже в современных буддийских странах, например, в Таиланде, где монархия является одновременно религиозным и политическим институтом, существуют определенные расхождения между необходимостью подчиняться требованиям политической власти и следованием принципу ненасилия. В странах вроде Китая или Японии, где буддизм входил в тесное соприкосновение с местными религиозными традициями, самые строгие предписания соблюдаются только монахами, в политической же практике для оправдания насильственных методов можно прибегнуть к другим учениям (конфуцианству или синтоизму). Китайская культура оказалась восприимчивой к буддистскому идеалу ненасилия во многом благодаря тому, что местные философские традиции разрабатывали схожие идеи. Даосская концепция *у-вэй* (букв. «недеяние») созвучна идеалу мирного, неагрессивного существования, предполагаемого понятием «ахимса».

Прежде чем приступить к рассмотрению идеологии и культурно-исторических практик буддизма, следует учесть одно очень важное замечание: «Дело в том, что никакого “буддизма” как такового, “буддизма вообще” не существовало и не существует. Буддизм (на что еще в 1918 г. обратил внимание классик отечественной и мировой буддологии О.О. Розенберг) исторически представлен в виде различных течений

и направлений, подчас чрезвычайно отличающихся друг от друга и подчас более напоминающих разные религии, нежели разные конфессии в рамках одной религии. Особенно это справедливо относительно Махаяны, которая, по существу, представляет собой обозначение весьма разноплановых и разнородных течений и направлений. Поэтому всегда следует анализировать и рассматривать конкретные направления буддизма, а не некий искусственно конструированный “буддизм вообще”¹.

Сам основатель буддизма — Будда Шакьямуни — являлся выходцем из древнеиндийского сословия воинов (кшатриев), поэтому использование им воинственных образов в описании духовного пути является естественным. Следует также упомянуть о том, что Будде присваивается титул Победоносный за его победу над демоном Мару. Шантидева (VIII в. н. э.) в своем произведении «Вступая на путь поведения бодхисаттвы» применяет метафорические образы войны. В тибетских текстах термин «архат» приобретает значение «разрушитель враждебных сил» и «уничтоживший внутреннего врага». Буддийский текст «Тантра Калачакры» отражает внешний и внутренний уровни битвы, что можно охарактеризовать как концепцию «священной войны».

В Японии на протяжении около 600 лет существовал феномен, которому не было аналогов во всем мире — буддийские монахи-воины. В самой Японии для обозначения монахов-воинов существовало два термина: 1) сохэй, дословно «воинствующий монах» или «священник-солдат»; 2) акусо — «злой монах». Второй термин описывает этих монахов не просто как воинов, а именно как злодеев, которые подвергали разорению целые деревни и окрестности городов. С помощью сохэй свергались императоры, а в период Сэнгоку («Эпоха воюющих провинций») некоторые из них обрели военную и политическую мощь, позволившую им основать собственное княжество. Японские монахи-воины (в отличие от своих европейских аналогов) сражались не с целью доказать превосходство своей религии, но исключительно ради политического влияния того или иного храма. Конфликты между новыми популистскими сектами и традиционными буддийскими учениями в период Сэнгоку были вызваны не разницей в понимании путей достижения просветления, а имели прежде всего политическую подоплеку.

Стоит отметить, что такая воинственная ветвь буддизма существовала только в Японии. По словам летописцев, многие сохэй крепили к доспехам знамена с сутрами или буддийскими символами. Также встречаются упоминания о том, что во время боя монахи читали мантры, призывая Будду. Особый интерес представляют монахи-самураи. Эти бойцы

¹ Торчинов Е. А. Введение в буддологию. Курс лекций. СПб., 2000. С. 19.

чаще всего сражались в составе регулярной армии дайме, однако делали это по религиозным соображениям. Но находились и те, кто вместо служения господину выбирал путь монаха-воина — такие самураи были в рядах общины Икко-икки.

Следует подчеркнуть, что буддизм, как и все другие религии, продолжает существовать в условиях реального человеческого общества, в условиях современной цивилизации. Историю буддизма также сопровождают войны и акты насилия. Важно отметить, что буддизм направления махаяны (мировой религией буддизм стал именно в рамках данного направления) проводит четкую границу между мирянами и монахами. Для буддиста-мирянина ахимса означает запрет на убийство только людей, тогда как для буддиста-монаха ахимса есть запрет на убийство любого живого существа. Таким образом, если для буддиста-монаха устанавливается запрет на службу в армии и участие в войнах, то для буддиста-мирянина служба в армии является обязанностью. Для монаха в случаях крайней опасности, если возникает угроза для жизни, допустимо обороняться, защищать свою жизнь.

Главным для буддиста, участвующего в войне, является сострадание к врагу. Допустимость убийства на войне возможна только в ситуации, когда последнее абсолютно неизбежно для сохранения своей жизни, или в ситуации, когда польза от убийства будет больше, чем зло, которое может причинить враг. Буддисту следует действовать с чувством глубокой скорби не только в отношении врагов, но и в отношении ситуации войны вообще. Люди в мире глубоко запутаны и не ведают правильных путей, если бы они знали подлинную дхарму, они бы никогда не воевали друг против друга.

Далее мы обратимся к проблемам войны и мира, насилия и ненасилия в идеологии и культурно-исторических практиках ислама. Можно сказать, что в исламе проявляется свойственная иудаизму черта. Как и в иудейской традиции, так и в исламе верующему не предписывается любить Бога, но главной обязанностью человека является соблюдение божественного закона, богобоязненность. Коран постоянно напоминает об опасности отступления от божественных заповедей: «Поистине, те, которые не веруют в знамения Аллаха, — для них сильное наказание. Поистине, Аллах велик, обладатель мщения!» (3:3), «А если кто не верует в знамения Аллаха... то ведь Аллах быстр в расчете!» (3:17(19)). Однако следует отметить, что призывы Корана к войне отражают конкретную ситуацию жизни пророка в мединский период. Призывы сражаться против язычников Мекки неприменимы в наши дни в качестве принципа, оправдывающего применение силы.

Милосердие обычно определяется как склонность к прощению, а не к наказанию. Исламская традиция говорит о милосердии Бога, которое

охватывает все Его творения. Одна из сур Корана названа по великому качеству Аллаха. — Ар-Рахман («Милостивый»). Также от слова «милосердие» происходят сразу два имени или качества Аллаха — «Ар-Рахман» («Милостивый») и «Ар-Рахим» («Милосердный»). Почти все суры Корана начинаются со слов: «Во имя Аллаха, милостивого, милосердного!» Кроме того, Бог заверяет человека в том, что кто бы ни совершил грех, он будет прощен, если раскается и прекратит совершение этого проступка. В суре «Скот» сказано: «И когда придут к тебе те, которые веруют в Наши знамения, то говори: “Мир вам!” Начертал Господь ваш самому Себе милость, так что, кто из вас совершит зло по неведению, а потом раскается после этого и станет благим, то Он — прощающ и милосерд» (6:54).

Данный аят Корана подтверждается словами пророка Мухаммеда, в которых он приводит следующее знамение Аллаха: «Моя милость превышает Мой гнев» («Сахих» Аль-Бухари, хадис 7422, передал Абу Хурайра)¹. Также пророком Мухаммедом гарантирована награда за доброту и милосердие: «К милосердным милосерден Всемилосердный. Проявляйте милосердие к тем кто на земле, — и Тот, Кто на небесах, проявит милосердие к вам» (Абу Дауд, хадис 4941, передал Абдулла бин Амр).

Сам Аллах говорит о милосердии: «Мы послали тебя только как милость для миров» (21:107). Данный аят Корана показывает, что ислам основан на милосердии. Универсализм ислама говорит о том, что Аллах послал пророка Мухаммеда в качестве милости ко всем созданиям без исключения. В Коране по этому поводу также сказано следующее: «К вам пришел посланник из вас самих. Тяжко для него, что вы грешите; он — ревнует о вас, к верующим — кроток, милостив» (9:128).

Исламская традиция подчеркивает, что данные строки Священной книги мусульман четко проявились в поведении и образе жизни пророка ислама. Жизнеописание пророка открывает трудный и полный невзгод путь, пройденный им ради передачи божественного откровения. Всячески подчеркивается, что он был кроток и милостив в наставлении своего народа, и всякий раз, когда люди чинили ему вред, он всегда молил Аллаха о прощении им их невежества и жестокости.

Вот какое описание ближайших сподвижников пророка дается в Коране: «Мухаммад — посланник Аллаха, и те, которые с ним, — яростны против неверных, милостивы между собой. Ты видишь их преклоняющимися, падающими ниц. Они ищут милости от Аллаха и благоволения. Приметы их — на их лицах от следов падения ниц. Таков образ их в Торе,

¹ См.: *Сахих аль-Бухари*. Мухтасар. Полный вариант / Пер. с араб., прим. и указатели к.ф.н. В.А. Нирша. М., 2003.

но в Евангелии образ их — посев, который извел свой побег и укрепил его; он стал твердым и выровнялся на стебле, восхищая сеятелей, — чтобы разъярить ими неверных. Обещал Аллах тем из них, которые уверовали и творили благое, прощение и великую награду!» (48:29). История ислама знает немало примеров проявления милосердия сподвижниками пророка. Например, Абу Бакр Ас-Сиддик выкупал людей из рабства, спасая их от жестокости хозяев, а затем, во имя Аллаха, отпускал их на свободу.

Пророк, давая правильное представление о милосердии своим сподвижникам, говорил, что оно состоит не только в хорошем отношении к родным и близким, но и в проявлении милосердия ко всем людям: как к ближним, так и к незнакомцам.

Среди доисламских традиций арабов эпохи джахилии существовали обычаи принесения своих детей в жертву божествам, закапывания новорожденных младенцев женского пола заживо. Ислам наложил строгий запрет на совершение такого рода действий, о чем говорят Коран и Сунна пророка. Хадисы свидетельствуют о добросердечии пророка по отношению к детям: «(Бывает), я начинаю молитву, желая сделать ее подольше, но, услышав плач ребенка, я укорачиваю ее, ведь понимаю, что рыдания ребенка пробуждают чувства у его матери» («Сахих» Аль-Бухари, хадис 707, передал Абу Катада).

Пророк учил, что детей нужно воспитывать в доброй, любящей атмосфере, а также тому, что нельзя их бить и унижать. Один из хадисов повествует о том, как один человек увидел, что пророк целует своего внука и изумленный мягкостью пророка сказал: «У меня десять детей, но я никогда никого из них не целовал». На что пророк ответил: «Тому, кто не проявляет милосердия, не будет оказано никакого милосердия» («Сахих» Аль-Бухари, хадис 5997, передал Абу Хурайра).

В Коране сказано: «И вот сироту ты не притесняй, а просящего не отгоняй» (93:9–10). В соответствии с приведенным стихом Корана выступают манеры пророка по отношению к сиротам. Пророк сказал: «Я и тот, кто заботится о сироте и обеспечивает его, будем в раю вот так», — и он соединил указательный и средний пальцы (Абу Дауд, хадис 5150, передал Сахль). Пророк поощрял доброту, говоря, что человек вознаграждается благими делами за каждый волосок, который он погладит на голове сироты. Защита имущества сирот ясно подтверждается Кораном: «Поистине, те, которые пожирают имущество сирот по несправедливости, пожирают в своем чреве огонь, и будут они гореть в пламени!» (4:11(10)).

Коран уделяет достаточно много внимания вопросам войны и мира. Здесь мы подходим к одной из самых сложных проблем — концепции

джихада. Сложность заключается в том, что понятие «джихад» находится в зависимости от субъективного восприятия отдельного человека, лидера. В религиозном контексте оно означает усилие верующего на пути к Богу, «великую войну», которую каждый верующий мусульманин должен вести внутри самого себя против своих пороков, невежества и зла. «Малый джихад» ведется против врагов веры и истины, против зла, насилия. Насилие в исламе позволено применять только в крайнем случае и только против тех, кто наглядно доказал свои злые намерения, кто является агрессором, убийцей. Во всех остальных случаях шариат призывает к терпимости и увещанию.

С точки зрения мусульманского права *джихад* не предполагает и не оправдывает насильственного обращения в ислам. Правомерными признаются только те случаи принятия ислама, которые произошли ненасильственно, то есть вследствие разумного убеждения или «перемены сердца». По этой причине к немусульманскому населению в исламских странах всегда относились терпимо. Коран ограничивает насилие, не столько предписывая возмездие за убийство, сколько принимая его как правовую реальность. Он признает справедливость равного воздаяния, поскольку он осуждает насилие, вводит его в контролируемые рамки: «Кто убил душу не за душу или не за порчу на земле, тот как будто бы убил людей всех. А кто оживил ее, тот как будто бы оживил людей всех» (5:35(32)). В суфизме, например, термин «джихад» использовался в значении внутренней борьбы («*великий джихад*») добра и зла, идущей внутри каждого человека.

В Коране установлен строжайший запрет на братоубийственные распри между мусульманами: «Не следует верующему убивать верующего» (4:94(92)). С установлением ислама происходит ограничение практики кровной мести, которую предписывается заменять денежными выплатами родственникам погибших: «Пеня, вручаемая его семье, и освобождение верующего раба. Кто же не найдет, то — пост двух месяцев последовательных как покаяние пред Аллахом» (4:94(92)). Умышленное убийство единоверца сулит проклятием и адскими муками: «А если кто убьет верующего умышленно, то воздаянием ему — геенна, для вечного пребывания там. И разгневался Аллах на него, и проклял его, и уготовал ему великое наказание!» (4:95(93)).

Также Сура Корана «Женщины» содержит ряд предписаний относительно отношений с теми, кто не принял пророческой миссии Мухаммеда, «неверными». «Не берите же из них друзей, пока не выселятся по пути Аллаха; если же они отвратятся, то схватывайте их и убивайте, где бы ни нашли их. И не берите из них ни друзей, ни помощников» (4:91(89)). Мухаммед, будучи прозорливым политическим деятелем,

осознавал тот факт, что нельзя разорвать в одночасье прежние кровнородственные связи между мусульманами и их не уверовавшими родственниками. Об этом свидетельствует следующий аят: «кроме тех, которые связаны с народом, между которым и вами есть союз; или они пришли к вам, а груди их стеснены, чтобы сражаться с вами или сражаться с их народом» (4:92(90)). Поэтому Коран предписывает мусульманам склоняться к миру в том случае, если их противники сами готовы к этому: «А если они отойдут от вас, не сражаясь с вами, и предложат вам мир, то Аллах не дает вам никакого пути против них» (4:92(90)). Таким образом, пророк Мухаммед побуждал сподвижников сохранять родственные связи с теми родственниками, которые все еще не уверовали. Данное предписание Корана говорит о том, что милосердие в исламе может распространяться и на врагов во время войны.

В том случае, если враги ислама воспротивятся миру, Коран допускает вооруженную борьбу: «И если они не отойдут от вас, и не предложат вам мира, и не удержат своих рук, то берите их и избивайте, где бы ни встречали вы их. Над этими Мы дали вам явную власть!» (4:93(91)). Однако в данном контексте применение насилия в отношении иноверцев может быть истолковано только как оборонительная, вынужденная мера.

Коран содержит явные призывы к миролюбию: «О вы, которые уверовали! Когда отправляетесь по пути Аллаха, то различайте и не говорите тому, кто предложит вам мир: “Ты не верующий”, — домогаясь случайностей жизни ближней. Ведь у Аллаха — обильная добыча. Таковы были вы раньше, но Аллах оказал вам милость. Различайте же: поистине, Аллах сведущ в том, что вы делаете!» (4: 96(94)).

Кроме того, во время войны пророк запрещал своим сподвижникам причинять вред пожилым, раненым, женщинам, детям, а также людям в местах поклонения. Коранические предписания накладывают запрет на жестокое обращение с пленниками, уничтожение посевов и уродование тел убитых врагов.

Когда пророк победоносно вошел в Мекку после нанесения поражения курайшитам, он обратился к ним с вопросом, какого обращения они ждут от него. Мекканские курайшиты склонились перед Мухаммедом и признали его пророческую миссию. Пророк ответил им: словами Юсуфа (пророка Иосифа), которые он сказал своим братьям: «Нет упреков сегодня над вами! Простит Аллах вам, — ведь Он — милостивейший из милостивых!» (12: 92). «Идите, ведь вы свободны» («Ас-сунан аль-кубра» Байхаки, хадис 18276). Так пророк установил пример милосердия и прощения, освободив пленных без выкупа. Проповедь милосердия и прощения прослеживается в аяте Корана, которым завершается Сура «Жен-

щины» «в степенях у Него, и прощение, и милости. Поистине, Аллах прощающ, милосерд!» (4:98(96)).

Следует отметить, что слова «милосердие» и «мир» встречаются в Коране значительно чаще, чем «джихад». В соответствии с Кораном Аллах — не бог войны (в качестве сравнения можно упомянуть одно из имен ветхозаветного Яхве — Саваоф, что означает воитель). Первые слова суры Корана «Открывающая Книгу» (мусульмане произносят их перед началом каждой молитвы и речи): «Во имя Аллаха милостивого, милосердного!» (1:1). Среди 99 имен Аллаха Священная книга мусульман упоминает такие, как «Мягкий», «Кроткий», «Любящий», «Прощающий». Само значение слова «ислам» — подчинение, покорность, которые человек должен проявлять по отношению к Всевышнему, этимологически происходит от того же корня, что и «мир» (salam). Отсюда происходит мусульманское приветствие «Мир вам!» (Salam Ulaikum/Uflaik!).

Священная книга мусульман говорит о том, что все в этом мире является божественным творением, поэтому ислам запрещает жестокое обращение с животными. Один из хадисов гласит, что, когда пророк увидел осла с заклеянной мордой, он сказал: «Да проклянет Аллах того, кто заклеил морду этого животного» («Сахих» Муслима, хадис 2117, передал Джабир).

Ислам установил строгие правила забоя животных: запрещено точить ножи в присутствии животных перед их забоем, забой одного животного в присутствии другого. В одном из высказываний пророка по этому поводу ясно говорится: «Бог взывает к милосердию во всем. Так, будьте милосердны, когда убиваете и когда забиваете: затачивайте лезвие, чтобы ослабить боль» («Сахих» Муслима, хадис 1955, передал Шаддад). Кроме того, был установлен строгий запрет на проведение боев животных, когда одно из них должно ранить другое.

Один из сподвижников пророка передает, что во время совместного путешествия они обнаружили птицу, которая высидела яйца. Когда спутники пророка забрали у матери ее потомство, она подошла к ним и стала хлопать крыльями. Тогда пророк спросил: «Кто растревожил эту птицу, забрав ее потомство? Верните его ей сейчас же» («Сахих» Аль-Бухари, хадис 382, передал Абдулла бин Мас'уд).

Исламское понятие милосердия всеобъемлюще и подчеркивает взаимосвязанность всего сотворенного с собой и с Творцом. Милосердие начинается с Бога и даруется Им каждому живому созданию. Люди, проявляющие друг к другу милосердие, оказываются объектом еще большего милосердия Бога. Такое видение ислама поощряет снятие барьеров между народами и является основополагающим фундаментом, на котором строятся жизнь и цивилизация.

Итак, проведенный анализ вероучительных текстов ислама (Коран и Сунна) позволил выделить основные идеологемы «насилия» и «ненасилия» в теологии традиционного ислама: принцип ненасилия в исламе раскрывается через положительное содержание таких категорий, как «милосердие», «мир», «милость», «прощение»; в установлении запрета на братоубийственные распри между мусульманами; запрете на насильственные действия в отношении мирного населения и паломников; запрете на жестокое обращение с пленниками, уничтожение посевов и уродование тел убитых врагов; запрете на ряд жестоких доисламских обычаев арабов эпохи «джахилийи»; запрете на жестокое обращение с животными.

Священное Писание ислама содержит множество предписаний по вопросам войны, мира и милосердия. Следует подчеркнуть, что призывы Корана к войне против язычников Мекки отражают конкретную ситуацию жизни пророка в мединский период истории ислама и неприменимы в наши дни в качестве принципа, оправдывающего применение силы.

Следует отметить, что идея ненасилия находит свое обоснование и в современном исламе. Ярким примером тому являются взгляды и реальная практическая деятельность пуштунского лидера исламского ненасильственного движения за независимость в пограничном с Афганистаном Пешаваре Абдулы Джаффара Хана, который основал в 1929 г. первую в мире ненасильственную армию «Khudai Khidmatgar» («Слуг Господних»). Сторонники данного движения преследовали реформистские идеи. Их самопожертвование доходило до отказа от собственной жизни без применения насилия в отношении врагов. В присяге, которую принимали «Слуги Господни» содержалась возможность отказаться от выполнения приказа, если он противоречил совести солдата. Каждый мог беспрепятственно покинуть армию, хотя о таких случаях ничего не известно. К 1938 г. армия насчитывает около 100 000 сторонников. В обязанности членам движения вменялись любовь к ближнему и социальная работа: «Я обещаю посвящать не менее двух часов в день социальной работе. Я не жду никакой награды за свои услуги»¹. На идейной почве движения выросло множество прогрессивных проектов.

Основной практикой ненасильственной армии было гражданское неповиновение против британцев. Абдул Джаффар Хан поддерживал связь с М. Ганди, сотрудничал и с индуистским меньшинством Пешавара. Женщины являлись полноправными членами организации. Абдул Джаффар Хан говорил: «Я собираюсь дать вам такое оружие, которому

¹ Johansen R. C. Radical Islam and Non-violence: A Case Study of Religious Empowerment and Constraint Among Pashtuns. Цит. по: Ndejra. Освободительные и ненасильственные течения в Исламе [Электронный ресурс]. URL: <http://www.redflora.org/2012/04/ndeja.html>

полиция и армия не будут в состоянии противостоять. Это — оружие Пророка, о котором Вы еще не знаете. Это оружие — терпение и справедливость. Никакая власть на земле не может противостоять ему»¹.

Движение «Слуг Господних» поддерживало все ненасильственные протесты и находило им обоснование в исламе. Абдул Джаффар Хан был уверен, что учение ислама совместимо с идеями ненасилия. «Слуги Господни» уважительно относились ко всем вероисповеданиям. Например, члены движения помогали защищать жизни и собственность индусов и сидхов Пешавара, когда они подверглись нападению. Сам идеолог движения считал, что: «Святой пророк Мохаммед пришел в этот мир и учил нас: «Тот человек — мусульманин, который никогда не повредит никому ни словом, ни делом, но кто работает для пользы и счастья всех созданий Бога». Вера в Бога состоит в том, чтобы любить своих братьев. <...>Нет ничего удивительного в мусульманине или пуштуне, который, как и я, сделал своим кредо отказ от насилия. Это не новое кредо. Оно было известно еще тысячу четыреста лет назад пророку в то время, когда он был в Мекке»².

Еще одним значимым явлением в рамках рассматриваемой нами проблемы культурно-исторических практик ненасилия в современном исламе является движение за независимость Судана, духовным вдохновителем которого стал Махмуд Мухаммад Таха (1909/1911–1985), основавший вместе с другими прогрессивными интеллектуалами в 1945 г. Республиканскую партию и стал ее председателем.

Основной целью партии было создание демократической федеральной республики Судан, основанной на демократическом социализме, призванном гарантировать всем свободу и социальную справедливость. Республиканская партия Таха вела активную пропаганду: выступления активистов партии на площадях, распространение листовок. В 1946 г. за антиправительственную пропаганду Таха и несколько активистов были арестованы и за отказ от политической деятельности брошены в тюрьму. Однако через 50 дней Таха был освобожден, поскольку его идеи успели к этому времени приобрести популярность среди народных масс Судана, которые выступили с протестом против репрессий в отношении партии. В этом же году Таха снова отправляют в тюрьму за активную борьбу против британского закона, который запрещал традиционное обрезание девочек. Дело в том, что республиканцы тоже были против обрезаний, однако добивались их отмены воспитательной и просветительской работой с населением, а не государственным насилием, в котором они усматрива-

¹ Цит. по: *Маралов В. Г.* Педагогика и психология ненасилия в образовании. М., 2017. С. 35.

² Там же.

ли факт дискредитации государственной независимости своей страны. После того как Таха призвал население Судана к джихаду против британцев и штурму британского министерства, власти опять заключают его тюрьму.

Два года, проведенные в заключении, и еще год в ссылке Таха посвятил строгим суфийским практикам молитвы, поста и медитации. В это же время Таха разрабатывает концепцию «второго послания ислама». В 1951 г. «Республиканские братья» (такое название получила Республиканская партия) обратились с этим посланием к населению Судана. Теперь партия представляла собой религиозно-политическое движение («Братство») с неортодоксальным, близким к европейскому гуманизму, пониманием ислама. Движение объединяло многих образованных молодых людей обоего пола, которые получили образование за границей. «Братство» предприняло решительные шаги к мирному разрешению конфликта между мусульманами и христианами Судана. «Республиканские братья» после обретения независимости Суданом больше не участвовали в выборах и сконцентрировали свою деятельность на просвещении населения. Для пропаганды своего понимания ислама республиканцы использовали спиритуальную поэзию и суфийские танцы.

Огромное влияние на все реформаторские движения в исламском мире оказал труд Таха о трактовке Корана, вышедший в 1987 г. на английском языке «The Second Message of Islam». Впоследствии этот труд стал доступен и немусульманскому миру. Интерпретация коранических посланий Таха ориентируется на «народные», суданские традиции. Ключевой идеей Таха является положение о том, что Мухаммед получил два послания от Аллаха: первое, данное ему в Медине и состоящее из конкретных законов и предписаний, было ниспослано исключительно для умы VII в. и поэтому не имеет безвременной ценности; второе послание, данное пророку в Мекке, содержит основные принципы ислама, представляющие собой ценность и в наши дни.

Приведенный пример демонстрирует, что ненасилие находит свое обоснование и в исламе. На наш взгляд, в исламе содержится дихотомия насилия и ненасилия. С одной стороны, требование следовать божественным установлениям, ориентация человека на активную жизненную позицию оправдывают насилие с целью приближения к религиозному идеалу. С другой же стороны, трансформация представлений о человеке в современном исламе, признание за человеком свободы выбора, способности к самопознанию, его чистоты и святости привели к появлению в ряде мусульманских стран движений, использующих в своих практиках принцип ненасилия.

В завершение мы рассмотрим проблемы войны и мира, насилия и ненасилия в идеологии и культурно-исторических практиках протест-

стантизма, католицизма и православной традиции. Религиозные традиции Запада, так же как и восточные, в сущности, предрасположены сочетать насильственные и ненасильственные образы сакрального. Одной из черт западных религиозных представлений (как и в древнеиндийских религиях), позаимствованных из библейского иудаизма, является то, что чем архаичнее образ божества, тем более воинственным он оказывается: «Господь муж брани» (Исх. 15:3). Однако уже в более поздних текстах древнееврейской религиозной литературы образ Бога приобретает более мирные черты, высказывается пренебрежительное отношение к воинственности и военной атрибутике (например, Пс. 19, 29, 32, 146; Ис. 30). Библейский царь Давид не получает божественного дозволения на постройку Иерусалимского Храма, поскольку сам он в прошлом участвовал в войнах (1 Пар. 28:2–3). Видения библейских пророков описывают образы будущего, когда люди «перекуют мечи свои на орала, и копыя свои — на серпы» (Ис. 2:4) и «не будут более учиться воевать» (Мих. 4:3), что является одним из ярких выражений пацифизма. В пророческой литературе, особенно в книгах Исайи и Иеремии, возрастающая частота упоминания слова «мир» (*евр.* шалом) выглядит еще более убедительно. Термин «шалом» здесь обозначает не просто противоположность войне, отсутствие агрессивных намерений, но и господство духа и гармонии, и древнееврейский *шалом* в таком смысле подобен древнеиндийскому принципу *ахимсы*.

Одной из характерных черт раннего христианства являлось мученичество. Акт мученичества уподоблялся искупительной жертве Иисуса Христа. Члены ранней христианской общины, принимавшие идеал жертвенной любви Христа (*агапэ*) в самых крайних его проявлениях, ожидали наступления, обещанного Евангелиями мирного царства Божия непосредственно в этом мире. Сторонники данной идеи буквально воспринимали призыв Иисуса к ненасильственному решению всех конфликтов: «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас» (Мф. 5:44). В учениях ранних Отцов Церкви (Тертуллиана, Оригена и др.), утверждается запрет христианам отнимать человеческие жизни, из чего проистекает отказ христиан служить в римской армии.

В IV в. при императоре Константине христианство фактически превращается в государственную религию, и представления о ненасилии претерпевают существенные изменения, кроме того, формируется концепция справедливой войны. Данная концепция была предложена Цицероном и впоследствии получила широкую проработку Амвросием Медиоланским и Августином Блаженным, оказала весомое влияние на дальнейшее развитие социальной мысли христианства. Так как этой концепцией оправдывались различные военные авантюры и гонения ре-

лигиозных меньшинств, то в скором времени она морально себя дискредитировала. Уже в XIII в. Фома Аквинский высказывается о греховном характере любой войны.

Основные конфессии христианства находят свои первоисточки в трудах Отцов Церкви. Данный период в истории церкви единодушно признается важным для формирования основ христианского вероучения и образа жизни. Именно в этот период появились труды, авторы которых дали христианское определение проблемам войны и мира, насилия и ненасилия. Разнообразен круг источников по данной проблематике: «Дидахэ» (конец I в.), труды апологетов Афинагора Афинского, Аристида Афинского, основателей патристики Квинта Тертуллиана, Оригена, Афанасия Великого, Амвросия Медиоланского, Иоанна Златоуста, Василия Великого, Блаженного Августина, а также жития египетских отшельников. Несомненный интерес представляет также личный опыт Отцов Церкви, который отражен в их переписке.

Для правильного понимания отношения Отцов Церкви к проблеме насилия, следует учитывать тот факт, что они не посвящали данной проблеме специальных произведений. Отдельные замечания по данной теме можно обнаружить в самых разных по жанру произведениях, посвященных более общим богословским вопросам: апологетических сочинениях, письмах, комментариях, проповедях. К тому же, по замечаниям исследователей, выводы авторов зачастую зависят от конкретной ситуации, в которой было написано то или иное поучение.

Учение Христа совершило подлинный переворот в отношении к проблеме насилия—ненасилия, которого не знала эпоха Античности, где сила, напротив, обожествлялась. Вместо прославления силы христианство предложило совершенно иной путь. Слова Христа из Нагорной проповеди о любви к врагам сыграли ключевую роль в отношении христианства к проблеме насилия—ненасилия.

В Евангелии заповедь непротивления противопоставляется закону талиона: «Вы слышали, что сказано: око за око, и зуб за зуб. А Я говорю вам: не противься злому. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую; и кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду; и кто принудит тебя идти с ним одно поприще, иди с ним два. Просящему у тебя дай, и от хотящего занять у тебя не отвращайся. Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А Я говорю вам: любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас, да будете сынами Отца вашего Небесного, ибо Он повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных. Ибо если вы будете любить

любящих вас, какая вам награда? Не то же ли делают и мытари? И если вы приветствуете только братьев ваших, что особенного делаете? Не так же ли поступают и язычники? Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» (Мф. 5, 38–48). Как справедливо отмечает Е. Д. Мелешко, «содержание заповеди включает в себя две части. Первая выражена в форме запрета: “не противься злему”. Вторая, напротив, имеет положительный императивный характер: “обрати к нему другую щеку”, “отдай ему и верхнюю одежду” и т. д., т. е. воздавай добром за зло»¹.

Требование воздавать добром за зло встречается также в Евангелии от Луки в сочетании с золотым правилом нравственности: «Но вам, слушающим, говорю: любите врагов ваших; благотворите ненавидящих вас; благословляйте проклинающих вас, и молитесь за обижающих вас. Ударившему тебя по щеке подставь и другую; и отнимающему у тебя верхнюю одежду не препятствуй взять и рубашку. Всякому просящему у тебя давай, и от взявшего твое не требуй назад. И как хотите, чтобы с вами поступали люди, так и вы поступайте с ними» (6, 27–31). В Послании апостола Павла к римлянам содержится сжатая формула заповеди непротивления: «Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (Рим. 12, 21).

Один из авторов теории «справедливой войны» Августин Блаженный в своем произведении «О граде Божьем» дает представление о войне как трагедии, несчастье и следствии греха: «Но мудрый, говорят, будет вести войны справедливые, как будто бы он, если только помнит, что он человек, не гораздо более будет скорбеть, что ему необходимо вести справедливые войны; ведь если они не были бы справедливыми, ему не предстояло бы их вести, и в таком случае для мудрого войн не было бы вовсе. Несправедливость противной стороны вынуждает мудрого вести справедливые войны; и эта несправедливость должна вызывать скорбь в душе человека, потому что она несправедливость человеческая, хотя бы из-за нее и не возникало никакой необходимости начинать войну»². У Василия Великого звучит требование покаяния от вернувшегося с битвы воина. На наш взгляд, такой подход к решению проблем войны и мира, насилия и ненасилия свидетельствует о том, что христианству чужда идея реализации Царства Божьего на земле при помощи заведомо несовершенных средств этого мира, ибо Царство Небесное «здесь и сейчас» может возникнуть только в душе человека.

Раннехристианские авторы говорят о необходимости для христиан следовать принципам ненасилия в своей частной жизни. По мнению

¹ Мелешко Е. Д. Христианская этика Л. Н. Толстого. М., 2006. С. 78.

² Аврелий Августин (Блаженный). О граде Божьем. Кн. XIV–XXII. СПб., 1998. С. 333.

Амвросия Медиоланского и Августина, поскольку единственной надеждой и примером для христиан является Иисус Христос, то применять силу христианин может только для защиты ближнего. На этой идее построена концепция справедливой войны Августина. Однако Иоанн Златоуст и Василий Великий в гомилиях к посланию апостола Павла к Римлянам не отвергают возможности применения государственного насилия. Такая точка зрения была выражена апостолом Павлом: «Будьте покорны всем высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13: 1). Святой Ириней Лионский, разделяя позицию апостола Павла в данном вопросе, приводит в своем труде «Против ересей» его слова: «Ибо не напрасно носит меч; он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (5.24. 1–3).

Следует отметить, что единства Отцов Церкви в трактовке войны как составляющей государственного насилия не было. В отношении христианства к войне и воинской службе традиционно выделяются два периода. В первый период, до правления императора Константина, христианство занимает ненасильственную и антимилитаристскую позицию. Однако с началом эпохи императора Константина церковь вынуждена была адаптировать учение Христа к задачам функционирования государства. Так, в сочинениях Амвросия Медиоланского и Августина Блаженного разрабатывается теория «справедливой войны», которая была призвана оправдать войну и изменить отношение к воинской службе.

Таким образом, к вопросу об отношении представителей патристики к проблеме войны и насилия следует подходить в контексте широкой темы христианского отношения к институту государства и государственному насилию. Дело в том, что в учениях апостолов государство рассматривается как сила, противостоящая злу.

Глава 4. Как (и когда) положить конец войне (войнам)?¹

Мир или минимальные требования мира или вовремя предъявленные минимальные требования справедливой институции появятся только тогда, когда мы сами положим конец войне или имеющим место острым конфликтам. Это вопрос коллективной интенциональности, согласованных и совместных действий группы людей, это то, что в одиночку (будь то группа или ее представитель) невозможно остановить, потому что война — это крайняя жестокость (я считаю, что термин впервые использован Ж. Боденом).

Название этой главы содержит дилемму «как (и когда) закончить войну (войны)?» — это вопрос о возможности и времени окончания войны. Прекращение войны будет означать наличие справедливой институции или будет условием ее существования. В этом смысле мир действительно может иметь свое собственное время (*hat seine Zeit*), как и все, имеющее свое время (*Alles hat seine Zeit*). Поэтому я заинтересован исключительно в прекращении и окончании войны (конечно, и в роли пацифизма в прекращении войны), и далее настойчиво утверждаю (и я такой, конечно, не один²), что период прекращения будет отличен от войны как таковой или от ее продолжительности. К тому же прекращение войны не относится к послевоенному периоду и лишь частично относится к *jus post bellum*, поскольку с прекращением начинается новый период. *Jus termination* разделяет и одновременно соединяет военное и послевоенное время, а также возвращает к самому ее началу, к истоку, к первопричине³. Если действительно существует временной аспект прекращения войны, определенные трудности и процедуры (поскольку

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01165).

² В августе 2012 г. в Оксфорде проходил семинар, посвященный теории прекращения войны (*jus ex bello*) и организованный Оксфордским институтом этики, права и вооруженных конфликтов. Работы, посвященные этому вопросу: *Rodin D. Ending War // Ethics & International Affairs*. 2011. № 3. P. 359–367; *Idem*. Two emerging issues of *jus post bellum*: War termination and the liability of soldiers for crimes of aggression // *Jus Post Bellum*, ed. S. Stern, J. K. Kleffner. Hague: Asser Press, 2008. P. 53–91; *Mollendorf D. Jus ex Bello // The Journal of Political Philosophy*. 2008. Vol. 16. № 2. P. 123–136; *Lazar S. Endings and Aftermath in the Ethics of War // CSSJ Working Papers Series*. November 2010.

³ «Закон прекращения находится в таком же отношении к *jus post bellum*, как *jus ad bellum* к *jus in bello* (праву после войны, как «нормы права, регулирующие вступление в войну» (дословно с лат. «закон до войны») с «правилами ведения войны» (дословно «закон ведения войны»). А *jus post bellum* наиболее естественно интерпретировать как регулирую-

мы говорим о процессе с ограниченным сроком действия), если существуют определенные нормы, на основе которых можно завершить любую войну, и, наконец, если из прекращения войны непосредственно вытекает начало мира, тогда можно было бы назвать и теоретически реконструировать *jus terminatio* или *jus ex bello* (право прекращения войны или право окончания войны)¹. Поэтому я исхожу из того, что мы находимся в состоянии войны, и позже война прекратится, или точнее, «между *jus ex bello* и *jus in bello* нет произвольных временных рамок, а только лишь регулируемые практические действия². Далее я и буду рассуждать не о мире и времени, а о войне, разделенной временными отрезками.

Именно война определенным образом регулирует и затем, применяя различные методы и реализуя их в течение различных периодов ее протекания, восстанавливает мир. И тот факт, что война перестраивается во времени, так как имеет довоенный период, или период до нападения (упреждающая война, война раньше срока), она имеет начало, продолжение, завершение и конец или период после войны (*jus ad, in, post*), на протяжении многих веков заставляет предпринимать попытки (до сих пор недостаточно успешно) не только регламентировать войну и сделать ее менее жестокой и более справедливой, но и в конечном итоге предотвратить и искоренить войну. Если военные деяния признаются в определенных временных рамках и разделяются друг от друга, и при этом регулируются (и обусловлены с этической точки зрения; фраза *jus* «цивилизовывает» войну), они будут существенно изменять причины борьбы,

шие права и обязанности субъектов, перешедших из состояния войны в состояние мира, и закон прекращения регулирует переход как таковой» (*Rodin D. Ending War. P. 54*).

¹ Приводятся два определения этой фразы из двух работ, опубликованных одновременно в 2008 г.: «*Jus ex bello*» я называю ряд соображений, которые определяют, должна ли начавшаяся война быть закончена: если да, то как? Для тех, кто считает, что война справедлива, только если она отвечает определенным условиям, вопросы норм *jus ex bello* имеют первостепенное значение» (ср.: *Mollendorf D. Jus ex Bello. P. 123*). «*A jus post bellum* наиболее естественно интерпретировать как регулирующие права и обязанности субъектов, перешедших из состояния войны в состояние мира, и закон прекращения регулирует переход как таковой» (*Rodin D. Ending War. P. 54*). *Jus ad terminationem belli* or *bellum terminatio* (право на прекращение войны и прекращение войны), по словам Родена, относятся к «победе, поражению, безвыходному положению (застоя), или интервенции третьей стороны». Следуя за Б. Орендом, можно сказать, что доктрина *jus ex bello* — это доктрина средней фазы. «На уровне теории война имеет три фазы: начало, середину и конец. Поэтому, если говорить о полной теории справедливой войны — или о всеобъемлющем международном праве — мы просто обязаны обсудить вопросы права на этапе прекращения войны. Ведь нет никакой гарантии, что если вы воевали во имя справедливости, то вы автоматически накладываете на своего противника ряд правовых условий мира» (*Orend B. The Morality of War. L.: Broadview Press, 2013. P. 160*).

² *Lazar S. Endings and Aftermath in the Ethics of War. P. 13.*

которые будут «оправдывать нормы, регулирующие начало и ход войн»¹. Основной причиной, ставшей поводом к размышлению о вопросе прекращения войны (первый период перехода от войны к миру, а не послевоенный период, не *jus post bellum*²) является моя личная заинтересованность в институции. Главным образом, обозначая появление институции вне насилия и войны. Так как прекращение войны (перестать брать оружие в руки) означает, что группа людей или абсолютно разные группы людей перестанут убивать и так или иначе начнут сотрудничать, институционализируют мир.

Институционализировать (упрочить) мир — значит быть (или стараться) способным жить вместе, жить бок о бок, или, более конкретно, трудиться вместе. Институционализированный мир означает само-институционализацию группы или групп. Кантовская идея о том, что война (существующая в настоящее время, неизбежная) — это данность и что, наоборот, мир требует усилий, строительства и институционализации (Кант использует слова, производные от глагола *Stiftung* — институт, основание), относится к коллективным усилиям, совместной работе и требует общего времени.

На данный момент мы вполне способны представить себе изменения в намерениях группы людей больше не убивать, но организовать и быть готовыми войти в реальность, используя мирные средства, оставив военные действия позади. Я хотел бы упомянуть три примерные трудности. Во-первых, поскольку мы живем в период оккупационных войн, которые очень трудно завершить, смею настаивать, в первую очередь, что невозможно представить себе войну, которая не может быть прекращена и которая будет длиться вечно; парадоксально, но можно представить себе войну, которая, прекратившись однажды, мира не принесет. Предположим, что войны в Афганистане и Ираке, наряду с будущими войнами, это войны за демократию и мир и что они должны продолжаться. Чем масштабнее война, тем более стабильна будущая безопасность и мир.

¹ Lazar S. Endings and Aftermath in the Ethics of War. P. 21.

² В своих пяти книгах, опубликованных издательством Кембриджского университета — последняя из которых «После окончания войны», — Л. Мэй подробно рассматривает вопросы, касающиеся периода после окончания войны. Мэй упоминает *bellum terminatio* в самом начале своей книги, но не заикливается на этой проблеме (May, 2012. P. 4). М. Вальзер в 1977 г. не упоминает *jus terminatio* в классических «Just and Unjust Wars». В главе «Just post bellum» Вальзер пишет: «Правосудие после войны состоит в достижении законности, которая оправдывала начало войны. Например, если законность являлась средством самообороны от агрессии, *jus post bellum* состоит в разгроме и отражении агрессора, успешно защищая свое сообщество» (Walzer M. Just and Unjust Wars. N.Y.: Basic Book, 1977. P. 315–316).

Во-вторых, мир, мелькающий на горизонте, будущий мир, которому «свое время», преисполнен насилием и силой¹. Справедливая институция загрязнена остатками незавершенного насилия или насилием, не перешедшим в новую справедливость (нормы), право или законы. К тому же в сообществе доминирует не-эгалитарная модель, где победители систематически терроризируют побежденных или меньшинства. Вмешательство в Косово является отличным примером успешного прекращения насилия, которое оставило большинство и меньшинство в оппозиции, оставило мир на горизонте. Является ли этот мир временным, несвоевременным или это единственно возможный мир?

И третья трудность, которая касается нашей общей непоколебимой веры в силу: несмотря на свою историю преступлений, проблемы и разные трудности, это наша совершенная вера в то, что насилие способно остановить некоторое неоправданно тяжелое положение и что это же насилие способно на самоуничтожение, оставив мир таким, какой он есть.

Как и когда закончится война и как распознать подходящий момент, чтобы начать период реконструкции институции? Когда наступит время мира и каковы барьеры на пути к прекращению любой возможной войны?

Я попытаюсь определить пацифизм как необходимое условие ведения войны и военных действий, следуя фразе столетней давности, сказанной Ф. Розенцвейгом о пацифизме как о «необходимой составляющей войны» (*notwendiges Zubehör des Krieges*). Меня интересует роль времени в войне: есть ли у войны «свое» время? Есть ли у мира, как у всего остального, это время?

Я хотел бы рассмотреть фразу «призыв к миру» или «пропаганду мира» (эти фразы частично синонимичны слову «пацифизм») и разместить их во времени перед самым началом войны или в самом конце войны. Начало войны, ее длительность и период после войны, по сути, «пацифизировались» с помощью различных правил и норм (*jus ad bello, in bello, post bellum*), и каждый из этих различных периодов конфликта имеет свою нормативную базу и необходимость применения правил, изменений, чтобы успешно перейти в другой период. Из этого следует, что период до начала войны (*jus praeventio*) и период окончания войны, освобождения (*jus ex bello*) характеризуются прямой «встречей» мира и войны (войны и мира). Во время вступления в войну (выход из мира) и во время вступления в мир (выход из войны) представляется, что различные фор-

¹ Я не уверен, что мы должны сочинять нечто вроде трактата Канта о «вечном мире» и читать на эту тему лекции, наподобие Кантовых, для того, чтобы заглушить болезненные, проблемные места текстов Беньямина, Хьюма или Левинаса.

мы пацифизма («призывы к миру»), в широком смысле этого слова, кардинально определяют сущность войны: *bellicism*, *warism* (беллицизм, варизм). Когда я говорю, что пацифизм — это «необходимая составляющая войны», и располагаю его в эти два периода развития войны, то я предполагаю, что следующие три элемента одновременно являются призывом и к миру, и к началу войны (и наоборот): встреча с врагом (с другим), индивидуальный или коллективный образ врага и решение врага атаковать или прервать бой.

Пацифизм как запчасть или аксессуар для войны относится прежде всего к расположению начала и конца войны. Важно также объяснить значение слова «необходимая» (*notwendiges*) составляющая. Война — это чье решение? Разве противник (другой), решает (и если да, то как он решает) начинать или заканчивать войну? Здесь я хочу отстоять важность пацифизма как неотъемлемой части войны (в качестве «реквизита» войны, пацифизм должен сократить время войны и уменьшить разрушения). При этом я против концепции пацифизма, впервые предложенной Я. Нарвесом в 1965 г., как попытки конституировать пацифизм как позицию, которую он затем обозначил «несостоятельной и необоснованной» и далее противопоставил ее своей последней попытке выставить пацифизм причиной (последующего) насилия и еще более жестоких войн¹. Мне кажется, что неосознанно Нарвесон здесь повторяет Шмитта, критикующего термин Канта о превентивной войне и несправедливом враге². Далее я объясню более детально, как работает «призыв к миру» непосредственно перед началом войны (*ius praeventio*).

Два или три фрагмента, которые я собираюсь процитировать, взятые из так называемых маргинальных псевдотекстов (архивы, переписки, интервью и т. д.), могли бы показать, что мир (начало или прекращение

¹ Из работ Нарвесона я выделил три: *Is Pacifism Consistent?* (Ethics. 1968. Vol. 78. № 2. Jan. P. 148–150); *Is Pacifism Reasonable?* (Filozofski Godišnjak. 2012. № 25. P. 143–154); *Pacifism: A Philosophical Analysis* (Ethics. 1965. Vol. 75. № 4. Jul. P. 259–271), а также лекцию, прочитанную в Белграде, в Институте философии и социальной теории 21 июня 2012 г. На последней странице рукописи в работе «Разумен ли пацифизм?» Нарвесон пишет: «Вот почему пацифизм фундаментально не обоснован, несмотря на, или, скорее, из-за вполне разумного предположения мира войне. Он неразумен, потому что, учитывая то, каковы люди в своей массе, он предопределяет неравенство, становящееся причиной войн». Нарвесон здесь фактически повторяет смутный комментарий Макиавелли (но его также можно обнаружить еще где-либо), который упрекает пацифиста в том, что его отказ превентивно реагировать на насилие наносит гораздо больший урон и лишает возможности реагировать дальше. «Пацифизм должен быть морально осужден, потому что, отказываясь применить силу и разрушив малое, он позволяет разрушить все» (*Mapel D. R. Realism and the Ethics of War and Peace // The Ethics of War and Peace*, ed. T. Nardin. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 57).

² Карл Шмитт анализирует некоторые отрывки Канта о войне, главным образом § 60 книги «Метафора морали» (*Schmitt C. The Nomos of the Earth*. N.Y.: Telos Press, 2003. P. 168–171).

войны) всегда является решением другого (противника или врага). Трудности, возникающие с проблемой мира и пацифизма, появляющиеся с самого начала или окончания войны, это всегда выдумки главного врага и наше полное уничтожение ему на руку¹. В 1965 г. Ж. Фройнд — друг, ученик и переводчик К. Шмитта, защищает докторскую диссертацию «Суть политики» (*L'Essence du politique*) перед комиссией, в составе которой были Р. Арон, его наставник, а также Р. Полин, П. Рикер и Ж. Ипполит. В 1991 г. в своей книге Ж. Фройнд писал о своих дебатах с Ж. Ипполитом: «И тут вмешивается Ипполит. Он признал мою работу, приняв идеи Арона; он считал, что я слишком суров по отношению к Кельзену, но затем согласился на имеющиеся принципиальные различия, которые были причиной его несогласия. “Остается политически определенная категория друг—враг. Если вы действительно правы, сказал он, мне ничего не остается, как пойти поработать в саду”» (*«Reste la catégorie de l'ami-ennemi définissant la politique. Si vous avez vraiment raison, a-t-il affirmé, il ne me reste plus qu'à cultiver mon jardin»*). На что я сказал: «Послушайте, мистер Ипполит, два или три раза вы повторили, что ошибались по поводу Кельзена. Мне кажется, что вы собираетесь сделать еще одну ошибку, потому что, как и все пацифисты, вы думаете, что именно вы можете определить врага (*car vous pensez que c'est vous qui désignez l'ennemi, comme tous les pacifistes*). Но, видите ли, чем больше желание не иметь врагов, тем вероятнее их не будет. (*Du moment que nous ne voulons pas d'enne=mis, nous n'en aurons pas, raisonnez-vous*). Если только это не враг, который вас таковым считает (*Or c'est l'ennemi qui vous désigne*). И если он хочет быть вашим врагом, вы можете относиться к нему настолько дружелюбно, насколько вам нравится. С того момента как он пожелает, чтобы вы стали его врагом, вы действительно им станете. И он будет даже мешать вам возделывать ваш сад» (*Et s'il veut que vous soyez son ennemi, vous pouvez lui faire les plus belles protestations d'amitié. Du moment qu'il veut que vous soyez l'ennemi, vous l'êtes. Et il vous empêchera même de cultiver votre jardin*). Эффект был ужасен (*Tragique même*), и Ипполит парировал: «В таком случае, мне ничего не остается, как совершить самоубийство (*“Résultat: il ne me reste plus qu'à me suicider”*)»².

Вклад Ф. Розенцвейга в историю войны и пацифизма или его предложения по разрешению «дилеммы пацифиста» можно найти в конце письма к его родителям от 6 января 1917 г. Сразу же после официального предложения мира Вильгельмом II (12 декабря 1916 г.) Розенцвейг пи-

¹ «Вражда — это полное отрицание другого в его жизнедеятельности» (*Husserl E. Feindschaft ist die totale Negation des anderen Seins in allen seinen Lebensbetätigungen // E III 8, 1934. S. 12*).

² *Freund J. L'aventure du politique. P.: Criterion, 1991. P. 45.*

шет, что только тогда ему стало ясно, что пацифизм имел место быть: «Пацифизм на самом деле, и для меня это стало ясно после 12-го числа, является необходимой составляющей войны (*notwendiges Zubehör des Krieges*). Так что война ведется не для того, чтобы заставить сдаться (*zwingen*) противника (*Gegner*) (невозможно, чтобы это длилось так долго), но подчинить себе (*unterwerfen*), навязать (*aufzuzwingen*) ему свою волю, заменить (*ersetzen*) его волю своей. У победителя нет цели показать побежденному, что им пользуются, а есть цель сделать его рабом. Цель победителя — не уничтожение противника (*Vernichtung des Feindes*), а заключение нового договора с ним. Но это предполагает, что у врага должна быть хоть капля “стремления к миру” (*Friedenssehnsucht*), которая пока еще дремлет, и цель войны — пробудить это желание. Если стремление к “миру любой ценой” (*Frieden um jeden Preis*) становится сильнее способности страдать (героизм), тогда час мира пробил. И, конечно же, все это касается двух победителей. Поэтому пацифизм “стар”, как война (именно, поработительная война против человечества (*Versklavung gerichtete Krieg*); относительно животных — война только на уничтожение (*Vernichtungskrieg*), и, следовательно, здесь нет никакого пацифизма)...»¹

По сути, в этих бесконечно интересных фрагментах мы не найдем какого-то нового содержания или новых риторических стратегий. Ипполит не оригинален, но его позиция в той или иной форме ведет к прекращению насилия и войны, положив конец возможности их существования (нет конфронтации с другим, с тем, кто называет меня своим врагом; и совершенно непонятно, почему позиция пацифиста означала бы самоубийство, то есть насилие по отношению к самому себе)². Аналогичен и не представляет никакой особой новизны в истории насилия и переговоров довод Розенцвейга о том, что война (или насилие) должна заставить появиться или пробудить в противнике «стремление к миру» (*Friedenssehnsucht*) для того, чтобы заключить новое соглашение о перемирии (договор, новое право) и с этого момента все стороны конфликта объявить победителями.

То, что для меня ценно в идеях Шмитта и Розенцвейга (каждый из них по-своему антипацифист, так же как и Нарвесон) — это очень точное определение решающего момента времени («кульминации войны»), в котором решается проблема мира, начала войны и конца конфликта. Как ни парадоксально, место начала и окончания (или прекращения)

¹ «F. Rosenzweig an die Eltern». 6 January 1917 (*Rosenzweig F. Der Mensch und sein Werk*, I. Briefe und Tagebücher. Haag: Martinus Nijhoff, 1979).

² Довод о том, что возможная пацифистская позиция предполагает жизнь как абсолютную ценность, является недостаточным, поскольку эта ценность безусловна в позиции, требующей ответного действия на насилие и охрану (жизни) от насильственного нападения.

войны обнаруживается у противника или в его вымышленной стратегии, в любом случае обозначая нашу западную концепцию времени. Если Шмитт (или Фройнд) вместе с Кантом предполагают наличие несправедливого врага, с которым нельзя договориться, который инициирует войну, обозначая нас как врага, Розенцвейг, с другой стороны, пишет о продолжительности войны, когда та же несправедливость и неразумность врага имеет место, но при этом еще и нельзя прийти к соглашению с ним. Когда враг, наконец, «призывает к миру» или соглашается на него, когда он на самом деле произносит то, о чем я говорю (и «его желание заменяет мое»)¹, когда он так или иначе становится «пацифистом» (это и есть смысл всей этой теории), то все стороны оказываются победителями, и тем самым обеспечивается переход от войны к миру. Лукавство, замаскированное в опровержение пацифизма, идущее от Канта через Шмитта, Нарвесона 1965 г. и 2012 г. (возможная чудовищность, сюр этого списка имен, микс консерватизма, квази национал-социализма и либерализма не ускользнули и от меня), проявляется в распределении агрессии и зла на врага, точнее, врага X, который атакует ниоткуда, внезапно и, как правило, без причин (стандартная концепция первопричины зла, не так ли?). Существует ужасная коллективная фантазия, получившая активное и широкое распространение в последние десять лет, также, когда Нарвесон впервые сформулировал свою теорию, согласно которой мы, каждый из нас, находимся в состоянии скрытой войны против безжалостного, атакующего врага (согласно Розенцвейгу — тот, кто не может стать другом)². Эта фантазия должна предполагать позицию тех, кто упорно отказывается выступать против такого агрессивного и жестокого насилия. (Важно отметить, мы все одновременно находимся под угрозой, в то время как смерть бьет каждого и в разное время.) Невозможно забыть беспокойный 1965 г. с его получением повесток, с прибытием американских военных во Вьетнам, задержавшихся там почти на 20 лет³.

¹ Этим переходом Розенцвейг восстанавливает понятие героизма, повторяя хорошо известные строки Avot de Rabbi Natan 23: «Кто герой среди героев? Тот, кто контролирует свои желания, и тот, кто делает своего врага своим другом» (*Kimelman R. Non-Violence in the Talmud // Judaism. 1968. Vol. 17. № 3. P. 320*).

² В 1758 г. Ваттель называет этих врагов «нарушителями мира» (*des perturbateurs de la paix*), самыми жестокими врагами человеческого рода (*les cruels ennemis du genre humain*), которым нужно противостоять и затем их уничтожить (*Vattel E. Traité du droit des gens. P.: Edition Aillaud, 1835*). В своих лекциях по философии морали 1784 г. Кант говорит о том, что справедливая война против такого врага никогда не будет закончена (*Jus belli contra hostem injustum est infinitum*) (*Kant I. Vorlesungen über Moralphilosophie. Vol. 4. B.: Walter de Gruyter, 1979. S. 1372*).

³ Для того чтобы напугать бедных пацифистов, в 1965 г. Нарвесон говорит о нацистах, а точнее, «некоторых эсэсовцах», которые якобы экспериментировали со своими жертвами для того, чтобы в какой-то момент оправдать насилие и превратить его в оборону (*Narveson J. Pacifism: A Philosophical Analysis. P. 263*).

Далее, в этой теории есть еще два момента: абсолютно необоснованно пассивная позиция приобретает название «пацифист»¹, и в то же время таковое считается бессмысленным и нерациональным, поскольку сопротивление, призрак коммунизма или терроризма — это капитуляция заранее, правда, несущая больший ущерб в будущем, то есть больше насилия и разрушений. Другими словами, ущерб от физического насилия, которое бы совершил пацифист (или пацифисты), «существенный ущерб», полученный в результате личного насилия, ничтожно мал по сравнению с размером зла, требующего противодействия, которое представляем мы из себя, все вместе и каждый по отдельности.

Здесь же сразу появляется два объяснения.

А) Каждый из нас будет крайне удивлен, если когда-либо подвергнется нападению? Кроме того, почему пассивность, терпеливость или ответная реакция, исходя из этого возможного нападения, должны стать парадигматической проблемой? И не это ли является самым важным вопросом выхода из насилия и войн? Почему вопрос (и ответ) реакции на насилие (всегда гипотетическое и воображаемое, довольно редкое сегодня) будет определять нас как пацифистов? И аналогично определяется ли позиция беллициста и вариста (*bellicist* или *warrist*) силой, непропорционально сильно отвечающей на насилие? Иными словами, в поиске самых философских моментов во «мраке иррациональности» пацифизма, почему мы должны, к примеру, приостанавливать деятельность пацифистов в процессах предотвращения и сокращения конфликтов в местах лишения свободы? Действительно, среди тех учений, известных как пацифизм, «философский интерес представляет доктрина неприменения ответной силы на насилие»?² И вообще, где начало угасания пацифизма, как говорит об этом Нарвесон и др.³

Напомним, что в 1965 г. Нарвесон в нескольких текстах представил различные ответы и объяснения пацифиста. Он навязывает позицию, чтобы сразу пренебречь ею как несостоятельной, которая бы наилучшим образом соответствовала малочисленным христианским сказочникам на-

¹ «Никто не думает, что у нас есть право беспричинно причинять боль другим людям. Пацифизм шагает далеко вперед. Пацифист убежден не только в том, что насилие — это зло, но и что для защиты (сопротивления), наказания и предотвращения насилия использование силы аморально» (*Narveson J. Pacifism: A Philosophical Analysis*. P. 259).

² *Narveson J. Pacifism: A Philosophical Analysis*. P. 260.

³ «Некоторые люди считают, что использование силы против другого лица морально недопустимо. Эта позиция обычно описывается как пацифизм. Убежденный пацифист будет думать, что даже если чьей-то жизни угрожают убийством, мораль не позволяет предотвратить это нападение. Так же как и нельзя использовать силу для защиты жизней других людей. Все больше людей не являются пацифистами» (*Frowe H. The Ethics of War and Peace. An Introduction*. L.; N.Y.: Routledge, 2011. P. 9).

чала XIX в., утверждающим, что война противоречит «религии Иисуса Христа», или «Толстого»¹, или доктрины первых «Обществ Непротивления» в Англии и США². Аргументы против такой карикатурной и театральной симплификации пацифистской позиции должны подчеркнуть не только сильные, лучшие характеристики пацифизма (те, которые менее интересны философам, использующим метод перекрестного допроса, чтобы опровергнуть все выстроенное ими самими), но и некоторые факты, которые, как мы знаем, вне зоны интересов Нарвесона. Если сегодня количество нападений значительно ниже, чем 47 или 200 лет назад, что, безусловно, является следствием общей пацифизации мира и различных профилактических мероприятий, проводимых теми, кого нельзя назвать милитаристами, то возникает философский вопрос: не пацифист ли это (или пацифистская позиция), отвечающий на нападение покушавшихся на убийство? Существует ли (а почему нет?) какая-то выгода в нападении и совершении насилия? Другими словами, какой вид должно принять насилие, чтобы получить государственные привилегии? Например, предотвращение насилия, предшествующего новому насилию, — здесь я говорю о той минимальной цели, которой всегда дорожат не терпящие насилие и те, кто желает законсервировать его навсегда³. Если удалить мессианский момент из последнего вопроса (конечно, такой максимализм регулятивен, и об этом говорит не только Розенцвейг, но и сам Нарвесон), я не могу не отметить, что активность и позиция пацифиста лучше объясняется подозрением, что насилие и война могут быть (не только морально) оправданы (на практике с помощью насилия поставленной цели не достичь) или способны достичь существенных результатов.

Прежде чем бросать пацифиста агрессору, чтобы посмотреть, будет ли он геройствовать, страдать или упорствовать, мне кажется, что Нар-

¹ «Следующим видом войны является самооборонительная война. Этот вид войны практически повсеместно признается оправданным и осуждается только Иисусом Христом и Толстым» (*Russell B. The Ethics of War // International Journal of Ethics. 1915. Vol. 25. № 2. P. 138*).

² Относительно легко показать, что теория Нарвесона об основных характеристиках пацифиста или пацифистской позиции имеет мало общего и с Бертрамом Расселом (Нарвесон упоминает о нем в конце своей работы 2012 г. и подчеркивает изменение его позиции во Второй мировой войне), и с мыслями Ганди о ненасилии. Не следует забывать и о том, что Ганди тоже выступал за войну и защиту Британской империи: «Теория ненасилия — это сложная теория: мы смертны, хрупки (беззащитны), втянутые в насилие (химсы). Поговорка “жизнь живет жизнью” насыщена смыслом, так как человек проживает не один момент, и будь то сознательно или бессознательно, но совершает насилие. Сам факт того, что он живет — что он ест, пьет, движется, — неизбежно подразумевает химсы...» (*Gandhi M. K. My Life for Freedom, 1925 // Losurdo D. La non-violenza. Una storia fuori dal mito. Laterza: Bari, 2010. P. 33*).

³ Нарвесону, безусловно, придется еще объяснять следующее предложение из работы этого года, которое недостаточно убедительно: «Мы можем извлечь выгоду из насилия, к сожалению, если это насилие одностороннее» (последняя страница рукописи).

весон подверг бы сомнению смысл атаки как таковой и смысл применения насилия в целом. Я не считаю философски бессмысленным аспект, в котором пацифист, прежде чем ответить на насилие в свой адрес или в адрес кого-либо (невинного и незащищенного), по-прежнему удивляется самому существованию насилия как такового (ради чего?), а потом чувствует ответственность за то же несовершенное насилие по его предотвращению. Я также не считаю, что доказательством того, что я пацифист, является мой отказ вмешаться или просто выстрелить, к примеру, в Адама Ланца, открывшего огонь по детям, учителям и родителям в школе города Ньютон, штат Коннектикут, 14 декабря 2012 г.

Моя проблема заключается в том, что я несу ответственность за это ужасное насилие, хотя бы потому, что его мать, оказавшаяся среди его жертв, не постеснялась иметь коллекцию оружия и т. д. Было бы интересно отметить, что даже те, кто ничего не знают об этом событии и ничего не слышали о второй поправке, Ф. М. Достоевском, Э. Левинасе, или даже те, кто ничего не понимают и не сочувствуют жертвам — даже они априори виновны. Существование насилия или войны представляет всегда проблемную концепцию коллективной или групповой ответственности, в то время как действия пацифиста обязательно предполагают общее участие против насилия и войны, а не как у Нарвесона — исключительно индивидуальное.

Б) Конечно, я не думаю, что меньшее количество нападений и агрессивных, «случаев насилия» в целом, особенно в последние несколько десятилетий и в определенных точках земного шара (не все, конечно), является целиком и полностью следствием различных пацифистских акций и проектов, и я бы не стал равнять пацифизм с тактикой или идеальной активностью, которые должны в конечном итоге проявиться в референдумах «за мир». В самом конце текста «Разумен ли пацифизм?» Нарвесон пишет: «Увы, но если мы не можем иметь мир, надо быть в состоянии вести войну. Когда все проголосуют за мир, тогда можно сворачивать и, в конечном счете, вовсе ликвидировать военный потенциал. До тех пор, пацифизм в ближайшей перспективе — не вариант»¹.

Я не думаю, что мы нуждаемся в особом рода ожидании и взгляде в будущее, ни в жалком и неадекватном максимализме, то есть в идее о том, что мы должны все вместе, в едином порыве, не нарушая закон, решать вопрос мира и разделять коллективную интенциональность. Относительно нашей компетентности в ведении войны будет вполне достаточно в медленном темпе продвигать слова «мир», «предпочтение мира» и «пацифизм», как это делает Нарвесон. Идея о том, что войны могут вес-

¹ Narveson J. Pacifism: A Philosophical Analysis. P. 263.

тись различными способами, что есть войны справедливые и несправедливые, принудительные, правомочные, дискреционные войны¹, а также непозволительные войны, такие войны неоправданны (частично потому, что шанс победы у них невелик) — все эти возможности показывают, что пацифистская позиция (или приверженность пацифизму) имеет долгую историю, уже встроенную в наши представления и теорию войны².

Именно попытка оправдания (всегда сопровождающая, но бросающаяся в глаза) места пацифизма в военной машине, как мне кажется, могли бы обеспечить активность пацифистской позиции. В любом случае эта длящаяся на протяжении всей истории войн позиция признания пацифизма стала важным элементом в снижении скорости военных действий.

Но как теперь с точностью определить пацифизм в пределах милитаризма и войны? Будет ли это ясный и громкий призыв к миру вооруженного, стоящего на посту человека (конечно, готового убивать, защищаться, атаковать)? Как говорить об идее Розенцвейга о пацифизме как «аксессуар» и «составляющей» войны (или войн), как об альтернативе столкнувшихся с трудностями Нарвесона и Шелера в попытке тематизировать особую пацифистскую позицию? Что значит, вложить войну в кобуру (то есть мир), добавить минимум к войне (призыв к миру, который отрицает и утверждает одновременно), технически оснастить войну и содержать ее (инструмент может быть защитным, но и принудительной, препятствующей мерой) и в то же время беречь и не отказываться от самой предпосылки и перспективы мира?

¹ Позвольте мне оставить в стороне два достаточно сложных рассуждения о том, какая разница между обязательными войнами (*milhemet mitzvah* or *milhemet hovah*) и дискреционными войнами (*milhemet geshut*) в отношении статуса превентивной войны, и «место», которое в них занимает мир и пацифизм (например, все ли типы войн означают, что кто-то должен быть «первым, предложившим мир?»). Ср.: *Walzer M. War and Peace in the Jewish Tradition // The Ethics of War and Peace / Ed. T. Nardin. Princeton: Princeton University Press, 1996. P. 101; Bleich D. Pre-emptive War in Jewish Law // Tradition. 1983. Vol. 21. № 1. Spring. P. 3–41*.

² В книге «Гений войны и немецкая война» (1915) Макс Шелер одним из первых подробно тематизирует разницу между справедливой и несправедливой войной (*Scheler M. Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg. Leipzig: Verlag der Weißen Bücher, 1915. P. 153–161*). Этот фрагмент также содержит одно из первых подробных рассуждений о несправедливости превентивной войны со времен Гроция. Я упоминаю эту книгу в этом месте из-за лекции (и затем последующей небольшой книги), прочитанной в январе 1927 г. в Министерстве Рейхсвера, «Идея мира и пацифизма» (*Die Idee des Friedens und der Pazifismus*), опубликованной в Берлине в 1931 г., уже после смерти Шелера. В гл. 4 Шелер показывает, что пацифизм не един, его много, и выделяет восемь различных типов пацифизма: индивидуально-героический, христианский, либерально-экономический, правовой, коммунистический и социал-марксистский полупацифизм, империалистической гегемонии, международный пацифизм капиталистической буржуазии и культурный (космополитизм). Пацифизм, который Шелер отвергает, подается им как видоизмененный романтический милитаризм времен Первой мировой войны.

По поводу некоторого недооценивания и пацифизации грандиозного возмутителя мира я бы предложил схему, в которой основная функция пацифизма как составляющей войны проявляется: а) до войны и насилия — в пространстве превентивных мер и силы (агрессия и необоснованные упреждающие удары и превентивная война, таким образом, потенциально может быть сглажена); б) в самом конце войны, когда активное принуждение, наряду с призывом к миру, пробуждает в противнике стремление к миру.

Позвольте мне кратко набросать позицию пацифиста в период до начала войны, вводя некоторые предварительные элементы и пытаясь разъяснить предложение Розенцвейга о близости войны и пацифизма.

Во-первых, слово Розенцвейга *das Zubehör* можно перевести как составляющая (комплектующее) и аксессуар. Для начала я бы обозначил первое слово как часть, без которой что-то не может функционировать. Последнее означает то, что увеличивает или слегка изменяет функцию чего-либо, но не определяет его и не является его неотъемлемой частью (как iPad не нуждается во внешнем диске или крышке, так же и у преступника необязательно должен быть соучастник). Мое предположение заключается в том, что «наличие» мира (или «спрос» на мир) меняется в различные периоды войны. Раз так, пацифизм иногда выступает как инструмент, а иногда как аксессуар. Однако это же «наличие» (или настояние на мире) наиболее проявляется до начала войны, то есть в период ожидания войны, а затем в конце войны, когда мир уже брезжит на горизонте. Именно в эти два периода пацифизм является «необходимым инструментом войны».

Во-вторых, поскольку голос пацифиста наиболее силен в начале и в конце войны, мое понимание мира обязательно обозначит основную характеристику пацифизма. Это соответствует моему слегка тривиальному определению, что война «содержит» больше мира до войны и перед ее окончанием, имеется в виду сфера действий, которые инициируют войну, ее прекращение или инициируют мир. Толкование и понимание мира предполагает «призыв к миру» как основную характеристику пацифистской позиции в начале и в конце войны.

Позвольте мне процитировать отрывок из Кельзена о мире и праве: «Мир — это такое состояние, при котором все происходит без применения силы. В этом смысле закон обеспечивает только относительный покой тем, что лишает человека права использовать силу, но оставляет его сообществу. Мир закона — это не абсолютное отсутствие силы, состояние анархии, а состояние монополии силы, монополии силы сообщества»¹.

¹ Kelsen H. Law and Peace in International Relations. Cambridge: Harvard University Press, 1942. P. 12.

Условное определение мира Кельзенем, которое де-факто постоянно осложняется потенциальной, превентивной или реальной силой государства или государств (государство выступает против случайного использования насилия и силы, которое Кельзен именует «анархизмом»), может иметь соответствующий условный пацифизм.

В-третьих, характеристика такой пацифистской позиции не основывается на неточной дифференциации насилия и войны (где война никогда не может быть оправдана, а наказание за преступление или самооборона в определенных случаях — может), а основывается на вере в так называемое профессиональное применение насилия. Это означает, что существует определенное насилие, которое может регулироваться и может быть оправдано, потому что оно способно остановить или смягчить какое-либо иное будущее насилие. Это насилие было бы профессиональным не только потому, что остановило бы насилие эффективно, превентивно или *post festum*, но и потому, что одновременно оно откажется от своих собственных действий и силы и ликвидирует какую-либо пользу от насилия. Единственная «польза» насилия — если бы его не было вообще или оно могло бы быть моментально остановлено.

Четвертый элемент, прекрасно встраиваемый в любую позицию, которая может характеризоваться как пацифистская, касается «гносеологической ценности» насилия и войны. Функция пацифизма в качестве необходимого инструмента войны не только в остановке или замедлении превентивных ходов, в предотвращении ответа на насилие или, возможно, в ускорении и придании ему силы, во имя быстрого прекращения ранее начавшегося насилия. Функция пацифизма может быть также и в сопоставлении фактов, причин и последствий различных видов насилия. Мы не знаем, будет ли нападение или нет, смогут ли наши превентивные меры предотвратить спланированное нападение и сможет ли реакция на насилие снизить вероятность будущего насилия. Если мы не знаем, что будущее совершенно неопределенно¹, любое ускорение (как основная характеристика военной машины) формирует агрессию, безнравственность² и, более того, глупость.

¹ Заявления о будущем действительны только в настоящем и, как отмечал Морис Шлик в 1934 г., «...мы с самого начала говорили, что наше понятие не подразумевает такие абсурдные последствия, и когда кто-то спросил, “но как вы можете убедиться в сбыточности будущих событий?”, мы ответили, “ну как же, в ожидании того, что это случится!” Ожидание — это совершенно легитимный метод проверки». Цитируется Д. Хальдкрофтом в работе «Шлик и исследование теории смысла» (*Holdcroft D. Schlick and the Verification Theory of Meaning // Revue internationale de philosophie. 1983. № 144—145. P. 58*).

² «Если мы не знаем, что то, что мы делаем, аморально» (Putnam, 2012. P. 318). Вот как видит Патнэм довод своего коллеги Родерика Ферта: «Оба принципа Ферта используют понятие “знания”. В соответствии с принципами, оправдание войны предусматривает, что

Неведение и невозможность узнать, что в скором времени произойдет «плохое», неопределенность в необходимости превентивного удара («ответ» на имманентную атаку) или превентивной войны (*guerre de précaution*) для того, чтобы предотвратить это «плохое», были хитроумно расставлены на задворках всей истории оправдания насилия. Единственное основание, способное удалить факты и ожидания в качестве «законного способа проверки» и оправдать профилактическое вмешательство, как ни парадоксально, является лучшим аргументом против пацифизма. Именно тот, кто считает превентивные меры необоснованными (то есть агрессивный, значит запрещенный), и является пацифистом. Как я уже говорил, ключевой аргумент Нарвесона против пацифизма, от первого его текста до последнего, состоит в обосновании использования превентивной силы в качестве ответа на меньшее зло, во избежание большего (лучше хуже, чем плохо)¹. Поскольку пацифист отказывается отвечать насилием на насилие, он косвенно отвечает (здесь формулировка Нарвесона строже — «морально осуждает») за дальнейшее существование насилия и войны.

Мы можем проследить происхождение фразы «большее насилие» или «колоссальное насилие» в том определении, которое блестяще объясняет намерения Нарвесона: «В предотвращении насилия оно рассматривается как средство для смягчения большего насилия». Как это получается, что идея «колоссального насилия» или «колоссального зла» в контексте действия, имеющего своей целью прекращение в заданное время, становится угрозой или опасностью? Несомненно, мы имеем дело с метафорой, которая вошла в язык современной политики из медицины, где можно увидеть различные теории и за и против превентивных мер, начиная с Джентили и Гроция до Канта, у которых это упоминается в другом контексте только один раз.

Однако именно этот момент должен показать, что гипотеза о большем зле и превентивных мерах относится к пацифистскому списку введения

мы знаем, что Плохое не случится, если мы прибегаем к войне (прибегать к нанесению увечий и убивать), и что мы знаем, что Плохое не будет продолжаться (либо будет заменено на более Плохое), если мы все-таки прибежем к войне» (*Putnam H. The Epistemology of Unjust War // Philosophy in an Age of Science / Ed. M. De Caro, D. Macanthur. Cambridge: Harvard University Press, 2012. P. 319*).

¹ «Я пытался настаивать на том, что обоснование необходимости применения превентивной силы было встроено в само понятие права» (*Narveson J. Is Pacifism Consistent? P. 149*). «Мне кажется логически верным, безотносительно какой-либо теории морали, что меньшее зло предпочтительнее большего. Если применение физической силы мною сейчас необходимо во избежание использования большей физической силы (возможно, другими), можно говорить, что физическая сила — это Высшее зло, а точнее сказать, при таких обстоятельствах я бы применил эту физическую силу» (*Narveson J. Is Pacifism Consistent? P. 148*).

в справедливую войну. До Фридриха Прусского, который открыто говорит об этой стратегии и которую Кант отмечает в своих лекциях и в «Метафизике нравов» (§ 56 и 60) (говоря о чрезмерном вооружении государства и *jus praeventionis*), превентивную войну можно было определить, как: а) действие, атаку, защиту, а не реакцию в ответ на насилие; б) симметричный закон — Джентили и Гроций используют метафору гладиатора, ситуацию или—или (или убить, или быть убитым, отсюда — «лучше перехватить, чем быть перехваченным»)¹; в) страх нападения или «справедливое опасение» («справедливое опасение определяется как страх перед большим злом (*timor maioris malitatis*) и является достаточным основанием для превентивной атаки (в данном контексте Джентили цитирует Филона Иудейского: «[это] замечательное высказывание о том, что мы убиваем змею, как только мы ее видим, хотя она не укусила и, возможно, вообще не навредила бы нам. Мы уже защищаемся до того, как она нападает на нас»)²; г) «справедливое опасение» становится «дозволенным страхом» для Ф. Бэкона — страх переводит превентивную войну в оборонительную; д) превентивная война служит для предотвращения уничтожения (Монтескьё, Макиавелли); е) предотвращение зла (*future mali*) (Гоббс, Пуфендорф); ж) быть быстрым и первым (Гоббс) и т. д. Заслуга Фридриха Прусского в том, что он дифференцирует несколько видов войн и оправдывает превентивные войны (*les guerres précaution*), «которые не мешало бы провести»: «Это действительно агрессия, и с этим ничего не поделаешь. Когда чрезмерная, колоссальная сила готова выплеснуться и угрожает охватить весь мир, имеет смысл, стараясь удержать все под контролем, создать барьер и остановить бурный ход течения. Один видит бурю, с которой не справится в одиночку, и, таким образом, он присоединяется к тем, кого общая опасность объединяет в единый интерес. Если бы цари Египта, Сирии и Македонии объединились против власти Рима, то у последней никогда не было бы шанса их разрушить; грамотно организованный альянс и война, начавшаяся вовремя, помогли бы избежать воплощения амбициозных планов, реализация которых сковала бы весь мир.

Разумно предпочти меньшее зло большему, так же, как безопасное неопределенному. Лучше вести наступательную войну, контролируя оливковую и лавровую ветвь, чем ожидать тяжелых времен или объявления войны, которые могли бы отодвинуть рабство и разорение лишь на короткое время»³.

¹ «C'est une maxime certain qu'il vaut mieux prévenir que d'être prévenu» (Без сомнения, хорош принцип, гласящий, что лучше перехватить, чем быть перехваченным) (Frederick II, King of Prussia, *L'Antimachiavel* (1740) // *Oeuvres philosophiques*. P.: Fayard, 1985. P. 130).

² Gentili A. *De Iure Belli Libri Tres* (1612). Vol. 2. L.: Oxford, 1933. P. 61–62. Джентили заявляет, что он везде будет говорить о «колоссальном зле», но не делает этого.

³ Frederick II, King of Prussia. *L'Antimachiavel*. P. 129–130.

Иллюзия «колоссального зла», за неимением времени для принятия решений и действий *ad hoc*, очевидно, также предполагает срочное единение всех во избежание появления большого «плохо». Потенциальная оппозиция и защита от будущего «колоссального зла» или «большого насилия» предполагает взаимодействие нескольких субъектов или общее участие всех для решения проблемы, актуальной в настоящее время. Конечно, этого недостаточно для систематичной коррекции одержимости Нарвесона (и других) по поводу «односторонних» актов насилия (и ответа на них) и преобразования «пацифиста» из единственного во множественное число. Но и этого недостаточно, чтобы последовательно показать, что противостоящее насилие подразумевает под собой форму коллективного взаимодействия, которое в некоторых случаях может быть очень успешным в вопросе ликвидации насилия и возможности не дать ему стать «колоссальным».

Я думаю, будет лишним объяснять, что если бы я стрелял в спину Адама Ланца, после того, как он застрелил своих первых жертв в школе города Ньютаун, штат Коннектикут, и затем отказался сдаться, это бы значило, что я не пацифист, поскольку я только что стал превентором (*preventor*), предотвратив появление дальнейшего зла и большего количества жертв. Нет никакой профилактики в превентивном акте штата Коннектикут в отношении лиц, имеющих оружие, и тех, кто лихорадочно вооружается (после стрельбы в школе продажи оружия резко выросли), это не принесет другой мир, мир, описанный Кельзенем. Я хотел бы предположить, что мой первоначальный призыв к миру и сдаче оружия Ланцем стал главным примером идеи Розенцвейга о пацифизме как о «необходимой составляющей войны»¹. Конечно, сроки этого призыва, временные рамки, продолжительность интервала, ожидания и раздумья участников и, наконец, готовность к насилию на высоком профессиональном уровне будут решать не только о назначении пацифизма как составляющей или аксессуара войны (и насилия), но и о необходимой пролонгации насилия.

¹ Основные идеи Розенцвейга, конечно, можно найти во Второзаконии 20:10–11. Вот фрагмент комментария Луцато, процитированного Майклом Уолцером: «Но мне кажется, что в начале этого раздела (20:1), сказав, “когда ты выйдешь на войну против врага твоего”, Писание определяет, что мы можем вести войну только против наших врагов. Термин “враг” относится только к тем, кто вредит нам; поэтому Писание говорит только об одном захватчике, который вторгается для того, чтобы получить наши земли и грабить нас. Тогда мы должны вести войну против него, сперва предложив мир». См.: Уолцер М. Война и мир в иудейской традиции (*Walzer M. War and Peace in the Jewish Tradition*. Р. 101). Ривон Крижье пишет о несогласии в интерпретации этого отрывка и о несогласии критики Нахманидесом интерпретации Рахи (*Krygier R. L'interprétation rabbinique du commandement d'anathème sous la conquête de Canaan // Pardès. Paris, 2004. № 36. Р. 67–70*).

Глава 5. «Голая жизнь», мифологическое насилие и война

Дж. Фрэзер в своей знаменитой «Золотой ветви» красочно описывает мифологический сюжет, связанный с культом Дианы Немийской в г. Ариция (современный Ла-Ричча), недалеко от Рима: «В священной роще росло дерево, и вокруг него весь день до глубокой ночи крадущейся походкой ходила мрачная фигура человека. Он держал в руке обнаженный меч и внимательно оглядывался вокруг, как будто в любой момент ожидал нападения врага. Это был убийца-жрец, а тот, кого он дожидался, должен был рано или поздно тоже убить его и занять его место. Таков был закон святилища. Претендент на место жреца мог добиться его только одним способом — убив своего предшественника, и удерживал он эту должность до тех пор, пока его не убивал более сильный и ловкий конкурент... В немийском святилище произрастало некое дерево, и с него не могла быть сорвана ни единая ветвь. Лишь беглому рабу, если ему это удастся, позволялось сломать одну из ветвей. В случае удачи ему предоставлялось право сразиться в единоборстве со жрецом и при условии победы занять его место и унаследовать титул Царя Леса (*Rex Nemorensis*)»¹. Таков был факт ритуального насилия, вокруг которого разворачивает свое увлекательное сравнительно-историческое исследование великий английский антрополог.

Этот сюжет перекликается с другим сюжетом, опять же из римской истории, который положил в основание своей антропологии, исследующей культурно-исторические и современные формы насилия, итальянский философ Дж. Агамбен, на которого мы уже ссылались в самом начале нашей работы. Он так описал странный феномен древнего насилия, ссылаясь на древнеримские источники: «Ното сасег называется тот, кого осудил народ за какое-либо преступление; приносить его в жертву нечестиво, но тот, кто его убьет, не считается преступником, ибо первый трибунский закон гласит: “Если кто убьет человека, который с ведома всего народа был объявлен сасег, да не осудится”. Оттого-то всякий дурной и бесчестный человек обыкновенно зовется сасег»². Агамбен проводит нас, подобно Фрэзеру, по культурно-историческим лабиринтам этого странного архетипа насилия, путешествующего от исторического Рима до фашистских концлагерей и современного контртеррора, объявляющего режим чрезвычайного положения.

¹ Фрэзер Дж. Золотая ветвь. Исследования магии и религии. М., 1980. С. 9.

² Агамбен Дж. Ното сасег. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011. С. 93.

При этом Агамбен в своих текстах постоянно держит в поле своей философско-антропологической рефлексии небольшое эссе В. Беньямина, в котором тот пишет о «мифологическом насилии», вызывающем «вину и грех», комментируя миф о Ниобее: «Здесь мы имеем дело с неопосредованной функцией насилия, которую обнаруживает даже повседневный жизненный опыт. Что касается человека, то ярость, например, побуждает его к очевиднейшим взрывам насилия, которое относится к поставленной цели не как средство. Такое насилие является не средством, а манифестацией. А именно — это насилие имеет вполне объективные манифестации, то есть формы, в которых это насилие может быть подвергнуто критике. В первую очередь такие манифестации можно значимо наблюдать в мифах... Мифическое насилие в его прообразной форме является чистой манифестацией богов. Не как средство для осуществления их целей, едва ли как манифестация их воли, а в первую очередь как манифестация их бытия. Миф о Ниобее является сам по себе замечательным примером мифического насилия»¹. А сам Беньямин, в свою очередь, ведет своеобразный диалог с великим анархо-социалистом Ж. Сорелем, который фактически первым ввел концепт «миф» в исследование модернистских идеологических форм (социальной мифологии) и революционного, «творческого насилия»², о чем мы также упоминали выше, критикуя позицию Б. Г. Капустина в определении насилия.

Миф о Ниобее, которую боги Артемида и Аполлон, дети богини Лето, наказали за гордыню, истребив всех ее детей, а она превратилась от горя в камень, источающий слезы, Беньямин приводит в качестве символа правоустанавливающего насилия. С. С. Неретина, в свою очередь, ссылается на миф об Аэропе и Атрее³, который также может рассматриваться как символ борьбы за власть и правоотменяющего насилия⁴ (странно, что Беньямин не обратил внимания на этот миф, а правоотменяющее насилие связал с «божественным насилием», несколько натянуто опираясь на ветхозаветный сюжет, о чем позже). В мифе об Аэропе и Атрее грех и вина борьбы за власть и установление нравственных и правовых законов сопряжены с отвратительным канибализмом.

¹ Беньямин В. К критике насилия // Беньямин В. Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: Сб. статей. М., 2012. С. 87.

² См.: Сорель Ж. Размышления о насилии. М., 2013.

³ Неретина С. С., Огурцов А. П. Концепты политической культуры. М., 2011. С. 23.

⁴ Фиест в борьбе за власть со своим братом Атреем соблазнил его жену Аэропу, которая помогла ему выкрасть символ царской власти — золотого ягненка (или золотую чашу с изображением агнца), за что Атрей убил сыновей брата и накормил его блюдом из мяса собственных детей, за что и получил проклятие брата. При этом в ужас пришли не только люди, но и боги: Гелиос превратил восток в запад и изменил свой путь (по другой версии, произошло солнечное затмение).

Так о чем же «сигнализируют» нам эти жрецы-убийцы и цари-каннибалы, столь ревностно охраняющие «золотую ветвь» и «золотого ягненка»? Что преодолело человечество в начале своей истории, какое «событие начала» заставляет нас уже в «конце истории» возвращаться к мифологическому насилию?

Не говорит ли «опыт начала», опыт «преодоления насилия» и «конституирования насилия» в прошлом о чем-то существенном в настоящем и будущем, в нашей постсовременности? М. Хайдеггер писал: «Начало есть то, что в сущностной истории приходит последним... Такое предваряющее и определяющее всю историю мы называем изначальным (*das Anfängliche*). Поскольку оно не остается в прошлом, а предлежит будущему, изначальное снова и снова дарует себя той или иной эпохе»¹.

Вот эти первичные отсылки и определили установку данного этапа нашей работы: исследовать сакрально-мифологические основания бытия человека, его «голой жизни» в связи с генезисом насилия как преодолением животной агрессии.

Нас интересует сама возможность возникновения насилия, его отрыв от «биологической агрессии» и охранение «голой жизни» в мифологическом насилии, что проявлялось в элементарнейших формообразованиях — в конкретных практиках архаического насилия. Мы исходим из того положения, что данный процесс неразрывно связан с феноменом ритуально-мифологической символизации, превращением агрессии в насилие и снятием, ограничением последнего в культурных кодах первобытности, и прежде всего в мифе.

В этом плане нам близка позиция Х. Хофмайстера в понимании насилия применительно к природе и человеку: «В природе применение насилия, по всей видимости, регламентировано естественным образом, так что и животное, совершая насилие, подобными действиями преследует определенную цель — сохранение рода: путем насилия определяется выбор самого сильного животного вожаком стаи и разбивка стаи в иерархическом порядке, где даже самому слабому животному отводится место. Человеческое насилие — как *физическое*, так и *психическое* — само по себе не является целенаправленным, а там, где оно совершается, за его применением стоит решение касательно его “ради чего”»². Но в этом высказывании мы категорически не согласны с тем, что животное «преследует определенную цель», а человеческое насилие — «не является целенаправленным», как бы не корректным будет использование по-

¹ Хайдеггер М. Парменид. СПб., 2009. С. 15.

² Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. Философско-политический трактат. СПб., 2006. С. 46.

нения «цель» по отношению к животным вообще (хотя с позиций Аристотеля «целевое причинение» — удел всего сущего).

Мы считаем, что термин «агрессия» (нападение) целесообразно применять в исследовании животного мира, а «насилие» — при обращении к социальным и антропологическим феноменам. Ведь даже первичная коннотация термина «агрессия», связанная с его переводом с латыни как нападение, говорит о том, что вряд ли нападение надо отождествлять с насилием, что очень часто делают многие авторы, хотя агрессия и насилие, разумеется, связаны между собой. Даже при первом приближении становится очевидным, что животные формы нападения встречающиеся в природе, то есть естественные, отличаются от человеческого нападения и насилия как противоестественных (прямо по определениям Аристотеля) ввиду их преобладающей «нецелесообразности» (но и сугубо прагматичной целесообразности!). Феномены человеческого насилия и агрессии часто не связаны с необходимостью биологического выживания человека, да и «голая жизнь» человека не есть уже простое выживание, а именно «зона жизни», «ограниченная жизнь».

Однако К. Лоренц, фактический родоначальник западных школ социобиологии, в своей работе «Так называемое зло» связывает возникновение насилия с наследуемой животной агрессией и с врожденным инстинктом борьбы за выживание, так как, по его мнению, именно агрессия стимулировала выживаемость человечества как вида. «Прежде всего, — пишет он, — надо отметить, что губительная энергия агрессивного инстинкта досталась человеку по наследству, а сегодня она пронизывает его до мозга костей; скорее всего, эта агрессивность была обусловлена процессом внутривидового отбора, который длился многие тысячелетия... и оказал серьезное влияние на наших предков»¹. К. Лоренц считает, что агрессивность возникла в процессе эволюции человека, в результате борьбы видов за выживание, за право размножения и распространения. Инстинкт агрессии способствовал накоплению в человеке или группе лиц энергетического напряжения, разрядка которого провоцировала конфликты и насилие.

Сейчас никто не будет оспаривать это общее место в социально-гуманитарных науках, согласно которому насилие, равно как и биологическая агрессивность, коренятся в биологической природе человека, со времен появления человека служат средством борьбы за выживание. Причем в процессе эволюции эта борьба за выживание не затухает, но приобретает характер насилия, более сложной формы агрессии, отличной от ее животных форм в целях удовлетворения надбиологических,

¹ Лоренц К. Агрессия. М., 1994. С. 38.

социальных потребностей¹. Здесь возникает другая сложность: как связаны исторические (биологические) предпосылки (истоки по Хайдеггеру) с действительными предпосылками, началом человеческой истории и, соответственно, человеческого насилия? Обратимся к другим версиям интерпретации агрессии и насилия.

Еще ранее родоначальник психоанализа З. Фрейд рассматривал насилие как форму инстинктивного поведения. Жизнь человека обусловлена инстинктами продолжения жизни и смерти — эросом и танатосом, порождающими стремление к разрушению, прекращению жизни, конфликт между которыми и порождает насилие. Насилие возникает как реакция на разрушение или блокирование либидозных желаний. Таким образом, Фрейд связывал наличие насилия с врожденными, инстинктивными стремлениями человека к смерти, которые кроются в подсознании. То есть человеческая природа изначально склонна к проявлению насилия, которое рождается на перекрестье весов эроса и танатоса. Представители теории среды считали человеческую агрессию и насилие результатом влияния социокультурных факторов. Так, необихевиорист Б. Ф. Скиннер экспериментально доказывал, что наряду с генетическими факторами на агрессивное поведение влияют также социальные стимулы естественного и искусственного характера.

Э. Фромм, другая значимая фигура психоанализа, в значительной мере уделит внимание проблеме соотношения агрессии и насилия. Его концепция насилия/агрессии опирается на идеи классического психоанализа, но также на марксизм и экзистенциализм. Очерчивая исследовательское пространство проблемы насилия (агрессии) в работе «Анатомия человеческой деструктивности», Фромм позиционирует психоанализ как «третью возможность» исследования агрессии наряду с инстинктивизмом, прежде всего в лице К. Лоренца, бихевиоризмом или необихевиоризмом. Обусловленность инстинкта и диктат среды суть две равно неприемлемые для него возможности объяснения агрессии человека.

Вместе с тем сам Фромм указывает на тот факт, что фрейдизм «в своих теоретических построениях... опирается на учение об инстинктах, а в своей терапевтической практике учитывает воздействие внешнего мира на пациента»². То есть фрейдизм сближается с инстинктивизмом, отстаивающим идею врожденности агрессии-насилия в части учения о влечении к смерти, а с бихевиоризмом как теорией социальной детерминации насилия в части идеи комплексов, влияния на формирование

¹ Политическая психология. М., 2001. С. 355.

² Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. М., 2012. С. 113.

психики ближайшего окружения человека, семьи¹. Устоявшаяся дилемма в отношении агрессии в самом психоанализе заключается в двух позициях: агрессии — как некоем «первичном качестве» и агрессии — как реакции на фрустрацию. Фромм настаивает на ревизии идейного наследия Фрейда, считая основополагающими две его идеи: 1) открытие бессознательного, подтвержденного эмпирически; и 2) концентрация бессознательного в особую формацию, «характер». Энергия бессознательного форматируется в различные типы личности, как, например, «орально-садистский» или эксплуататорский, по Фромму, или авторитарный, бунтарский, нарциссический, инцестуозный. Воспринимаемое Фроммом понятие характера приобретает в его концепции новое значение, поскольку становится основополагающей конструкцией для объединения внешнего и внутреннего, социума и бессознательного в определенном социальном типе личности.

Для Фромма человек есть место пересечения или борьбы бессознательного и внешней среды, что соответствует фрейдовому противостоянию «принципа удовольствия» и «принципа реальности». Энергия бессознательного стремится к реализации, но неизбежно сталкивается с невозможностью такой реализации. Реализация и вытеснение достигают компромисса. Причем конфигурации достигнутого состояния, по Фромму, могут быть различны, поскольку наряду с некоторым равновесием может произойти перевес «страстей», бессознательного, равно как и «принципа реальности», человек подчинится диктату жизни. В любом случае такой подход одинаково отрицает как примат врожденности агрессии, так и тотальной формируемости насилия в условиях внешней среды.

Полемизируя с идеями инстинктивизма, Фромм обращается к данным целого ряда наук, в частности, нейрофизиологии и антропологии, для которых агрессия есть не что иное, как реакция на угрозу жизни или жизненных интересов организма. Причем угроза может иметь двоякое и равно возможное следствие, а именно бегство и агрессию. Причем бегство даже более вероятно, как отмечает Фромм, поскольку более отвечает мотиву самосохранения². Потому насилие в истории человека скорее вынужденно, чем обязательно или желаемо. Даже поведение хищников, которое также считается агрессивным, есть необходимость, довольно далеко отстоящая от агрессивности человека. Агрессия хищника не носит оборонительного характера, но также не связана с проявлением гнева, ярости или злобы, Фромм называет ее «инструментальной агрессии-

¹ См.: Фонаги П., Морган Дж. С., Таргет М. Агрессия и психологическая самость // Журнал практической психологии и психоанализа. 2004. № 2.

² Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 135, 137.

ей», поскольку она служит достижению цели¹. Защитная агрессия присуща всем остальным животным, не только хищникам, которых отличает еще и инструментальная, а также и человеку.

Фромм довольно осторожно подходит к ее определению, говоря о том, «что у человека потенциально существуют предпосылки агрессивности, которые мобилизуются перед лицом витальной угрозы». Он особо отмечает, что эти предпосылки достаточно далеки от собственно человеческой агрессии или насилия в «той форме агрессивности, которая характерна только для человека и отсутствует у других млекопитающих: это склонность к убийству как самоцели, желание мучить без всякой на то “причины” не ради сохранения своей жизни, а ради доставления себе удовольствия»². Деление агрессии животных, которое проводит Фромм, на защитную и инструментальную исходит из естественности инстинкта самосохранения (бегство и агрессия) и естественности агрессии ради удовлетворения потребности в пище при инструментальной агрессии. Собственно же насилие, или человеческая агрессия, как видно из последнего утверждения Фромма, естественной цели не имеет, то есть противоестественна.

Но даже в мире животных агрессия, которую можно разделить на агрессию хищников, внутривидовую и межвидовую агрессию, носит весьма локальный характер. В случае агрессии хищников она естественно обусловлена, межвидовая агрессия имеет преобладающую альтернативу в бегстве, и только внутривидовая агрессия более всего подходит для аналогии с насилием человека. Отсюда Фромм делает вывод о принципиально ином источнике насилия у человека, который не содержит никакой «врожденной агрессивности».

Фромм указывает на совершенно иные причины агрессии в мире людей, отталкиваясь от исследований поведения приматов, рост агрессивности которых происходит в искусственных условиях, при ограниченном жизненном пространстве, скученности, а также нарушении сложившейся социальной организации. И несмотря на ранее проведенное принципиальное различие между человеком и животными, проводит параллели между скученностью зоопарка и «зоопарком» человечества, то есть обществом и цивилизацией: «Это обстоятельство имеет огромное значение для понимания агрессивности человека, ибо на протяжении всей своей истории, включая современность, человека вряд ли можно считать живущим в “естественной среде обитания”... “Цивилизованный” человек всегда жил в “зоопарке”, т. е. в условиях несвободы или

¹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 139–140.

² Там же. С. 141.

даже заключения разной степени строгости»¹. Несвобода человека оказывается важным фактором в анализе человеческой агрессивности. Хотя логика переноса здесь совсем не очевидна, поскольку агрессивность животных растет при смене условий с естественных на искусственные. В случае с человеком такого нет, человек изначально встроен в «искусственную» среду культуры и не только ее творит, но и творится ею.

Другой тезис Фромма, о социальной обусловленности агрессии, которую мы можем наблюдать при разрушении сложившейся социальной структуры, скорее противопоставляет мир животных и человека, хотя и с некоторыми возможными параллелями. Аномия как недостаток общности, разрыв социальных связей, утрата смысла жизни и возможности взаимного признания, возможности «осознавать себя личностью среди других личностей» — причинный ряд человеческой агрессивности, выстраиваемый Фроммом в противовес естественным причинам животной агрессии. Возможно, что при проведении такой демаркации целесообразно было бы на понятийном уровне разводить агрессию у животных и людей, оставляя за первыми агрессию, а вторыми насилие как сугубо человеческий феномен, не обусловленный инстинктивно.

Проводимые Фроммом параллели между миром животных и человека в рамках полемики с Лоренцом доказывают мнимость инстинктивности насилия у человека, но при этом также сближают человека и животное, поскольку у Фромма реабилитируются оба: человек «избавляется» от причастности к агрессии как врожденного инстинкта, а животное от насилия, приписываемого человеку, как беспричинного деструктивного действия. Уровни биологического и социально-политического, культурного противопоставляются, но даже на уровне концептуального анализа сближаются, становятся параллельными. Так, если Лоренц доказывает, что человек лишен, в отличие от животных, инстинктивного запрета себе подобных, Фромм доказывает существование такого запрета у человека, спрашивая, «есть ли у человека нечто внутри, что мешает ему убить живое существо (человека или животное), с которым он более или менее знаком или связан какими-нибудь эмоциональными узами, т. е. кого-то не совсем “чужого”». Есть много доказательств того, что на этот вопрос следует ответить утвердительно: да, у человека есть такое внутреннее «Не убивай!» и доказано, что акт убийства влечет за собой угрызения совести»². Чувство общности и эмоциональной привязанности к другому существу образуют запрет на убийство себе подобных³. Соответственно, противоположное поведение основано на «деперсонифика-

¹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 145.

² Там же. С. 168.

³ См.: Rifkin J. The Empathic Civilization. N.Y.: Penguin, 2009. P. 688.

ции» человека, исключения его из числа людей, то есть тех, на кого этот запрет распространяется. Способность не-распознавать человека как человека, по Фромму, и есть причина насилия, которая носит психический характер, поскольку блокируется чувство «братства» и «сопричастности», а не животные механизмы распознавания «своего». Фромм пишет, что «сама принадлежность к человеческому роду делает человека таким бесчеловечным»¹.

Данные антропологии и палеонтологии, на которые опирается Фромм, в целом выстраиваются вокруг критики связки мясоедения и хищничества человека как обоснования врожденной агрессивности человека. Древний охотник, «доисторический Адам», прибегал к насилию в силу необходимости удовлетворения своих естественных потребностей, а не деструктивности как жажды убийства ради удовольствия. Охота дает человеку принципиально иные мотивы позитивного свойства, как то: близость к природе, приобщение к утраченному естественному состоянию, возможность проявить ловкость и умение². Для древних охотников также важно формирование таких поведенческих моделей, как кооперация и распределение деятельности.

Архаика как состояние «войны всех против всех» демистифицируется Фроммом, скорее, это состояние минимума насилия, по сравнению с современностью, поскольку отношения между людьми были менее конфликтными прежде всего в силу отсутствия частной собственности и потребности в господстве. Социальные условия не только не способствуют развития агрессии, но скорее препятствуют ей. Только «революция городов» (термин, который Фромм заимствует у Чайлда и Мамфорда) изменяет структуру «социального характера». Изменение технологий (использование силы ветра и рычага, изобретение плуга и колеса, открытие меди, создание письма, а также системы мер и весов) обусловило социальные изменения, а также технологизацию самого человека. В переходе от новых форм производства к новому человеку «было обнаружено, что человека можно использовать в хозяйстве как орудие труда»³. Человек как орудие труда есть раб, но Фромм также указывает, что создается принципиально новая тенденция сведения живого к мертвому. Путь от живого человека к человеку объекту суть некрофилия. Концептуально Фромм достраивает марксизм психоанализом, поскольку соединяет в единую диалектическую схему бессознательное и социальную обусловленность, что дает ему возможность говорить о «социальном характере», который выводит понимание агрессии или насилия за рамки

¹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 172.

² Там же. С. 182.

³ Там же. С. 225.

индивидуального, а также опираться на естественную обусловленность и верифицируемые эмпирические данные науки, чего лишен классический психоанализ.

Именно это основание позволяет Фромму разделить агрессию на доброкачественную и злокачественную по критерию отношения к жизни. Доброкачественная агрессия способствует ее поддержанию, а злокачественная направлена на ее разрушение. Злокачественная агрессия, или иначе деструктивность, по Фромму, сугубо человеческий феномен. Он отмечает, что «она не заложена в филогенезе; она является спецификой только человека; она приносит биологический вред и социальное разрушение. Главные ее проявления — убийство и жестокие истязания — не имеют никакой иной цели, кроме получения удовольствия»¹. Доброкачественная агрессия определяется Фроммом как биологически адаптивная, она есть не что иное, как адаптивный механизм, который способствует выживанию организма.

Схема такой агрессии сводится к простой реакции на существующую угрозу. При этом Фромм однозначно утверждает общность доброкачественной агрессии для животных и человека. К этому типу он относит непреднамеренную агрессию, игровую агрессию, агрессию как самоутверждение, оборонительную и инструментальную агрессии². Мы позволим себе не останавливаться на характеристике этих типов агрессии, но не по причине согласия с Фроммом в определении доброкачественной агрессии как псевдоагрессии. Поскольку вне зависимости от цели, сохранение жизни или ее отрицание, агрессия остается агрессией. Фромм осуществляет своеобразную реабилитацию значительного числа явлений, поскольку определяет их целевое измерение позитивно, они служат сохранению жизни. В жесткой дихтомии агрессии противоположное утверждение можно рассматривать как отрицание необходимости сохранения жизни, поскольку доброкачественная агрессия адаптивна. Она проявление самой жизни в стремлении к сохранению себя в этом качестве. Однако Фромм смешивает агрессию и насилие, не делает между ними различия, как например, в заключении к анализу доброкачественной агрессии он пишет: «Поскольку оборонительная агрессия — это реакция не столько на реальную, сколько на воображаемую угрозу... серьезные социальные преобразования должны охватить и эту сферу и устранить подобный способ психологического насилия»³. А потому жизненные практики, которые он рассматривает и предлагает изменить, от принципа «иметь — копить» к принципу «быть и делиться с другими»,

¹ Фромм Э. Анатомия человеческой деструктивности. С. 256.

² Там же. С. 257–297.

³ Там же. С. 296.

имеют смысл как активные практики, исходящие от человека и стимулируемые обществом (на чем Фромм настаивает), однако с точки зрения насилия как события, экзистенциальной ситуации насилие оборонительное остается насилием. Оборонительное насилие в такой ситуации такое насилие, к которому меня принуждают, другие люди или же обстоятельства.

Сложно спорить с Фроммом в том аспекте, что устранение факторов, провоцирующих такую агрессию, будет способствовать ее снижению. Однако сам принцип деления можно критиковать, поскольку, как отмечал еще В. Беньямин¹, вопрос о целях насилия и его допустимости не снимает вопроса о самом насилии как таковом, взятом как самость. Тем более что целевая определенность на практике, как нам представляется, довольно трудно реализуема, о чем сам Фромм тоже говорит.

Переходя к собственно онтологии и феноменологии генезиса насилия, необходимо отметить, что возникновение культуры, как сугубо человеческого способа деятельности, тесно связано с насилием, что и показал критический анализ теоретической рефлексии дихотомии агрессии и насилия в различных концепциях. Культура, выступая как продукт деятельности индивидов, организованных в конкретно-исторические сообщества, постоянно воспроизводится по исторически заданным образцам — алгоритмам, матрицам, парадигмам, стереотипам, архетипам, которые фиксируют устойчивые моменты в содержании деятельности, их трансляции и связи. Можно утверждать, что на ранних ступенях бытия культуры обмен деятельностью в значительной степени носил ритуально-насильственный характер (негативное взаимодействие племен в рамках дуально-этнического отношения «мы — они»²). Происходило естественное умножение контактов, характеризующееся единством и взаимопроникновением, общением и обособлением, взаимодействием и отталкиванием. Результатом генезиса форм культурного бытия стала, по мнению В. Е. Давидовича и Ю. А. Жданова, наличная система обмена деятельностью, которая и есть тот «внутренний скелет», обрастающий покровами культурных связей, «в совокупности составляющих целостное тело мировой культуры»³. Отметим, что она представляет собой не только позитивный многообразный опыт культурных связей, но также негативных, насильственных. Среди многообразия этих устойчивых «опытных образцов», культурных моделей мы можем выделить наи-

¹ Беньямин В. К критике насилия // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения: Сб. статей. М., 2012.

² Подробнее см.: Римский В. П. Миф и религия: К проблеме культурно-исторической специфики архаических религий. Белгород, 2003.

³ Давидович В. Е., Жданов Ю. А. Сущность культуры. Ростов н/Д, 1979. С. 177.

более социально значимые архетипы насилия — жертвоприношение и войну.

Предыстория человека начинается в нижнем плейстоцене около двух миллионов лет назад с появлением предковой формы (гомо хабилис), обладающей прямой походкой, гоминидным скелетом, развитым мозгом и употребляющей обработанную гальку в качестве орудий труда. Можно предположить, что организация стада была схожей с антропоидными сообществами с относительно подвижными внутренними структурами и активными контактами с соседними стадами. Данные условия позволяли передвигаться на значительные расстояния и исключали серьезные конфликты внутри группы, так как всегда имелась возможность перехода в соседнюю группу при смене доминирующей особи. Всеядность предковой формы являлась также адаптивным приобретением, позволявшим занять пустую эконишу и эффективно существовать в различных экологических условиях. На данном этапе орудийная деятельность не требовала перестройки в нейрофизиологии или внутристадной коммуникации. Мы можем говорить скорее не об инстинктивном труде гомо хабилис, а о необычайно развитой подражательной способности, имитативной деятельности, в процессе которой происходило соотношение труда с кинетической коммуникацией и звуковой сигнализацией.

Следующая антропогенная ступень в лице археоантропов заселила не только Африканский материк, но также Евразию. Следствием развития имитативного труда было изменение всех структур поведения. «Производство орудий и их применение все более дифференцировались, отодвигая удовлетворение первичных биологических потребностей и опосредуя их. Сам акт изготовления каменных орудий усложнялся, требовал коррекции, дифференциации материала и способов его обработки»¹. Этот процесс не только усиливал механизм имитации, но также тормозил механизм интердикции (запрета), основанный на соединении неадекватных рефлексов и имитации.

Лишь у человека разумного сочетание имитации и интердикции, ставшее регулятором орудийной деятельности, перестроило телесную и нейрофизиологическую морфологию, систему первосигнальной коммуникации и условно-рефлекторной регуляции поведения. Для изучения нашей проблемы этот процесс интересен прежде всего тем, что имитативно-интердиктивный комплекс подчинил себе не только трудовую деятельность, но и другие сферы жизнедеятельности палеоантропов: обучение, половые отношения и проявление агрессии. Имитативно-интердиктивный коммуникативный механизм обеспечивал эффективную

¹ Римский В. П. Миф и религия. С. 68.

трансляцию «технологий» и орудий труда. Данные палеоантропологии показывают, что на стыке нижнего и верхнего палеолита (в промежутке 100 000—40 000 лет назад), когда одновременно сосуществуют несколько параллельных гоминидных форм (например, неандертальцы, «денисовский человек», различные сапиентные формы и т. п.)¹, наши «предки» успешно освоили огонь, новые материалы, практиковали строительство жилищ, расширил набор каменного инвентаря, научились изготавливать инструменты, орудия для изготовления орудий.

Однако дальнейшее совершенствование орудийной деятельности в условиях открытости стадных структур и имитационно-интердиктивном способе коммуникации становилось невозможным. «Новообразование (труд) функционально организовалось в специфический «гештальт», подчинило своему действию одни структуры и вступило в противоречия с другими. Объективно возникали различные формы проявления этого противоречия»². Развитие механизма интердикции (запрета) могло порождать паразитизм одних популяций за счет других, что неминуемо приводило к специализации деятельности. Формы паразитизма внутри популяции вызывали конфликт между мужскими и женскими группировками. Все эти процессы приводили к локализации отдельных групп, ««выворачиванию» открытых структур палеолитических стад», что являлось началом дуально-этнических отношений, из которых вырос «первичный род-этнос» (В. П. Римский). Дуально-этнические отношения порождали знаковую и психологическую оппозицию «мы — они», подтверждающуюся археологическими данными: следы использования охры как знаковые системы группового отличия, захоронения медвежьих костей (знаково-символические системы в рамках дуальной оппозиции «мы — они»).

В силу ряда причин (угроза вымирания по причине генетических законов и экологических колебаний) локализация, характеризующаяся преобладанием механизма интердикции (система запретов на использование агрессии внутри группы), сменялась «возвратом» к открытым структурам первобытного стада, замедлением дуально-этнических отношений, когда суггестивный механизм интердикции не срабатывал. Это было время убийств, каннибализма и некрофагии, сексуальных оргий. Поскольку возврат к жестким структурам инстинктивной регуляции поведения, был невозможен, да собственно само возникновение человека было связано с прекращением действия этих механизмов. Животное существует в таком универсуме инстинкта, человек его не знает и никогда не знал, он всегда

¹ См.: Медникова М. Б. Трепанации в Древнем мире, или Культ головы. М., 2004.; Она же. Параллельные человечества // URL: <http://www.polit.ru/article/2012/02/15/mednikova>

² Римский В. П. Миф и религия. С. 72.

существует уже в условиях «человеческого зоопарка» (Фромм). Ф. Федье в своем исследовании власти также говорит о замене механизмов инстинктивного торможения запретом¹. Иначе говоря, в этот период и происходит замена агрессии насилием.

Но было ли все это связано с возникновением сознания и речи в привязке к нам, современным людям, как считают многие палеоантропологи? Можем ли мы познавать и номинировать способы коммуникации и «отражательные механизмы» предковых форм по аналогии с нашими собственными в угоду модернизации, притягивая предысторию к ответу за все мерзости, совершенные «историческим человеком» и человечеством, в том числе и за многочисленные технологии насилия, развиваемые даже более успешно, чем способы поддержания жизни на достойном уровне? Думаем, что нет.

Насилие — сугубо человеческий феномен, и его появление связано с возникающими механизмами запрета, по сути, с той ситуацией, когда все богатство предшествующих коммуникационных систем и психофизиологических механизмов суггестии получило свое развитие и воплощение в первоначальной форме человеческой коммуникации — речи-мифе (В. П. Римский), которая регулировала все многообразие отношений в первичных общественных коллективах, в том числе (и что для нас наиболее ценно) проявления агрессии, уже ставшими насилием, что выражалось в первобытных ритуалах и табу, то есть кодировании в первичных нормах и знаково-символических системах. Но речь-миф не была еще нашим «языком», «речью» и «сознанием».

Речь-миф выполняла не просто функцию ограничения агрессии посредством индивидуальных и коллективных форм суггестии и сакрального запрета-пресечения, но являлась более сложным механизмом перекодирования агрессии в насилие. Явным образом это выражается в том, что психофизическая энергия человека, которую можно назвать агрессией, получает символическое измерение, дополняется запретом и устойчивыми формами, сегментируется бинарным кодом «дозволенного» и «запретного». При этом по аналогии с выделением Фроммом внутривидовой и вневидовой агрессии можно выделить сходный механизм блокирования насилия внутри ранних человеческих сообществ, судя по всему, основанный на некрофобии. Как отмечает А. П. Назаретян, этот факт человеческой истории не имеет достойных альтернатив в объяснении торможения агрессии в популяциях гоминид, уже отошедших от инстинктивных программ². Страх перед умершими, который не был связан

¹ *Федье Ф.* Воображаемое. Власть. М., 2002. С. 122.

² *Назаретян А. П.* Нелинейное будущее. Метaihсторические, синергетические и культурно-психологические предпосылки глобального прогнозирования. М., 2013. С. 127–128.

с непосредственной угрозой физическому существованию, ограничивал конфликты внутри группы, но также снимал агрессию в символических формах ритуала-мифа, речи-мифа. Над психофизическим измерением надстраивается символическое, происходит переход от агрессии к насилию, которое уже не проявляется стихийно, а оформляется в конкретные формы, отливается в культурные практики, существующие первоначально в рамках мифа.

Собственно, исследование насилия на ранних стадиях человеческой истории, подтверждает гипотезу техногуманитарного баланса, предложенную А. П. Назаретяном, которая, опираясь на анализ глобальных кризисов в истории человечества, сравнительно-исторический анализ динамики насилия и стабильности социальных общностей, утверждает, что, «чем выше мощь производственных и боевых технологий, тем более совершенные средства культурной регуляции необходимы для сохранения общества»¹. Учет трех факторов: технологического потенциала, культурных практик сдерживания и устойчивости социальной системы позволяет выявить зависимость между ростом технологий (в том числе и символических) и соответствия им культурных механизмов сдерживания насилия. При этом рост технологий в ущерб средствам контроля, регулятивным механизмам, существующим в культуре и также совершенствующимся, дает повышение нестабильности и насилия. Приоритет же средств контроля задает стабильность обществу при снижении насилия вплоть до застойности и отставания в технологическом плане.

Таким образом, уже в ранней истории человечества с появлением мифа мы можем проследить существование определенных культурных практик насилия как неких устойчивых форм его реализации и одновременно его ограничения, прежде всего в формах жертвоприношения и войны (или межплеменного конфликта в виде набега как более ранней формы, предшествующей войне).

Исследования феномена жертвоприношения ведутся уже давно. Весомый вклад в разработку этой проблемы внесли многие (Э. Тейлор, С. А. Токарев, М. Мосс, А. Юбер, Р. Жирар и др.). На смену представлениям о жертве-даре, жертве-пище, жертве-средстве скрепления договора пришли научные теории жертвоприношения. Так, Э. Тейлор, опираясь на обширный этнографический материал, разработал теорию происхождения форм жертвоприношения. По его мнению, жертвоприношение — «это дар, который дикарь приносит сверхъестественным существам, чтобы получить их благосклонность. Потом, когда боги возвысились над че-

¹ Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. М., 2012. С. 62.

ловеком и отделились от него, необходимость в продолжении передачи даров богам породила жертвенные ритуалы, предназначение которых состояло в том, чтобы донести до этих нематериальных существ предметы, которым придавался особый духовный статус»¹. У. Робертсон-Смит связывал жертвоприношение с таким явлением, как тотемизм. По его мнению, тотем и люди, ему поклоняющиеся, состоят в родстве, и жертвоприношение способствует поддержанию этих родственных уз. Для Робертсона-Смита жертвоприношение — это прежде всего совместная трапеза, способствующая консолидации общества со своим тотемом. Вопросы, поднятые Робертсоном-Смитом, нашли продолжение в трудах Дж. Фрезера. Лишь обозначенное у Робертсона-Смита «жертвоприношение Бога» понимается Фрезером как «искупление высшего порядка». Сопоставление тотемической жертвы и богов позволило объяснить ежегодные жертвоприношения в различных аграрных культах.

Исходя из столь богатой и разносторонней традиции рассмотрения этой проблемы, М. Мосс отдает приоритет связи жертвоприношения и сакрального. По его мнению, при любом акте жертвоприношения наблюдается переход из сферы *профанной* в сферу *сакральную*. Этот процесс освящения-перехода может быть применим во многих случаях, например, при помазании царя (когда статус царя меняется). Однако, по мнению Мосса, отличие жертвоприношения состоит в том, что в результате акта жертвоприношения освящение затрагивает не только непосредственно освящаемый объект, но и выходит за его пределы (в частности, сакрализуется тот, кто заказывал жертвоприношение). Он определяет жертвоприношение как «религиозный акт, который посредством освящения жертвы изменяет статус лица, совершающего этот акт, или определенных объектов, которые представляют для него интерес»². Исходя из этого, М. Мосс делает вывод о том, что отличительной чертой освящения в жертвоприношении является установление связи между человеком (заказчиком ритуала) и божеством.

Акцент М. Мосса на *коммуникации человека и Бога* в акте жертвоприношения подвергается критике Р. Жираром в работе «Насилие и священное»³. Жертвоприношение, по мысли Жирара, является прежде всего насилием, в этом его суть. Причем общественный характер жертвоприношения позволяет говорить о значимости этого института для общества. Насилие, которое неизбежно возникает в сообществе людей,

¹ Тейлор Э. Б. Миф и обряд в первобытной культуре. Смоленск, 2000. С. 494–525.

² Мосс М. Социальные функции священного. СПб., 2000. С. 19.

³ Жирар Р. Насилие и священное. М., 2010. См. также развитие этой проблематики: Жирар Р. Козел отпущения. СПб., 2010.

разрушает его. Жертвоприношение же позволяет *сублимировать эту разрушительную энергию*, направить на строго определенную жертву, которая заменит и спасет остальных. И лишь впоследствии жертвенное насилие приобретает сакральный статус, что обусловлено стремлением вытеснить не только само насилие, но даже понимание механизма его подавления. В любом случае, жертвоприношение — это одна из форм дозволенного насилия в его тесной и неразрывной связи со священным. Важен тот факт, что насилие, антиприродное (неестественное) и антисоциальное одновременно, разрушительное по своей сути, неизбежно локализуется и вытесняется из общества и этот механизм самосохранения общества сакрален.

Жертвоприношение исключает насилие из всего коллектива, направляя его вовне, то есть на жертвоприношение посторонних, *чужих*. Вместо взаимных нападок члены одного общества объединяются в едином насильственном акте, где каждый нейтрализует свое собственное насилие.

Очевидно, следует согласиться с Жираром в том, что постепенно этот социальный характер жертвоприношения «затушевывается» и под него подводится религиозное основание и объяснение в том смысле, что интердиктивный механизм воплощается в мифе (речь-миф, объединившая индивидуальные и коллективные формы суггестии в формах и символах сакральных запретов). И чем более прозрачной становится связь между насилием и жертвоприношением как механизмом его нейтрализации, тем более эффективно функционирует этот институт. Вытесняя насилие, общество концентрирует его на жертве, и, как правило, ею становится *животное*. При этом, учитывая смысл жертвоприношения, жертва должна обладать некоторыми качествами замещаемого объекта. Однако она не должна быть полностью схожа с предметом замещения (в случае идентичности теряется смысл замещения). И в этом контексте животная жертва ничем не будет отличаться от человеческой, хотя человеческие жертвоприношения, очевидно, вытесняются животными (ввиду слишком явного сходства) или практикуются в экстраординарных случаях.

Жертвоприношение не только вытесняет насилие, но кодирует его как: 1) насилие, 2) дозволенное насилие, 3) сакральное насилие. Насилие подобно некоей энергии циркулирует в примитивной бинарной системе кодирования жертвоприношением, а позднее судебной системы¹. В интерпретациях Мосса и Жирара эта энергия накапливается и ищет

¹ Насилие здесь может пониматься не только как энергия, желание или сила. Собственно само слово «насилие» этимологически связано с последним пониманием насилия как силы. У Ф. Фелье такое понимание связывает силу и власть с новоевропейским образом реальности как силы, действия сил (см.: *Фелье Ф. Воображаемое. Власть*. С. 101–102).

разрядки в актах жертвоприношения, что подобно пониманию агрессии в психоанализе (Фромм называет такие концепции «гидравлическими»). В этом случае мы должны признать не только существование возможности таких спонтанных актов насилия, но и их реальное проявление. При этом даже концептуальный уровень определения таких явлений должен быть затруднен, поскольку определение само по себе уже есть контроль.

То же касается и другой формы насилия, войны, которая уже в глубокой древности кодируется как законное, дозволенное насилие. Война сохраняет указанную двойственность, поскольку, несмотря на существование всевозможных военных конвенций, правил ведения войны, грань между законным и незаконным насилием в войне довольно зыбка. Причем, по мнению В. Никитаева, жертвоприношение и война как архетипы насилия противоположны друг другу. Если жертвоприношение есть коммуникативный акт, в котором жертвователь посредством жертвы вступает в связь с божеством, то война ориентирована на решение сугубо «мирских» проблем «мирскими» же средствами. «Что касается войны, — пишет он, — то она обычно развязывается в ориентации на то, что существует, или обладает первоочередной ценностью, только «этот» мир, и свои интересы в земном мире человек должен и способен осуществить средствами этого же мира»¹. Война вне религии есть средство реализации политических, экономических целей, прежде всего государств. Оставляя в стороне аспекты реализации государствами власти, правовые аспекты и пр., выводящие нас в более развитые культурно-цивилизационные формы, сосредоточимся на войне как одной из первичных форм насилия.

Насилие, убийство, война есть неперенный спутник человечества с момента его зарождения. Известный исследователь мифологии Д. Кемпбелл в своей работе «Мифы, в которых нам жить» говорит о насилии как неперенном условии человеческого бытия, в котором «живое живет живым, пожирает живое, иначе просто не сможет существовать»². Предки современного человека, синантропы и другой вид человекообразных — *homo habilis*, «человек умелый», представляют собой яркий пример, подтверждающий данное утверждение. Из двух возможностей эволюционного развития человека получает право на жизнь только второй, «человек умелый», который был плотоядным и убивал. Древние охотники сообщества все без исключения воинские; добыча зверя и его истребление обуславливали необходимость поиска новых угодий, а соответственно, и борьбу за них. Война, как в случае борьбы за территорию, не

¹ Никитаев В. Терроризм и убийство // URL: <http://old.russ.ru/politics/reflection/20030904-nik.html>

² Кемпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить. М., 2002. С. 163.

только следствие витальных потребностей человека (вызванных потребностью в пище, размножении и т. д. — связанных с этим конфликтов), но также средство вытеснения агрессии, насилия из общества, во вне определенной группы¹. Война сплачивает и мобилизует на борьбу с врагом, в обществе уже нет места междоусобицам и распрям. Насилие, пусть даже и направленное на другие сообщества, опасно, ведь оно может вернуться вместе с воинами после битвы и поразить окружающих. Сакральной преградой служат разнообразные ритуалы и обряды, будь то ритуалы умиротворения духов погибших, убитых на охоте зверей, очищения от осквернения пролитой крови вернувшихся воинов. Перечисленные ритуалы, призванные подчинить губительное насилие, в свою очередь, обуславливают появление некоторых ограничений в ведении войны (впоследствии норм военного и международного права).

Сакрализация насилия влечет за собой складывание мифологии войны, построенной на идее защиты собственного сакрально санкционированного мироустройства от посягательств врагов, олицетворяющих зло: «Основополагающая мысль практически каждой мифологии войны сводится к тому, что враг — чудовище, и, уничтожая его, ты защищаешь единственный по-настоящему ценный уклад жизни, которому следует, разумеется, только твой собственный народ»². В рамках такой мифологии воин становится культурным героем, повторяющим действия богов и героев священного времени, воин в своей борьбе заново творит и утверждает миропорядок. Неудивительно, что практически все мифологические тексты содержат описания войн или предписания их ведения.

Собственно, даже в сравнительно поздних концепциях войны и вне проблематики сакрального мы имеем не что иное, как правила регламентации, жесткое деление на дозволенное и запретное насилие внутри войны как всей совокупности действий. Отдельный вопрос, безусловно нуждающийся в исследовании, — не противоречат ли некоторые из устанавливаемых правил эффективности декларируемым целям войны.

Очевидно то, что, как и в случае с жертвоприношением, война тесно связана с сакральным в своих ранних формах. Л. Мамфорд выражается по этому поводу даже более радикально, говоря, что «война с самого начала являлась побочным продуктом религиозного ритуала, своей жизненной важностью намного превышающую для общины те более “мирские” выгоды вроде захвата земель, добычи или рабов, которыми более поздние общины пытались объяснить свои параноидальные навязчивые желания или зловещие массовые истребления людей»³. Мы считаем, что

¹ Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. Минск, 2000. С. 60.

² Кэмпбелл Дж. Мифы, в которых нам жить. С. 165.

³ Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001. С. 286.

этот исходный смысл войны точно раскрывает суть насилия, поскольку «подлинной» целью является кодирование, установление запрета в широком смысле даже внутри стихии насилия, самой войне.

Подводя итоги, отметим, что само выживание гоминид было связано со способностью ограничения исходной агрессии внебиологическими механизмами контроля. Само изобретение таковых рождает ритуально-мифологическое насилие, поскольку над психофизическим измерением агрессии надстраивается символическое. Потому насилие всегда уже перекодировано в силу своего определения, все его проявления уже в первобытности даны в системах контроля, практиках ритуального присвоения и вытеснения, подчинены запрету. Ритуальное измерение структурирует разнообразную деятельность и оформляет ее в устойчивые и повторяющиеся формы культурных практик, которые можно называть ритуально-мифологическими, поскольку они возникают и существуют в речи-мифе, манифестируются в мифологемах и ритуалах войны и жертвоприношения.

Отметим еще раз, что культурные практики насилия всегда двойственны, как показали Мосс и Жирар, жертвоприношение ограничивает насилие и реализует его. Чем больше скрыт смысл заместительного насилия, тем эффективнее его вытеснение. Исключая насилие, человек стремится исключить понимание механизма этого исключения, ведь перенося всю «ответственность» в область ритуала и сакрального, человек уже подчиняется независимым от него правилам (заповедям). Насилие уже изначально выносится за рамки человеческого общества. В этой ситуации насилие действительно локализуется в сакральной сфере.

Жертвоприношение из акта социального становится актом религиозным, имеющим свои законы и правила, отличные от профанных. Можно говорить о том, что участники жертвоприношения — жертвователь, жрец, жертва, а также само место действия — до церемонии не обладают этим статусом. Также и насилие вне сферы сакральной не обладает святостью и не легитимно. Очевидно, что необходимо изменить существующее положение и сакрализировать его, чему служат различные ритуалы освящения места жертвоприношения, участников жертвоприношения, а сам ритуал проводится в особое, «священное» время.

Таким образом, акт мифологического насилия четко локализован *во времени и пространстве*, жестко фиксировано количество и роли участников «насилия». Насилие вместе с местом и временем, действующими лицами жертвоприношения изымаются из профанного мира и «погружаются» в сакральный. С этого момента животная агрессия строго регламентируется в ритуально-символическом снятии и ограничении, кон-

ституируется «голая жизнь» («ограниченная жизнь») человека, «зона жизни», которая уже ему не принадлежит. Но она не принадлежит и архаическому социуму, как и насилие больше как бы не исходит от коллектива, оно — достояние богов, ритуально-мифологическое насилие. Происходит утверждение факта «голой жизни» человека через ритуально-мифологические формы насилия.

Но является ли так понятое и описанное нами ритуально-мифологическое насилие правоустанавливающим, как его интерпретировал Беньямин? И чем оно отличается от «божественного насилия» в его понимании как правоотменяющего?

Глава 6. Мистики насилия: от Гегеля к В. Беньямину и А. Кожеву

В одном из своих писем В. Беньямин называет Гегеля «мистиком насилия»¹. Связь, возникающая в этой характеристике, совсем не очевидная прежде всего в двух своих моментах: 1) мистическом характере философствования Гегеля вообще; 2) в мистической трактовке насилия в его философии. Греческое *μυστικός*, имеющее значение «скрытый», «тайный», несколько диссонирует с привычной критикой гегелевской философии разворачивающейся в русле противоречий между диалектикой Гегеля и его системой или между «логическим» и «историческим». А также с акцентом его изучения, некоей «априорной» установкой, касающейся и самой философии Гегеля, известным положением: «Что разумно, то действительно...». Разумность бытия и поиск этой разумности в философии Гегеля есть демистификация, которая обратна утаиванию, мистицизму.

Вместе с тем в защиту Беньямина можно привести слова Н.В. Мотрошиловой, раскрывающей смысл этого высказывания, так как «это прежде всего значит: познавая или стремясь познать имманентные законы, определяющие сущность государственно-правовой, нравственной сфер, можно, полагает Гегель, быть уверенным, что они претворяются и в наличной, «современной» действительности, проявляя, таким образом, свои «силу и господство», подтверждая и выражая «субстанциальность» духовного, его «жизненную», неодолимую диалектику»². Изучение наличной действительности с целью выявления имманентных структур духа как цель может пониматься как раскрытие, а не утаивание (мистика), но также иметь результатом не вполне «прозрачные» манифестации духа. Тем более (речь о нашем втором моменте), если речь идет о столкновении с таким объектом, как насилие. Соприкосновение с ним грозит стать травматичным, а потому мистика как утаивание здесь вполне уместна.

Остается более общий вопрос, почему именно насилие выбрано в качестве определяющего гегелевский мистицизм, хотя есть более очевидные «претенденты», как дух или разум. Возможно, стоит принять это высказывание как исходное положение критического анализа насилия в философии Гегеля, тем более что наряду с Беньямином существует схожая позиция Кожева, который в работе «Введение в чтение Гегеля» делает акцент на

¹ Benjamin W. Briefe I. Fr./M.: Suhrkamp, 1978. S. 171.

² Мотрошилова Н. В. Работы разных лет: избранные статьи и эссе. М., 2005. С. 280.

проблеме насилия¹. Оба автора и их работы, как нам представляется, составляют некий достаточный и минимальный контекст.

Безусловно, он может быть расширен, хотя является достаточным с той точки зрения, что создает возможность для критики гегелевской интерпретации насилия как необходимого «момента» саморазвития духа в истории. Причем со стороны Кожева эта критика есть продолжение хайдеггеровской критики Гегеля как замалчивающего и избегающего экзистенциальных характеристик бытия человека, но бытия исторического; а с позиции Бенямина критика насилия как вневременного явления, хотя и взятого в более близких Гегелю категориях нравственности и права.

Своеобразным «средним термином» как раз и будет являться философия Гегеля, анализ проблемы насилия в которой в строгом смысле слова, если говорить именно о насилии как феномене антропологическом, следует начинать 1) с рассмотрения проблемы диалектики раба и господина, или проблемы человека вообще, раскрывающегося через это противостояние. Более широкий план анализа будет затрагивать не только 2) «эволюцию» человека и насилия (историю), но также те 3) метафизические основания насилия, которые собственно и составляют «мистику насилия», позволяя связать насилие с фундаментальной категорией гегелевской философии — негативностью.

В философии Гегеля человек есть дух, сущность человека есть дух. Он сам во всей его реальности и историчности есть момент формообразования духа, который имманентен человеку. И той же имманентностью обусловлена раздвоенность человека, который есть «зафиксированная конечность» как единичное и «духовный фокус универсума»² как всеобщее. В силу установленных законов гегелевской диалектики всеобщее в своем самодвижении приходит к своей противоположности, то есть самосознанию. Это есть лишь один из моментов, но очень важный для нас, когда всеобщее или сознание как бесконечность делает предметом самое себя, то есть становится самосознанием. Этот необходимый момент самоотталкивания, различения, проводимого сознанием в себе самом, еще должно прийти к утраченному единству, пока оставаясь на уровне признания различения «для себя самого»³. Самосознание, таким образом, конституируется указанным различием и обретает реальность

¹ См.: Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003; Руткевич А. М. Введение в чтение Кожева // «Феноменология духа» Гегеля в контексте современного гегелеведения. М., 2009. С. 216–230.

² Левит К. От Гегеля и Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 490.

³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. М., 2008. С. 153.

в качестве различения себя с остальным посредством вожделения. В силу этого самосознание есть суть вожделения: «...самосознание есть вообще вожделение. Самосознание как самосознание имеет отныне двойной предмет: один — непосредственный, предмет чувственной достоверности и воспринимания, который, однако, для самосознания отличается характером негативного, и второй — именно само себя, который есть истинная сущность и прежде всего имеется налицо только лишь в противоположности первому»¹. Самосознание в своей раздвоенности определяется им в качестве вожделения как стремление исправить само конституирующее основание, снять противоположность себя и мира, достичь равенства с самим собой.

Противостоящее самосознанию, предмет, есть сама жизнь, которая самостоятельна, что, собственно, и испытывается вожделением. Это испытание необходимо для существования самосознания или человека, поскольку самосознание определяется Гегелем как «чистое “я”»². Человек в снятии противостоящего ему мира удостоверяет себя, сообщает себе самостоятельность негативным образом, снимая предметную реальность. Но в этом процессе самосознания человек получает неоднозначный опыт. Прежде всего, необходимость или самостоятельность предмета, поскольку это важно для реализации вожделения. Но также то, что вожделение принципиально неудовлетворимо, равно как сам объект вновь порождается желанием. Объект неуничтожим, поскольку необходим, он создается самосознанием в процессе вожделения как необходимый элемент структуры.

Более того, вожделение определяется Гегелем как чуждое самосознанию, обладающее самостоятельностью: «...Сущность вожделения есть нечто иное, нежели самосознание...»³. Если самосознание стремится к удовлетворению через вожделение как воссоединение с миром, то вожделение само по себе есть негация, уничтожение с последующим «воскрешением» объекта. Неустранимость объекта для самосознания оставляет возможность для реализации вожделения только в самостоятельном акте негации объекта внутри себя. Тем более что он распознается самосознанием как самостоятельный, а значит, самосознание: «...В силу самостоятельности предмета оно может достигнуть удовлетворения лишь тогда, когда сам предмет в себе осуществляет негацию; и он должен осуществить в себе эту негацию самого себя, ибо он в себе есть негативное и должен быть для другого тем, что он есть. Так как он есть негация в самом

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 157.

² Там же. С. 161.

³ Там же.

себе и потому в то же время самостоятелен, он есть сознание»¹. То есть вождление человека, попытка его утверждения посредством негации есть всегда столкновение с самосознанием. Будь то другой человек или природа, последняя для Гегеля также есть «род как таковой», «самосознание достигает своего удовлетворения только в некотором другом самосознании»². Это ключевой момент в конституировании самосознания, бытия человека как человека, и важно, что он связан с удовлетворением вождления, попытки негации другого самосознания, что следует понимать как насилие.

До момента определения объекта вождления как самосознания этот вывод был преждевременным, поскольку говорить о принуждении в сфере объектов лишенных сознания неверно. Но как только объект определяется как самосознание, возникает насилие. Гегель также отмечает, что установление истина объекта как самосознания на деле есть «удвоение самосознания», поскольку самосознание раскрывает себя же как свою противоположность, наделяя ее самостоятельностью. Вождление, в свою очередь, нуждается в объекте как внешнем себе, потому установленное самосознание в качестве объекта не перестает им быть. Потому «я» становится предметом, предметом вождления или остается им после указанного распознавания.

Этот центральный момент, диалектика раба и господина, позволяет говорить о насилии, но также человеку как существе историческом. «Борьба не на жизнь, а на смерть» дает начало истории, которая также есть саморазвитие духа, движимое энергией негации, то есть насилия. При этом господин, победивший в себе страх смерти, принявший ее, в раскрывающейся перспективе представляет собой «тупик» эволюции духа. Его превосходит раб, являющийся субъектом насилия, а значит, носителем негации. Именно им является «стоический раб», который готов умереть в своей попытке уйти от насилия. Это освобождение через безразличие, отказ от желания, жизни, мира в пользу мысли. Потому А. Кожев, пожалуй, единственный наиболее явным образом из всех комментаторов Гегеля эксплицировавший идею насилия, говорит о нем, что его свобода абстрактна, а независимость, равно как и избавление от насилия, иллюзорно³. Скептицизм есть не что иное, как другой вариант «бегства» от угрозы насилия через отрицание, негацию природы. В этом случае претерпеваемое рабом насилие перекодируется в насилие над природой и более шире — миром. По Кожеву, это нигилизм, который также есть и самоубийство, поскольку от негации мира раб переходит

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 161.

² Там же. С. 162.

³ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 72.

к негации себя, оставаясь с ним связанным, захваченным негацией в своем стремлении освобождения.

Другой формой сознания, сознающей свою противоположность миру, является несчастное, иудео-христианское сознание. Это сознание также несет на себе «печать» насилия, будучи рабским, но несколько трансформирует его. Прежде всего несчастное сознание сознает свою противоположность миру, раздвоенность, чуждость, что делает его несчастным. Поскольку раб остается рабом, то есть его «желание желания», признание не находит удовлетворения, он существует в мире насилия. Но важный момент связан с тем, что оно перестает выступать в роли желания господина — человека. Господином становится Бог, а все люди его рабами. Тем самым достигается равенство, по Гегелю, мнимое равенство, поскольку господин (теперь мы будем различать господин — человек и Господин — Бог) теперь также раб. Мнимость равенства есть мнимость свободы или избавления от принуждения, насилия, поскольку оно не дает признания, а ведет к «равенству в рабстве» или «взаимному непризнанию»¹. В несчастном сознании насилие интериоризируется, поскольку отношения раба и господина переносятся в-нутрь сознания.

Насилие в своей феноменальной ипостаси перестает быть внешним, а сам субъект испытывающим его из-вне. Оно помещается в него самого как представление греха, грехопадения, насилия над своей природой. По Кожеву, религия навязывает человеку «воображаемого Господина» — Бога, который сменяет господина — человека. В этом ошибка религиозного человека, поскольку он «не знает, что Трансцендентное — это Человек...»². Однако позиция Гегеля более объемна, поскольку понимание Кожева того, что трансцендентное как человек это и есть конститутивное его ядро в двойственности признания — насилия при этом только фрагмент. Перспектива как логика саморазвития духа открывает тот факт, что человек есть самосознание в его попытке преодолеть себя, то есть вернуть полноту сознания. Стремление присвоения противоположного, желание и, как следствие, страдание несчастного сознания открывают скорее не реальность человека, стоящего за трансцендентным, а реальность духа. Соответственно и насилие здесь действительно мистифицируется, становясь силой, движущей историю как смену формообразований духа.

Нельзя не согласиться с Кожевым в том, что реальность человека как человека связана с тем, что он должен (принуждаем самим собой) совершать «что-то транс-индивидуальное, всеобщее, транс-субъективное. Только тогда он сможет жить по-человечески и обрести “удовлетворе-

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 77–78.

² Там же. С. 80.

ние”...»¹. Иначе говоря, жажда признания, есть необходимость борьбы. Желание неустранимо, так же как и насилие, из него вытекающее. Потому несчастное сознание помимо интериоризированной борьбы или насилия, которое можно назвать священным (отношения подчинения раб — Господин), настойчиво ищет иные объекты. Таковым остается природа в качестве приложения рабского труда. Раб господствует над природой и также испытывает ее влияние как насильственное. Как своеобразное смещение, перенос сакрального в мирскую сферу можно рассматривать религиозные войны, о которых Кожев упоминает в этом контексте. Сознание ищет признания пытаясь безуспешно найти его в трансцендентном². Безусловно, эта борьба обречена на провал, поскольку человек не достигает признания. Самосознание не может устранить свою противоположность или себя как противоположное в самом себе, раздвоенность на сакральное и профанное, внешнее и внутреннее, сознание и самосознание. Оставаясь в гегельянской перспективе, относительно насилия можно сказать, что в этой форме священное насилие как возникающие отношения господства между Богом и человеком как бы «сползают» или смешаются в свою извращенную форму, подделку или симулякр — религиозные войны. В них сакральное смешивается с профанным, а сам человек обманывается в поиске объекта признания.

Безуспешность несчастного сознания, бесперспективность его насилия кроются в нем самом, неспособности осознать свое единство с миром, пока еще ему противостоящим. Этого осознания человек достигает, становясь на уровень атеистического сознания. От отрицания мира он переходит к его принятию. Этот человек, «человек разума», действует в окружающем его мире. Это раб, который через свой труд пришел к единству с природой, которую он преобразовывает. Но сфера его действий ограничена природой, он «духовное животное» (А. Кожев), поскольку активен вне общества. Его борьба не есть борьба за признание, а только желание. Он знает труд, ту сторону желания, которая направлена на преобразование природы, но избегает «борьбы не на жизнь, а на смерть». Кожев называет его «лже-Господином», поскольку он стремится к удовлетворению инстинктов, желаний, но избегает борьбы: «позиция лже-Господина: он не убивает и не насилует; он лишь хочет заручиться общим согласием, которое позволяло бы ему наслаждаться вещами, ничего не делая — как Господин...»³. Этот «лже-Господин» есть гоббсов человек «общественного договора». Борьба заменяется общим согласием, то есть принуждением, имеющим характер инерции, держа-

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 82.

² Там же. С. 80.

³ Там же. С. 104.

шейся на воспоминаниях о пережитом насилии, страхе религиозных войн. Это состояние, зафиксированное Т. Гоббсом и Д. Локком в их концепциях «общественного договора» и «естественных прав», отрефлексированное Гегелем с «высоты истории». Мы могли бы назвать это насилием, оно им действительно является, поскольку угроза насилия сохраняется, а значит, и оно само наличествует, насилием символическим. Это насилие закона и нравов, которые «сублимируют» желание «человека удовольствия».

На этом этапе человек вынужден опять погружаться во внешнее, конструировать идеологию, законы, мораль, поскольку стремится избежать борьбы, а значит, насилия. Внешнее здесь выступает как необходимая преграда, которая мешает наслаждаться, непосредственно удовлетворять желание (естественное право на все), взамен давая чувство безопасности и свободы (как рационализации установленных отношений ограничения, то есть несвободы). Внешнее из преодоленной природы трансформируется в общество и государство и опять-таки посредством насилия. Идеал, рожденный как указанная нами выше необходимость, укореняется в человеке «сердечном» и человеке «добродетели», который уже осознает свою оппозиционность обществу. Но, несмотря на сам факт осознания, человек «добродетели» не действует. Он только призывает к реализации идеала, который «извращается» в последующей реализации. Только борьба, насилие, по Кожеву, способны претворить абстракцию в реальность. Насилие здесь есть некий абстрактный и необходимый элемент гегелевской диалектики, когда насилие есть сама негация. Но также следует иметь в виду ее антропологический смысл, экзистенцию насилия, которая развернута Кожевым. Мера человеческого в человеке отмеряется насилием, поскольку именно оно показывает, насколько человек отстоит от животного в разомкнутости своего бытия, открытости его небытию, смерти. Насилие как желание конституирует человека, причем человека не абстрактного, а конкретного, то есть исторического. Сам Кожев пишет об этом следующим образом: «Ничто ничтожествует в подлинном (историческом) времени во имя подлинного, не наступившего будущего. Время — это ничто, которое удерживается в бытии, уничтожая его. Время — это Дух (человек)»¹.

Таким образом, само существование человека связано с насилием, оно *имманентно человеку*. В таком состоянии Гегель заканчивает эволюцию его форм, говоря о гражданине, который последовательно отчуждает себя от семьи, народа и самого государства в революции ради стремления к всеобщему. Именно в этом моменте имманентности насилия

¹ Кожев А. Введение в чтение Гегеля. С. 109.

Кожев следует Гегелю. Если признать его основным, то другие различия остаются второстепенными. Насилие суть формообразующее человека в динамике форм духа (Гегель) или становлении человека как существа желающего признания (Кожев). В обоих случаях имманентность насилия связана с трансисторичностью, поскольку даже в обращении к анализу исторического человека Гегель отмечает лишь различия несчастного сознания. Частное истории и исторического человека и насилия снимается во всеобщем духа.

В этом отношении к историческому статья В. Бенямина «К критике насилия» действительно представляет собой критику гегелевского понимания насилия как трансисторического. Бенямин начинает с современного ему осмысления насилия как имеющего отношение прежде всего к праву и справедливости. В указанном контексте насилие раскрывается как некое действие, рассматриваемое с позиции целей или средств. В первом случае, с позиции естественного права, насилие есть действие столь же естественное, как и все остальные действия человека, различие, которое можно установить, заключается в целях. Они же могут быть справедливыми и несправедливыми. Такая позиция, по Бенямину, не только ущербна с позиции морали, но также не отвечает на главный вопрос — о самом насилии. Поскольку его различения с другими действиями человека не происходит, а также поскольку оно естественно, оно имплицитно законно. Естественные цели без труда могут быть или стать целями справедливыми. Эта же концепция судит уже о свершившемся насилии, насилии, которое имеет цель, а цель, в свою очередь, необходимо определить в качестве справедливой или несправедливой.

Другая диспозиция представлена позитивной теорией права, которая исходит из трактовки насилия как средства. Исходя из такого понимания средства, насилие в том числе, могут быть законными или незаконными. Бенямин замечает ограниченность этой теории в исключении из рассмотрения целей таких средств, но недостаток естественного права в рассмотрении целей и игнорировании средств. Тем самым обе теории стремятся друг к другу, предполагая взаимное соотношение справедливых целей и законных средств. И если первое понимание насилия, через определение справедливости его целей, полностью отвергается Бенямином, то второе содержит потенциал для критики, поскольку насилие в данном случае нуждается в «историческом признании», чтобы стать «законным». И именно такое понимание насилия подразумевает первое, справедливость целей. Бенямин говорит об этом как о «принципиальной пассивной подчиненности целям», и именно поэтому он предлагает более «сильную» позицию для критики насилия, которая состоит в рассмотрении не исторически признанного насилия как средст-

ва, а «всеобщего исторического признания его целей»¹. Согласно такому критерию, Беньямин предлагает выделять цели «естественные», то есть лишенные «всеобщего исторического признания», и цели «правовые», признанные.

Принятие такого положения позволяет Беньямину вывести правило, касающееся соотношения тех и других целей в современной ему Европе. Оно сводится к стремлению вытеснить естественные цели или ограничить насилие частных лиц, людей, во всех случаях, где это возможно насилием правовым, правовыми целями. Формулируя в общем виде это правило, Беньямин пишет, что «все естественные цели отдельных лиц входят в противоречие с правовыми целями, если достигаются при помощи в той или иной степени значительного насилия»². Наиболее очевидным выводом из этого положения, как отмечает сам Беньямин, является предположение об ограничении насилия, несоответствующего правовым целям. Однако тогда ограничение касалось бы этих правовых целей, то есть весьма определенного круга объектов.

Другим радикальным предположением и утверждением Беньямина является тезис о том, что «...необходимо принять во внимание неожиданную возможность, что заинтересованность права в монополизации насилия по отношению к отдельному лицу объясняется не намерением сохранить юридические цели, а скорее с их помощью сохранить само право; что насилие в тех случаях, когда оно не находится в руках соответствующего права, является для этого права опасным не из-за целей, которые с его помощью преследуются, а просто потому, что оно существует вне права»³. Таким образом, право, современная Беньямину структура правового государства функционирует именно таким образом, не ограничивая, а исключая частное насилие (насилие вне сферы права) и даже его возможность во всех вероятных случаях.

Вторгаясь в этом стремлении даже в те сферы, которые принято считать сугубо частными, интимными, не входящими в сферу приоритетов государства. Но более показательными в этом отношении Беньямин считает те формы, которые правопорядок еще допускает, как, например, забастовка. Признавая рабочий класс субъектом права, равным государству и обладающим правом на насилие, возможная забастовка оказывается двойственным явлением. Она не рассматривается государством как насильственное действие со стороны рабочих и потому допускается, но в то же время власть мирится с забастовкой до определенных пределов. Они более чем очевидны, поскольку очерчены претензиями на установ-

¹ Беньямин В. Учение о подобии. С. 68.

² Там же. С. 70.

³ Там же. С. 71.

ление самой власти, права как нового порядка. Именно в этом значении возможного правоустановления следует понимать забастовку, равно как и другое возможное насилие со стороны частного лица.

Беньямин рисует для такой возможности образ «великого преступника» как некоего потенциального оппонента власти, хотя также отмечает, что «насилие больше не осуществляется наивно...»¹. Герой, бросающий вызов власти, выступающий оппонентом порядку, скорее остается фигурой воображаемой в эпоху тотальности права и роста средств контроля, в том числе и военных. Беньямин говорит о милитаризме, всеобщей воинской повинности, которая делает явной еще одну функцию насилия, раскрывая его как правоподдерживающее. Речь здесь идет о принуждении, которое сменяет непосредственное насилие захвата, порабощения, войны. Насилие преследует уже сугубо правовые цели. Характер их достижения также отличается, поскольку связан не с непосредственной смертью как таковой, как в насилии правоустанавливающем, а с ее угрозой. Причем угрозу, по Беньямину, нужно отличать от устрашения, поскольку последнее характеризуется определенностью. Угроза отличается именно своей неопределенностью, что связывает ее с понятием судьбы. Нужно отметить, что в этом моменте Беньямин в своем конкретно историческом анализе европейского права и насилия довольно близко подходит к гегелевской идее диалектики раба и господина. Только изначально, по Гегелю, установившиеся властные отношения между рабом и господином опосредованы совершенно конкретным отношением страха, поскольку страх смерти для раба конкретен и центрирован фигурой господина. Несчастное сознание ближе к беньяминовскому пониманию угрозы как судьбы. Переход же от правоустанавливающего насилия к правоподдерживающему тем самым вполне сравним с переходом от отношений господина и раба к несчастному сознанию, оставляющему в поле насилия только рабское сознание. Внутренне раздвоенное, оно несет насилие в себе именно как его угрозу.

Вместе с тем насилие у Беньямина не тотально в смысле его безальтернативности как единственно возможном действии человека. Если у Гегеля мы находим насилие и труд как разновидность насилия в присвоении природы, то Беньямин наряду с насилием выделяет и мирные формы, называя их «чистыми средствами». Однако ограничивает сферу их применения отношениями человека к вещам, оставляя конфликты между людьми за насильственными средствами: «Их объективное проявление определяет, однако, закон... в соответствии с которым чистые средства никогда не являются средствами непосредственных решений,

¹ Беньямин В. Учение о подобии. С. 68.

но всегда опосредованы. Они поэтому никогда не относятся непосредственно к урегулированию конфликтов между человеком и человеком, а только опосредованно, через вещи. Область чистых средств открывается в существеннейшем соотношении человеческих конфликтов с вещными благами...»¹. В рассмотрении этих мирных средств Беньямин также историчен, поскольку говорит об этой сфере вне насилия как уходящей в прошлое. Насилие проникает в нее вместе с правовыми целями в виде наказания за ложь, чего не было в древности.

Право расширяет сферу своей деятельности за счет сферы языка, который был от него свободен. По Беньямину, язык — это «подлинная сфера «взаимопонимания»»², удаленная от насилия, насколько это возможно. У Гегеля и Кожева мы встречаем противоположное утверждение о языке, как неразрывно связанном с насилием. Язык опосредует насилие, свидетельствует о нем. Желание желания, которое конструирует человека, не может быть реализовано вне языка как такового. И понимание Беньямином договора и компромисса как связанных с насилием, вынужденных мер из-за боязни насилия, то есть страха, сталкивается с пониманием беседы как принципиально ненасильственной техники общения³. Очевидно, что если не различать договор как технику общения и беседу, понимая под ними сам язык, то нужно различать насилие, насилие как всеобщее, имманентное, пронизывающее существо человека и его проявления, и насилие как частичное, проявляющееся в отдельных сферах, не поглощающее человека и не составляющее его сути, как и сути мира. Впрочем, сама возможность ненасильственных средств, действий человека, некой сферы его существования вне насилия кажется нам глубоко правильной. Хотя бы и с допущением, что это «вне» подобно сфере ограничено насилием и является таковой из-за угрозы насилия.

Следующий методологический шаг Беньямина связан уже не столько с соединением двух концепций насилия, своеобразным синтезом точки зрения на насилие естественного права и позитивного в рассмотрении противоречия естественных и правовых целей, сколько с попыткой отрицания их обоих. Собственно, к этому, не только их взаимном предположении, стремлении средств к целям и наоборот, но и взаимном отрицании привел Беньямина их синтез. Как нам кажется, это еще одна точка соприкосновения Беньямина с Гегелем, которую можно назвать методологической или в некотором роде содержательно-диалектической. В отношении самого насилия Беньямин, напротив, удаляется от Гегеля, делая предположение о насилии, взятом вне традиционных кате-

¹ Беньямин В. Учение о подобии. С. 82.

² Там же.

³ Там же. С. 7–26.

горий справедливости и законности, а точнее, принципиальной возможности автономности насилия от них. Это насилие не есть некое специфическое или особого рода, а собственно насилие, которое переворачивает отношения с правом по линии первичности и обусловленности. Генетически насилие связано с роком, судьбой, которая, в свою очередь, связана с Богом¹. Таким образом, Беньямин делает весьма важное заключение о том, что насилие не является средством, а является манифестацией: «...Мы имеем дело с непосредственной функцией насилия, которую обнаруживает даже повседневный жизненный опыт. Что касается человека, то ярость, например, побуждает его к очевиднейшим взрывам насилия, которое относится к поставленной цели не как средство. Такое насилие является не средством, а манифестацией. А именно — это насилие имеет вполне объективные манифестации, то есть формы, в которых это насилие может быть подвергнуто критике»². Заметим, что насилие есть явление, манифестация божественной реальности во всей ее разрушительности.

Сущность рассматриваемого ранее насилия естественных целей и правовых равно сходит в этом насилии через понятие или представление угрозы. Угроза раскрывает весь роковой характер насилия в своей неопределенности, вне положности человеку и независимости от его воли. Потому отношения справедливости или несправедливости, целеполагание, вторичны. Человек захватывается насилием как некоей чуждой ему силой или претерпевает ее действие. Однако результат такого действия есть установление права. И только потом эта направленность насилия преобразуется человеком в правоподдерживающее.

Правоустановление есть внешний акт, поскольку связан или вытекает из сугубо внешнего насилия как божественной манифестации. Оно (право) наследует неопределенность, ее роковой характер проявляется в характере закона, на который указывает Беньямин. Закон носит характер неотвратимости, угрозы наказания вне зависимости от его знания, а точнее, как раз в зависимости от незнания закона. Незнание, неопределенность границ, которые нельзя преступать, обуславливают режим функционирования власти. Этот режим, как показал Беньямин, внутренне противоречив, он укоренен в противоречии самого насилия как правоустанавливающего и правоподдерживающего, возможности насилия, его применения и страхе перед ним. Вместе с тем роковой характер насилия уже установленного оставляет его в некотором роде «открытым» для уничтожения порядка установленного мифическим насилием. По-

¹ Беньямин В. Учение о подобии. С. 87–88.

² Там же.

следнему противостоит насилие божественное, принципиально иное и, по Беньямину, необходимое: «Как во всех областях мифу противостоит бог, так мифическому насилию противостоит насилие божественное. А именно — оно во всем составляет ему противоположность. Если мифическое насилие правоустанавливающее, то божественное — правоуничтожающее; если первое устанавливает пределы, то второе их беспредельно разрушает; если мифическое насилие вызывает вину и грех, то божественное действует искупляюще; если первое угрожает, то второе разит; если первое кроваво, то второе смертельно без пролития крови»¹. Различие мифического насилия и божественного для Беньямина внешним образом проявляется в наличии или отсутствии крови как признака мифического насилия. Но также кровь для него символ «голой жизни» (*des bloßen Lebens*), с ней он связывает мифическое насилие, которое порождает право и симметричную ему виновность человека, потенциальную виновность, связанную с угрозой наказания.

Сам статус «голой жизни» у Беньямина интересен своей многомерностью, поскольку он называет ее «естественной», в значении природности жизни человека, но также эта природность освящается в современном правовом состоянии. Сама эта попытка — свидетельство упадка правоустановления, существующего порядка в том смысле, что насилие здесь приближается к своему пределу. Само понятие «голой жизни», на наш взгляд, приближается к тому пониманию отчужденного состояния человека, о котором Гегель пишет как о «пошлой смерти», равнозначной срубанию кочана капусты. Насилие, которое сталкивается со своим пределом в виде человека как объекта, когда насилие перестает быть таковым, а становится «просто» действием.

Еще один радикальный поворот мысли Беньямина состоит в предположении о том, что именно «голая жизнь» есть своеобразная фигура, образующая правовой порядок и в то же время означающая его прекращение. Божественное насилие отменяет право как насилие, идентифицируемое в категориях цели и средства, как связывающее, образующее устойчивый порядок господства и подчинения. И если мифическое насилие схоже с гегелевским пониманием насилия как системообразующего фактора, то божественное насилие действует принципиально иным образом. Оно негативно без перехода в свою противоположность. В отношении человека действие божественного насилия можно отождествить с безусловной де-объективацией, поскольку производимое им действие вырывает основание из-под отождествления человека со своим

¹ Беньямин В. Учение о подобии. С. 91.

телом или чем-либо иным. Таким образом, насилие у Беньямина выступает в двух своих разновидностях — мифическом и божественном.

В рамках первого осуществляется «диалектическое» движение от правоустанавливающего к правоподдерживающему с их внутренним противоречием установления границ (права) и их поддержания в неизменном виде. И сам диалектический характер и роль насилия этого вида близки к трактовке насилия у Гегеля. Взятые как схема, они схожи с диалектикой раба и господина с той лишь разницей, что насилие для Беньямина нечто внешнее, приходящее извне и захватывающее человека. Угроза носит именно такой характер. Само насилие даже в своих устойчивых формах остается открытым для рока, что для Беньямина составляет основную его характеристику. Насилие, упорядоченное в своей правоподдерживающей функции, остается открытым возможности насилия божественного, уничтожающего упорядоченность. Диалектическое единство противоположностей отменяется в этом акте божественного насилия. Равно как и сам человек не «раскрывается» в перспективе движения духа, а скорее приближается к своему «агрегатному состоянию» «голой жизни» и, захваченный божественным насилием, оказывается «выброшенным» в неопределенность существования вместе с образованием «новой эпохи» после прекращения прошлого правопорядка.

Если представить себе концепцию насилия, читаемую в идеях Гегеля как некое среднее и основополагающее, то трактовки насилия Кожева и Беньямина есть некое правое и левое. Причем первое будет разделять имманентный характер насилия относительно человека, что смещает имманентность относительно духа. Второе исходит из принципиально иной позиции трансцендентности, внеположности насилия относительно человека. Это создает диспозицию некоего «героического субъекта» насилия, реализующего желание у Кожева, и субъекта, претерпевающего насилие у Беньямина. Опять-таки гегелевский субъект есть скорее несчастное сознание, соединяющее обе указанные позиции с точки зрения соотношения «человек — насилие». Само же насилие, как мы уже показали, существенно различается по статусу в самой философской системе (что неудивительно), но также онтологически. Негация/насилие как принцип бытия — у Гегеля, антропологический принцип — у Кожева, некое трансцендентное, манифестация сакрального — у Беньямина.

Глава 7. Социально-философские и морально-этические аспекты насилия и ненасилия: марксистская версия

Проблему насилия и ненасилия мы рассмотрим в двух аспектах: как явление социальной жизни и его отображение в моральном сознании. При таком подходе насилие и ненасилие нами рассматриваются как специфические практики, уходящие в основание бытия человека и проявленные в различных культурно-исторических формах развития человечества. Нам такой подход представляется оправданным, поскольку без выяснения природы и причин насилия и ненасилия переходить сразу же к его моральной рефлексии, в особенности когда эта рефлексия имеет оценочный характер, значит вступать на путь морализаторства, лишённого объективных критериев.

Слово «насилие» в русском языке, как и в романо-германских языках, относится к группе слов, в семантически-смысловом отношении связанных с понятием «сила». Так, В. Даль слово «насилие» истолковывает как «принуждение, неволя, нужда, силованье, действие стеснительное, обидное, незаконное и своевольное» и производит его от глаголов «силить», «силиться» в значении «усиливаться, напрягать все силы». У немецкого *Gewalt* (насилие, власть, сила) в качестве синонимов могут использоваться слова *Kraft* (сила), *Potenz* (потенция), *Macht* (мощь, власть). Во французском и английском языках насилие обозначается словом *violence*, которое также употребляется в значении «сила». *Violence* заимствовано из латыни, где *violentia* обозначает «1) склонность к насилию; злобность; жестокость; дикость; 2) необузданность; свирепость; неистовство, буйство» и происходит, как отмечает И. Х. Дворецкий, от глагола *violō*: «1) совершать насилие, причинять вред, притеснять, обижать; 2) истязать; избивать; 3) поражать, ранить»¹. Это явление не случайно. В языке отложился опыт исторической жизни человека, зафиксировавший объективную логику мира.

В логико-гносеологическом смысле понятие «сила», как показал Гегель в «Науке логики», передает динамику взаимодействия явлений сферы наличного бытия, в котором изменение состояния одного явления (действие) вызывает изменения (противодействие) другого с ним связанного явления. Сила выступает мерой взаимодействия и взаимообу-

¹ Дворецкий И. Х. Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, перераб. и доп. М., 1976. С. 1082.

словленности явлений, в котором различия явлений, положенные первоначально внешней рефлексией субъективного сознания, постепенно обнаруживают свое единство в целом предмета и ведут нас к постижению его сущности. Понятие «сила» выражает наличие в предмете внутренней мощи, потенции, импульса к движению, самоизменению и развитию.

В обыденном сознании наличие силы вещей и обстоятельств того мира, в котором мы живем, воспринимается как то, что противодействует нашим действиям, заставляя считаться со своим объективным порядком и ходом вещей. Обыденное сознание, фиксируя непосредственный опыт повседневной жизни, вместе с тем не вдается в анализ сущности организации общественной жизни и потому наряду с существенными фиксирует и несущественные явления, вследствие чего дает достаточно спутанный образ сути предмета.

Сила, которая препятствует осуществлению наших действий и планов, в обыденном сознании связывается с действиями других людей, движимых злой волей. Применительно к обсуждаемой нами проблеме насилия это приводит к тому, что насилие представляется результатом непосредственного взаимодействия людей. Недалеко от абстракций обыденного сознания уходят абстракции сознания теоретического, которое фиксирует поверхностную сторону явлений. В рамках такого сознания рождается, например, следующая дефиниция насилия: «НАСИЛИЕ (букв. — делание чего-либо через силу, принуждение силой) — *общественное отношение*, в ходе которого одни индивиды (группы людей) с помощью *внешнего принуждения*, представляющего угрозу жизни, подчиняют себе других, их способности, производительные силы, собственность... Насилие можно интерпретировать как *разновидность отношений власти*, поскольку последняя представляет собой *господство одной воли над другой, принятие решения за другого*. Оно отличается от других типов властных отношений — патернализма и правового принуждения... Насилие следует также *отличать от природной агрессивности человека* как живого существа (выд. — Авт.)»¹. Итак, насилие — это общественные отношения между людьми и сообществами по поводу собственности и власти, регулируемые внешним, деструктивным принуждением (чаще всего физическим) и проявляемые в форме господства человека над человеком или одних групп людей над другими.

Но остается неясным, какова же природа общественного отношения, в рамках которого индивиды или группы людей (что их объединяет

¹ Гусейнов А. А. Насилие // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. III. М., 2010. С. 14–16. Также см.: Гусейнов А. А. Насилие // Этика: Энциклопедический словарь / Под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. М., 2001. С. 303.

в группы?) прибегают к внешнему принуждению и подчиняют себе других людей? Откуда берется их сила? Почему они ее применяют с такой жестокостью? Если мы определяем насилие и ненасилие как общественное отношение, то когда возникают общественные отношения как таковые и сами насилие и ненасилие в качестве общественных отношений? Чем отличается природная агрессивность человека от природной агрессивности животных? Как связать нравственный альтруизм человека с природным альтруизмом животных? Возможно, возникновение общественных отношений и есть та грань, которая отличает природную агрессивность человека или его природный альтруизм от таковых у животных?

А.А. Гусейнов в энциклопедии определял и ненасилие. «НЕНАСИЛИЕ, — дает он свое понимание, — этический принцип, согласно которому границы морали совпадают с отрицанием *насилия*. Термин «ненасилие» (аналогично *нем.* «Gewaltlosigkeit», *англ.* «nonviolence») — калька с санскр. *ахимса* (невреждение)... Анализ теории и практики ненасилия в 20 в. позволяет разграничивать ненасилие как общий этический принцип и как особую программу практической деятельности. В первом случае ненасилие выступает в качестве безусловного запрета, негативно очерчивающего пространство морали. Во втором — является сознательно культивируемой и достаточно конкретной программой, направленной на разрешение тех конфликтов, которые обычно было принято решать с помощью различных форм нравственно санкционированного насилия»¹. В этом определении заложено противоречие: ненасилие одновременно и этический принцип, и феномен морали, и программа практических действий. Разве до XX в. ненасилие не существовало в форме программы разрешения конфликтов? Разве ненасилие нельзя рассматривать, как и насилие, в качестве «общественного отношения», регулируемого некоторой силой принуждения, сотрудничества и взаимопонимания людей и социальных групп?

Столкновение природы и культуры в человеке, насилие, «просеиваемое» сквозь сито социокультурности, неизбежно рождает конфликт насилия и ненасилия, исход которого может быть как прогрессивным, так и регрессивным, деструктивным. Регресс же есть не что иное, как обращение к насилию, к архаическим нормам поведения, и именно это — деструктивное насилие, которое является не только нелегитимным (ведь современное общество стремится табуизировать, поставить «вне закона» любое насилие), но также и *антисистемным*, в своей сути противостоя-

¹ Гусейнов А. А. Ненасилие // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. III. М., 2010. С. 52–53.

щим самому человеку (проявляющимся как жизнеотрицание), обществу и культуре (возврат к архаическим моделям социальности, воскрешающим примитивные культурные нормы). Рассматривая позитивную деятельность человека, мы нередко «забываем» о деятельности деструктивной, которая также является *деятельностью*, то есть культурой, которая «в глубокой сути своей есть то, что обеспечивает реализацию самой деятельности, ее имманентный механизм, способ ее осуществления»¹. Культура, понятая как механизм деятельности, технология, позволяет вычлениить ее суть.

Говоря о насилии как о *форме принуждения*, имеющей как биологические, так и социальные основания, нам нужно видеть человека, стоящего за принуждением, а соответственно, насилием и ненасилием. Ведь именно человек есть субъект и объект принуждения. Принуждение же есть деятельность не только отрицательная, деструктивная, но и жизнеутверждающая, воспитывающая, «культивирующая» в человеке человека. При/*нуждение* всегда ведет к *удовлетворению нужды*, потребностей человека, и прежде всего потребностей в межличностном и внутригрупповом общении, человеческой коммуникации. Таким образом, в отличие от А. А. Гусейнова, мы считаем, что и насилие и ненасилие возникают еще в архаике в качестве культурных практик и способов регулирования общественных отношений путем разрешения конфликтов и упрочения социальной солидарности между индивидуумами и сообществами.

Насилие как таковое в нашем понимании — продукт перехода человека к более зрелым и сложным (классовым) формам социальности и идентичности, связанным с нарушением *первичного ненасильственного солидаризма*. Поэтому и определение ненасилия *только как этического принципа*, как утверждает исследователь², применительно к архаике не работает, так как ненасилие в те времена, да и всегда, вплоть до наших дней — *культурная практика солидарности*, выражающаяся не только в формах морали и практиках себя (М. Фуко), но и в практиках «мы», в социокультурных формах идентичности и неприятия насилия, сопротивления насилию не только на личностном уровне, но и на уровне культуры и культурных проектов (не только политических движений «непротivления» и «неучастия»).

В этом проявляется сложная диалектика практик насилия и ненасилия в культурной эволюции человечества, когда трудно говорить о каком-то «моральном прогрессе», но есть смысл рассматривать именно

¹ Культурология. Ростов н/Д, 1998. С. 88–89.

² См.: Гусейнов А. А. Ненасилие. Т. III. С. 52.

практики ненасилия как способы *постепенной гуманизации* человеческого сообщества.

Приведенные выше энциклопедические определения насилия и ненасилия рождают больше вопросов, чем дают однозначные ответы, носят абстрактный и внеисторический характер. В процитированной нами статье А. А. Гусейнов, известный специалист по этике, далее свое понимание насилия формулирует таким образом: «Насилие можно определить как право сильного, возведение силы в закон человеческих отношений, ему нет места ни в природе, ни в пространстве человечности, разумного поведения; оно находится между ними, представляя собой способ выхода из естественного состояния или обратного провала в такое состояние. Насилие соединяет две природы человека, что определяет как его фундаментальное значение в структуре человеческого бытия, так и амбивалентный характер»¹. Надо понимать, что «две природы человека» означает, что человек — это наполовину зверь, а наполовину ангел. И эти две половинки борются между собой. «Ангельская» натура тянет в «пространство человечности», а «зверская» — в природу, в естественное состояние».

Насилие рассматривается А. А. Гусейновым как особый вид принуждения, который располагается на такой шкале: «От других форм общественного принуждения насилие отличается тем, что доходит до пределов жестокости, характерной для природной борьбы за существование, от природной агрессивности — тем, что апеллирует к понятиям блага, справедливости»². Под другими формами общественного принуждения А. А. Гусейнов понимает патернализм и правовое принуждение. Эти формы принуждения считаются легитимными, поскольку, во-первых, «на них получено (или могло бы быть получено) согласие тех, против кого оно направлено», и во-вторых, «это — частичное насилие, полунасилие, часто косвенное насилие, так как оно исключает крайние способы воздействия (разрушение жизни или угрозу такого разрушения)». В отличие от этих форм принуждения насилие «в собственном смысле слова есть действие, на которое в принципе не может быть получено согласие тех, против кого оно направлено, ибо не считается с их целями, правами, интересами», и, кроме этого, отличается особой brutality («доходит до пределов жестокости») форм проявления и при этом ищет себе моральные оправдания. Думается, что проводимые различия между оправданным принуждением и насилием, которое не имеет оправданий, носят достаточно зыбкий характер.

¹ Гусейнов А. А. Ненасилие. Т. III. С. 52.

² Там же.

Вряд ли правовое принуждение всегда имеет под собой согласие тех, на кого оно направлено, а если вспомнить, что государство с помощью правового принуждения может отправить человека на войну, лишить на длительный срок свободы, а то и жизни, то вера в гуманизм государственного принуждения начинает блекнуть. С другой стороны, современные средства информации и массовой коммуникации позволяют господствующему классу осуществлять над людьми такое, по классификации А. А. Гусейнова, «полунасилие» или «косвенное насилие», которое напрочь лишает их способности сопротивляться всякому насилию, а значит, и избавляет от необходимости прибегать к brutalным формам насилия.

Но вернемся к началу наших размышлений. Мы отмечали, что слово «насилие» имеет общие корни со словом «сила». В рассмотренном нами определении понятие «насилия» также присутствует эта связь, но понятие силы («возведение силы в закон человеческих отношений») не проясняется. В истории общественной мысли были разные попытки объяснить природу той силы, с которой сталкивается человек и которая способна перечеркнуть его благие намерения и планы, разрушить его жизненный уклад, а то и саму жизнь. Эту силу именовали в античном мире *судьба*, *фатум*, которым подчинялись даже боги. Эту силу объясняли борьбой Ормузда и Аримана, которая сотрясала все мироздание и втягивала в свой водоворот людей. В этой силе видели действие недоступного человеческому уму божественного Провидения, которое ведет человеческий род через испытания, дабы в конце времен отделить «козлищ от агнцев» и даровать «агнцам» жизнь без страданий, нужды и насилия. Эту силу рассматривали как действие в истории мирового духа, который людей, как слепых котят, тащит к достижению своей конечной цели — осознанию своей свободы. Можно и далее умножать примеры философских и религиозных попыток понять природу общественной силы как скрытой пружины человеческой истории. Но основы *научного понимания* природы общественной силы были заложены в рамках материалистического понимания истории.

Гегелевская диалектика, вроде бы служащая оправданию системного насилия правового государства, имела и оборотный, революционно-нигилистический выход в действительность, что и ухватили из его философии все «революционные демократы» и «социалисты» — от К. Маркса до А. И. Герцена, критикуя Гегеля с «левых» политических позиций. Гегелевское определение силы как насилия и принуждения в столкновении с волевым самосознанием и свободой, насилия как способа господства и принуждения со стороны политической власти было радикально преодолено в марксистской традиции. Однако мы до сих пор встречаемся

с ограниченным пониманием марксистской трактовки насилия и ее вульгаризацией.

Даже такие политические философы, как Х. Арендт, не избежали схематических вульгаризаций. «Разумеется, Маркс сознавал роль насилия в истории, но для него эта роль была второстепенна, — справедливо отмечала она, разводя понятия «власть» и «насилие», — не насилие, а противоречия внутри старого общества приводили это общество к гибели. Вспышки насилия предшествовали возникновению нового общества, но не были его причиной, и эти вспышки Маркс сравнивал с родовыми муками, которые предшествуют событию рождения, но конечно же его причиной не служат. В том же духе он рассматривал и государство — оно является инструментом насилия на службе правящего класса, но реальная власть правящего класса заключается не в насилие и не на насилие держится. Она определяется той ролью, которую этот правящий класс играет в обществе, или, точнее, его ролью в процессе производства»¹. Внимательное обращение к текстам не только К. Маркса, но и Ф. Энгельса позволяет реконструировать более диалектичное понимание насилия (и ненасилия) классиками.

В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс в противоположность идеалистическому пониманию социальной силы выдвинули материалистическое понимание этого явления. Они писали: «Социальная сила, т. е. умноженная производительная сила, возникающая благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов, — эта социальная сила, вследствие того, что сама совместная деятельность возникает не добровольно, а стихийно, представляется данным индивидам не как их собственная объединенная сила, а как некая чуждая, вне их стоящая власть, о происхождении и тенденциях развития которой они ничего не знают; они, следовательно, уже не могут господствовать над этой силой, — напротив, последняя проходит теперь ряд фаз и ступеней развития, не только не зависящих от воли и поведения людей, а наоборот, направляющих эту волю и это поведение»². Здесь впервые дается рациональное объяснение социальной силы.

Это — общественная производительная сила, возникающая «благодаря обусловленной разделением труда совместной деятельности различных индивидов», которая возникает стихийно, а потому находится вне контроля людей и начинает развиваться в соответствии с собственными закономерностями, которые не только не зависят от воли и поведения людей, а, напротив, направляют эту волю и поведение.

¹ Арендт Х. О насилии. М., 2014. С. 17.

² Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. М., 1955. Т. 3. С. 33.

Критически дистанцируясь от немецкой философии, Маркс и Энгельс тем не менее указывают, что на языке философии суть этой силы может быть выражена понятием «отчуждение». В «Немецкой идеологии» Маркс и Энгельс сразу после приведенной нами характеристики социальной силы отмечают: «Это “отчуждение”, говоря понятным для философа языком...»¹. В другом месте, характеризуя условия преодоления этой силы, Маркс и Энгельс пишут: «В предшествующей истории является безусловно эмпирическим фактом также и то обстоятельство, что отдельные индивиды, по мере расширения их деятельности до всемирно-исторической деятельности, все более подпадали под власть чуждой им силы (в этом гнете они усматривали козни так называемого мирового духа и т. д.), — под власть силы, которая становится все более массовой и в конечном счете проявляется как *мировой рынок*. Но столь же эмпирически обосновано и то, что эта столь таинственная для немецких теоретиков сила уничтожится благодаря ниспровержению существующего общественного строя коммунистической революцией (о чем ниже) и благодаря тождественному с этой революцией уничтожению частной собственности; при этом освобождение каждого отдельного индивида совершится в той же самой мере, в какой история полностью превратится во всемирную историю»². Но свое понимание природы социальной силы Маркс и Энгельс предпочитали излагать на языке собственной теории, а не с помощью понятий немецкой спекулятивной философии.

Социальная сила образует основу насилия, но сама по себе насилием не является. Социальная сила становится насилием, когда вырывается из-под сознательного общественного контроля, начинает использоваться частью общества (тем или иным классом) в своих своекорыстных интересах для установления своего господства (или доминирования) в обществе, для подавления выступлений других классов, не довольных своим положением в обществе.

К. Маркс в «Капитале», исследуя природу первоначального накопления капитала, пишет и о «революционной роли» насилия в рождении нового общества, и о государстве, как об «организованном насилии». «Различные моменты первоначального накопления распределяются, исторически более или менее последовательно, между различными странами, а именно: между Испанией, Португалией, Голландией, Францией и Англией. В Англии к концу XVII века они систематически объединяются в колониальной системе и системе государственных займов,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 33.

² Там же. С. 36.

современной налоговой системе и системе протекционизма. Эти методы отчасти покоятся на грубейшем насилии, как, например, колониальная система. Но все они пользуются *государственной властью, т. е. концентрированным и организованным общественным насилием*, чтобы ускорить процесс превращения феодального способа производства в капиталистический и сократить его переходные стадии. *Насилие является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым. Само насилие есть экономическая потенция* (выд. — Авт.)¹. Во-первых, приводя этот текст или его смысл, толкователи не обращают внимания на то, что власть, как организованное (системное и легитимное) насилие, в марксовом понимании обладает лишь потенциальностью, то есть *возможностью применения силы*, будучи средством и проявлением *экономической силы*. Во-вторых, этим текстом и ограничиваются.

Понимание природы насилия достаточно обстоятельно изложено К. Марксом и Ф. Энгельсом не только в «Немецкой идеологии». Мы не будем приводить все рассуждения именно К. Маркса о насилии. Обратимся к тексту Ф. Энгельса, который в «Анти-Дюринге» дает очень подробный очерк марксистского понимания насилия, на который редко обращают внимание критики марксизма. Разбирая наивные аргументы Е. Дюринга, Ф. Энгельс в его лице критикует и всю предшествующую философию насилия, утверждая, что насилие нельзя сводить ни к «власти» и «господству», а надо понимать лишь как их «средство» (с чем согласна и Х. Арендт)², ни к сфере субъективного самосознания в его волевых проявлениях, так как *«насилие не есть просто волевой акт, а требует весьма реальных предпосылок для своего осуществления (выд. — Авт.)»*³.

Да, для него насилие — акт политический, то есть феномен власти, но к власти он не сводится, так как «есть только средство, целью же является, напротив, экономическая выгода»⁴. При этом даже в раннеклассовом обществе, имеющем в основании общинное землепользование, даже деспотическая власть в своем господстве не обязательно опирается на насилие, так как «опирается вначале вовсе не на насилие, а на *добровольное подчинение и привычку* (выд. — Авт.)»⁵. Вспомним практики солидарности в первобытном мире. И далее Ф. Энгельс отмечает, что власть дворянства первоначально, до эпохи буржуазных революций,

¹ Маркс К. Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. М., 1960. С. 761.

² Собственно, это он развивает на протяжении всего раздела «Теория насилия». См.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведенный господином Евгением Дюрингом // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. М., 1961. С. 162–189.

³ Там же. С. 170.

⁴ Там же. С. 164.

⁵ Там же. С. 166.

опиралась на насилие, хотя уже тогда на стороне буржуазии была «экономическая сила». Но даже в капиталистическом обществе наемный труд рабочего не основывается на насилии и носит «добровольный» характер.

Он, таким образом, различает «экономические силы» и «производительные силы», которые не нуждаются в насилии, в том числе обязательно революционном: «И этот переворот в своем собственном положении, как и создание нового класса, пролетариата, буржуазия осуществила без какого-либо насильственного фокуса, чисто экономическим путем... И если буржуа апеллируют теперь к насилию, чтобы охранить от крушения разваливающееся «хозяйственное положение», то они лишь доказывают этим, что находятся во власти того же заблуждения, что и г-н Дюринг, будто «политический строй является решающей причиной хозяйственного положения»¹. Власть лишь охраняет существующее экономическое положение путем *возможности применения силы*, то есть системного и легитимного насилия.

Ф. Энгельс власть и государство отождествлял с силой — с более широкой категорией, чем насилие. Боле того, государство, как он отмечает, изначально выполняет организационные функции, не связанные с насилием. «Постепенно *производительные силы* растут; увеличение плотности населения создает в одних случаях общность, в других — столкновение интересов между отдельными общинами; группировка общин в более крупное целое вызывает опять-таки новое разделение труда и *учреждение органов для охраны общих интересов и для отпора противодействующим интересам*... Нам нет надобности выяснять здесь, каким образом эта *все возрастающая самостоятельность общественных функций* по отношению к обществу могла *со временем вырасти в господство над обществом*; каким образом первоначальный слуга общества, при благоприятных условиях, постепенно превращался в господина над ним... Нам важно только установить здесь, что в основе политического господства повсюду лежало отправление какой-либо общественной должностной функции и что политическое господство оказывалось длительным лишь в том случае, когда оно эту свою *общественную должностную функцию* выполняло (выд. — Авт.)»². И неудивительно, что классики марксизма, знатоки античной философии и культуры, воспроизводят здесь скорее аристотелевское понимание власти, силы, государства и насилия, чем современные им буржуазно-либеральные трактовки.

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 169.

² Там же. С. 184.

При этом классики марксизма прямо заявляли, что переход к социализму необязательно должен происходить через политические революции насильственным путем, но возможны и демократические, ненасильственные и мирные формы завоевания власти. Ф. Энгельс отмечал: «Только громадный рост производительных сил, достигнутый благодаря крупной промышленности, позволяет распределить труд между всеми без исключения членами общества и таким путем сократить рабочее время каждого так, чтобы у всех оставалось достаточно свободного времени для *участия в делах, касающихся всего общества*, как теоретических, так и практических»¹. А в предисловии к «Капиталу» прямо писал, что в Англии «неизбежная социальная революция может быть осуществлена всецело мирными и легальными средствами»². Позже ему вторил и К. Маркс, расширяя круг стран, где возможен мирный приход к власти угнетенных масс. «Мы знаем, — говорил он на митинге, — что надо считаться с учреждениями, нравами и традициями различных стран, и мы не отрицаем, что существуют такие страны, как Америка, Англия, и если бы я лучше знал ваши учреждения, то, может быть, прибавил бы к ним и Голландию, в которых *рабочие могут добиться своей цели мирными средствами*»³. Мы можем смело утверждать, что классики марксизма рассматривали не только возможность участия в избирательной системе буржуазной, но и применение легальных и системных способов борьбы с господством капиталистов (стачки, демонстрации, маевки и т. п.) в качестве *мирных форм сопротивления и ненасилия* в современном мире.

Разумеется, ни К. Маркс, ни Ф. Энгельс не несут свою долю ответственности за то, что их последователи, особенно в России, остановились лишь на радикальных насильственных средствах прихода к власти угнетенного большинства народа и довели их применение до крайностей ГУЛАГа, которые не оправдываются никакими благими целями. Вопрос о насилии как средстве и его целях становится одним из главных как в теории, так и в практике грядущих социалистических движений XX столетия. Классики марксизма связывали насилие с более широкой категорией «сила» (экономические, производительные силы и т. п.), которые проявляются в сфере политической, где власть и государство первично выполняют организационные функции, не связанные с насилием, но с прагматизмом, убеждением и привычкой. Поэтому даже приход

¹ Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 187.

² Энгельс Ф. Предисловие к английскому изданию // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 23. М., 1960. С. 34.

³ Маркс К. О Гаагском конгрессе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 18. М., 1961. С. 154.

пролетариата к власти возможен с опорой на мирные, ненасильственные средства политической борьбы.

В нашу задачу не входит изложение марксистской теории насилия¹ и реконструкция их идей ненасилия, но мы хотели бы подчеркнуть ряд моментов их системы взглядов, которые важны для морально-этического понимания и оценки насилия и ненасилия. Во-первых, насилие суть общественное отношение, которое возникает на том этапе общественного развития, когда появляется развитое разделение труда (отделение умственного труда от физического, управленческого от исполнительского), начинает разлагаться общинная собственность, из которой выделяются различные виды частной и индивидуальной собственности и формируются группы людей (касты, сословия, классы), которые различаются своим отношением к формам собственности, местом в общественном разделении труда, долей потребляемого общественного продукта.

Во-вторых, насилие институционализируется и приобретает различные общественные формы — экономическую (частная собственность и разные способы принуждения к труду эксплуатация), социальную (различные формы социальной сегрегации и дискриминации), политическую (различные формы политической власти и инструменты физического подавления, монополией на применение которых обладает государство), духовную (различные формы духовной монополии, цензуры, идеологического контроля и манипулирования). Неомарксист С. Жижек выделяет наряду с субъективным насилием, рождающимся в непосредственных отношениях людей, объективное насилие, насилие самой социально-экономической и политической системы современного классового общества. А венчает эту конструкцию «символическое насилие», табуированный дискурс политкорректности, который прикрывает лицемерной фразой неприглядную действительность социального неравенства, эксплуатации, и духовного подавления человека. В связи с этим С. Жижек вполне правомерно задается такими вопросами: «Противодействие всем формам насилия — от прямого физического (массовые убийства, террор) до идеологического (расизм, речь-ненависть, половая дискриминация), — кажется, составляет главную заботу толерантного либерального подхода, господствующего сегодня. Сигнал SOS поддерживает подобные разговоры, заглушая все остальные подходы:

¹ Статья «Насилие» в пятитомной «Философской энциклопедии» дает адекватное марксистское понимание природы этого явления. Некоторым недостатком статьи, на наш взгляд, является то, что подробный анализ *политического* насилия отодвинул на задний план освещение понимания классиками *экономического, социального и идеологического* насилия. А для современного мира эти формы и инструменты насилия приобретают порой даже большее значение, чем собственно политическое или вооруженное насилие.

все прочее может и должно подождать... Нет ли чего-то подозрительного, даже симптоматичного в такой озабоченности субъективным насилием — насилием, которое совершается социальными агентами, злыми людьми, дисциплинированными репрессивными аппаратами, фанатичными толпами? Нет ли здесь отчаянной попытки отвлечь наше внимание от истинного источника проблем, убирая из поля зрения другие формы насилия и тем самым активно участвуя в них?»¹

В-третьих, насилие, будучи производным от уровня развития общественных производительных сил, развивающихся в рамках определенных общественных отношений, в истории играет амбивалентную роль. Насилие реакционно, когда оно служит сохранению отживших форм общественных отношений и своекорыстным интересам сходящих с исторической арены классов, когда оно ограничивает и деформирует развитие общественных производительных сил, подавляет создание более свободных общественных форм и историческое творчество широких слоев общества. Вместе с тем революционное насилие, ломающее устаревшие формы общественных отношений, способствующее развитию производительных сил общества, рождению новых более свободных форм общественных отношений, является, по словам Маркса, «повивальной бабкой истории», облегчает муки родов нового общества — такое насилие прогрессивно. В революционном насилии, когда его сводят исключительно к борьбе классов с применением вооруженного насилия, видят *разрушительную силу*, но в марксизме эпоха революций рассматривается не только как *революции политические*, но и как *революции социальные*. Социальные революции — это период перестройки общественных отношений, они создают дополнительный импульс в развитии как материальных, так и духовных производительных сил общества. Поэтому в марксизме революция рассматривается также и как *сила созидательная*.

После краткого экскурса в социально-философское понимание насилия можно перейти к вопросу о его моральной оценке. Этот аспект проблемы особенно актуализировался с начала 90-х гг. прошлого столетия, когда ряд философов во главе с А. А. Гусейновым начали разрабатывать этику ненасилия. Причем, что немаловажно, эти разработки были простимулированы небезызвестным Фондом Сороса, который, конечно, не является «апостолом ненасилия». У этики ненасилия есть великие предшественники — Лев Толстой, Махатма Ганди, Мартин Лютер Кинг...

История развития морального сознания показывает, что оно двигалось по пути ограничения и исключения насилия из числа допустимых

¹ Жижек С. О насилии. М., 2010. С. 13.

средств общения и форм человеческого общежития. Р. Г. Апресян, исследуя этот вопрос, отмечал, что уже правило талиона указывало на границы применения насилия как средства возмездия за совершенное преступление и причиненный ущерб. Впоследствии это правило было дополнено рекомендацией воздавать добром за добро, что в совокупности привело к золотому правилу морали — *«как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними»*¹. В учении Христа мы встречаем радикальное отрицание насилия как зла и формулу принципа непротivления злу насилием. Но столь радикальное неприятие насилия у Христа связано с эсхатологической перспективой окончательного божественного суда («Мне отмщение, Аз воздам»), которое было скорректировано христианской церковью, когда она стала государственной, в сторону признания некоторых форм справедливого насилия как допустимого средства борьбы со злом. Таким образом, даже в христианстве проблема насилия стала переноситься с неба на землю.

Этика ненасилия А. А. Гусейнова носит светский характер и опирается на рациональные аргументы². В качестве одного из мотивов создания этики ненасилия А. А. Гусейнов указывает на гигантский рост масштабов насилия в современном обществе и совершенно немыслимую прежде, а ныне реально существующую возможность злой воли отдельного человека погубить все человечество³. Но именно эти обстоятельства указывают на необходимость кардинального переустройства общественных отношений, установление сознательного контроля общества над производительными силами, которые превращаются в силы разрушения, когда они становятся инструментами защиты эгоистических интересов определенных классов общества. Победить насилие можно, только уничтожив его основы. Это подтверждает в том числе и история борьбы с насилием М. Ганди и М. Л. Кинга. Отдавая должное мужеству и благородству этих выдающихся людей, все же отметим, что их борьба концентрировалась на определенном виде насилия (колониальном — у Ганди, расовом — у М. Л. Кинга) и при наличии побед все же не смогла положить конец другим видам насилия, да и сам колониализм с расизмом продолжает существовать в современном мире.

¹ Апресян Р. Г. «Мне отмщение, Аз воздам». О нормативных контекстах и ассоциациях заповеди «Не противься злому» // Этическая мысль. 2006. Вып. 7. С. 64.

² См.: Гусейнов А. А. Этика ненасилия // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 72–81; Он же. Понятия насилия и ненасилия // Вопросы философии. 1994. № 4. С. 35–41; Он же. Возможно ли моральное обоснование насилия? // Вопросы философии. 2004. № 3. С. 19–28; Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика: Учебник. М.: Гардарики, 2000.

³ Гусейнов А. А. Понятия насилия и ненасилия. С. 40.

Как мы уже упоминали выше, определение насилия у А. А. Гусейнова имеет абстрактный характер. Это связано с тем, что вопреки его собственному признанию насилия свойством общественных отношений, он рассматривает его как свойство *межиндивидуальных отношений*. «Понятие насилия не имеет четко обозначенных и общепризнанных границ применения. Поэтому... — заявляет А. А. Гусейнов, — я буду рассматривать его с этической точки зрения, а именно в той мере, в какой оно является предметом индивидуально ответственного поведения и может быть вменено в вину тому, кто его совершает»¹. Если социально-историческую проблему мы начнем рассматривать с позиций абстрактных индивидов, то не только сама моральная оценка проблемы, но и моральная оценка самих индивидов утрачивает определенность. Что собственно и происходит у А. А. Гусейнова, который считает, что в каждом из нас добро смешано со злом и потому никто не имеет права определять, что есть добро и что есть зло². Но если индивиды не способны отличить добра от зла, то как они могут быть морально ответственными за свои поступки?

Это внутреннее противоречие исходного пункта абстрактно-индивидуалистической моральной теории включает в себя также и противоречие позиции самого теоретика морали. Мы вправе задать вопрос: а кто наделил теоретика морали способностью и правом различать добро и зло? Когда А. А. Гусейнов в докторской диссертации обосновывал социальную природу нравственности, его теоретическая позиция была свободна от этих внутренних противоречий: «Объективные законы общественного развития определяют границы и внутреннее содержание нравственной деятельности. Отсюда — признание коренных интересов общества (класса) в качестве масштаба нравственного действия, существенного содержания морального должностования»³.

В другом месте А. А. Гусейнов дает более развернутую формулировку этой мысли: «Во-первых, сущность и специфика морали могут быть поняты только на основе анализа, реально действующих в истории личностей, их многообразных социальных связей. Нравственная сущность человека — это не абстрактное свойство отдельного индивида, она есть исторически определенная характеристика общественных отношений. Во-вторых, содержание нравственности и границы моральных возможностей человека задаются объективными потребностями общественного развития. Будучи своеобразным выражением этих потребностей, нравственное сознание ориентирует реальную жизнедеятельность людей в направлении коренных общественных интересов. В-третьих, рас-

¹ Гусейнов А. А. Возможно ли моральное обоснование насилия? С. 19.

² Гусейнов А. А. Понятия насилия и ненасилия. С. 38.

³ Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. М.: МГУ, 1974. С. 12.

смотрение социальной природы нравственности должно быть доведено до утверждения коммунистической морали»¹.

Абстрактно трактуемые ненасильственные действия имеют свойство превращаться в свою собственную противоположность. Убедительной демонстрацией такой возможности является та трансформация, которую претерпела программа ненасильственных действий Дж. Шарпа, который был представлен российской публике как один из видных современных теоретиков ненасилия². С тех пор мы имели возможность убедиться, что его программа ненасильственных действий успешно использовалась для организации «цветных революций», насильствовавших волю и интересы большинства граждан многих стран, которые становились полем приложения этих технологий.

Теория ненасилия А. А. Гусейнова включает в себя такую классификацию практических форм отношения к насилию: покорность, ответственное насилие, ненасильственное сопротивление. Моральная оценка этих форм такова: покорность — «малодушие», «трусость», потворствование злу; ответственное насилие — «вызов насилию», активное неприятие и борьба с ним; ненасильственное сопротивление — «преодоление насилия», постнасильственная форма борьбы, лишаящая насилие основ его возникновения. И тут же в характеристику ненасильственных методов борьбы контрабандой вводится такое определение — «преодоление ситуации несправедливости»³. Но если насилие возникает в межличностных отношениях, то откуда мы берем критерии для определения их как справедливых или несправедливых? Это еще одно свидетельство теоретической непоследовательности этики ненасилия.

Иной вариант этики ненасилия, который эту категорию соотносит не с категорией добра, а с категорией справедливости, предложил Р. Г. Апресян. «Противостоять насилию — моральная обязанность человека. Это обязанность справедливости. Один из смыслов справедливости — в установлении предела индивидуальному произволу. Принцип справедливости направлен против эгоистических мотивов и призван удержать человека от причинения другому вреда, страдания. Принцип справедливости требует уважать права другого человека и, значит, не посягать на чужую личность и ее собственность. Посягательство на личность заключается в нанесении ей вреда, не только материального, но и морального — причинением огорчения и необоснованного беспокойства, выражением по-

¹ Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. С. 17.

² См.: Ненасилие: философия, этика, политика / Отв. ред. А. А. Гусейнов. М., 1993.

³ Гусейнов А. А. Понятия насилия и ненасилия. С. 39.

дозрения, нанесением оскорбления или клеветой»¹. Таким образом, Апресян, сохраняя отрицательную моральную оценку насилия, и признавая противостояние ему моральной обязанностью человека, вместе с тем, допускает морально оправданное использование силы против насилия: «Сила не должна применяться инициативно, но в действиях, направленных против насилия и агрессии при неэффективности несиловых методов допустимо и необходимо применение силовых методов»². Тем самым насилие оправдывается правилом талиона³. Но справедливость талиона — это *воздающая* справедливость, она восстанавливает нарушенное право, восстанавливает status quo, но не способна искоренить насилие в обществе.

Анализ этических теорий насилия и ненасилия показывает, что проблема насилия и ненасилия не может быть решена одними лишь средствами моральных категорий. Автономия морали имеет смысл в противопоставлении гетерономной религиозной морали. Но если моральные категории освобождаются от общественно-исторического содержания, то они неизбежно становятся формальными, из них уходит все богатство конкретных общественных отношений и противоречий, а вместе с ним уходит и возможность постановки и разрешения реальных, назревших исторически проблем.

¹ Апресян Р. Г. Этика силы — в противостоянии агрессии и насилию // Вопросы философии. 2010. № 2. С. 144.

² Там же. С. 143.

³ Там же. С. 151.

Глава 8. Тоталитарное насилие и человек массы

Квазимифологический дуализм «мы — они» служил легитимации тоталитарных политических режимов, сложению нового социума, становлению превращенных форм насилия и эксплуатации человека через идеологическое продуцирование энтузиазма. И он действительно был присущ человеку той эпохи, но это был на первый взгляд энтузиазм *раба*, посвященного в тайные мистерии *господина*. Но кто же «раб», а кто «господин», если «вожди» объявляют себя «слугами народа», а народ зовется не иначе как *Herrenvolk*, «господин народ»?

В силу потрясающей маргинализации и социодинамики гегелевская инверсия «раба» в «господина» постоянно имела место в практике тоталитаризма. «Кто был ничем, тот станет всем!..» Это не пропагандистское клише, а действительный, эмпирический факт, о чем красноречиво свидетельствует образ булгаковского Шарикова. И, поверьте, в этом заключалось главное достижение и состоит истинная привлекательность тоталитарных режимов — прошлых, настоящих и будущих. Отец автора, прошедший сквозь ужасы сталинский каторги, вполне искренне в споре с диссидентствующим сыном говорил: «Советская власть дала тебе образование, а ты ее критикуешь...» Неужели широкие слои народа, «народные массы» действительно обрели в тоталитаризме желанную целостность и *полноту* жизни?

Давайте рассмотрим в кинокадры того времени, не только в образы «Кубанских казаков», но и в довоенную и военную кинохронику. Распросим оставшихся в живых очевидцев. Все и все говорят об энтузиазме, полноте жизни, чувстве уверенности... И подтверждают это не только «верные сталинисты», но люди, на долю которых, как в случае с отцом автора, выпали и война, и плен, и концлагеря. От ветеранов можно услышать, что люди «тогда» были доброжелательнее, много пели и смеялись («жить стало лучше, жить стало веселее?»), жили бедно, но «в тесноте, да не в обиде». Что здесь — действительная реальность эпохи или обычная ностальгия человека по своей молодости? Мифологизация юности? Лично наше поколение помнит и бараки, и коммуналки, но там было все: и веселье, и пьяные драки, и дружелюбие, и вечные склоки. На двенадцати квадратных метрах комнаты с мебелью, наполненной клопами, мы жили шестером, три поколения. Как можно было отдохнуть после двухсменной «пахоты» на стройке или шахте? А подсчитывание скромного семейного бюджета? И те же ветераны помнят постоян-

ный голод (впроголодь жили и в нацистской Германии), всевластие чиновников, ночные аресты и выселение невинных людей. Но часто мудро до сих пор отвечают: «Что было, то было... Может, так и надо было, по-другому не получалось, время такое было...»

В тоталитарном мире не действуют «классические методологии» социальной стратификации, искусственно применявшиеся официальным марксизмом в делении общества на рабочий класс, крестьянство и трудовую интеллигенцию, на «субъекты исторического творчества». «Это — люди, но люди, которых “классика” не замечала, — пишет Н. Н. Козлова. — Не замечала оттого, что сами люди классики жили в собственном идеальном мире. Их повседневность и повседневность “новых людей” были разными повседневностями... Эти люди видятся выпавшими из истории. Действительно, они не творят историю, но плывут по ее властному течению. События влекут их все дальше и дальше, но сами люди могут и не меняться. Они могут превратиться в “сознательных элементов”, по официальной номенклатуре, но внутренне они могут и не меняться. Нацепить *маску*, но под ней все *то же* “ничто”. У них нет воспоминаний, ибо не было у них “лип, под которыми прошло детство” (Иван Бездомный у Булгакова. — *Авт.*). Они не способны быть “людьми идеи”, хотя порою кажутся таковыми... Мы имеем дело с человеком, который либо Бога не подозревал, либо понимал, что и без Бога можно жить»¹. Человек массы в тоталитарной системе остается до поры до времени (а может быть и навсегда?) на уровне обыденного сознания, той феноменологической ступени, которую Гегель отвел сознанию в форме чувственной достоверности, восприятия-иллюзии и даже рассудка. Но ведь даже рабское сознание возникает лишь в форме *самосознания*...

Этот «маленький человек», когда-то открытый великой русской литературой, анонимный «человек массы», с ужасом обнаруженный европейскими интеллектуалами за стенами собственных кабинетов, оказался символом нашего века, заявил о своих правах именно в создании тоталитарного космоса. Вряд ли можно согласиться с Н. Н. Козловой, утверждающей вслед за постмодернистами, что «первичные аффективные общности, отличающие массу и составляющие «бульон культуры», существуют в любых обществах»². Повседневность традиционных обществ и повседневность индустриальных цивилизаций отличаются так же, как жизнь в пещере отличается от жизни в монолитном небоскребе — совершенно разные экзистенциальные ситуации. Вряд ли стоит повторять в рассуждениях о «голых людях массы» руссоистские иллюзии

¹ Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи: голоса из хора. М., 1996. С. 72.

² Там же. С. 92.

о «дикаре» или ранние либеральные идеи «естественного человека». От того, что мы лишаем «человека массы» атрибута субъектности и сводим его к анонимному актору, мы не станем лучше его понимать. И уж тем более не реабилитируем его, не защитим от «проективных интеллектуалов». Наши деды и отцы не нуждаются в подобной защите. Любой из этих акторов имел имя и фамилию, худо-бедно помнил свою родословную — даже Шариков не отказывался от своего прошлого, искусственно конструируя собственную идентичность! Другое дело, что мифы повседневности, иллюзии обыденного сознания всегда были и будут благодатной почвой для различного рода мифологий и идеологических спекуляций. Мы, разрабатывая различного рода постмодернистские интуиции и теории «мультикультурности», расчищаем дорогу и унавоживаем почву для нового, «виртуального», компьютерно-информационного неототалитаризма, по сравнению с которым сталинизм скоро нам покажется действительно «раем земным»...

Да, человек массы удивительно амбивалентен и инверсивен, но это не гибкость червя, слепо рыхлящего почву истории. При всем трагизме пережитой нами эпохи надо отдать ей должное, что она впервые не только предоставила рупор, чтобы прозвучали анонимные «голоса из хора», но грозно предупредила человечество: каждый человек имеет право на самость, самый последний Акакий Акакиевич может обладать не только теплой шинелью, отдельной квартирой и гарантированным минимумом социальной защиты, правом на труд — он должен иметь шанс возвысить свой *индивидуальный голос*, стать *субъектом* культурного творчества и социальной динамики. Другое дело, что эта великая идея, рожденная еще в «осевой период» человеческой истории, в нашем веке приобрела уродливые черты, до сих пор далека от своего осуществления, как и тысячи лет назад.

Разумеется, речь не идет о каком-то «героическом сопротивлении» тоталитаризму, о котором столь много писали в годы перестройки. Действительно, в любой системе легко оставаться актором, пылью в вихре «мусорного ветра». Легко внимать голосу из репродуктора, исполнять обыденный ритуал хождения на службу и участия во всех мероприятиях, наслаждаться зрелищем парадов и демонстраций, спортивных соревнований и народных гуляний... А потом в кругу семьи тяпнуть рюмку-другую, помечтать о прибавке к жалованью, пожурить сына. Не это ли Н. Н. Козлова называет «немым сопротивлением дисциплинарным технологиям»? «Это — род манипуляции событиями, которые могут превратиться в возможности, — отмечает она. — Чуждые цели оборачиваются в собственную пользу через комбинации гетерогенных элементов. Так становятся возможны победы слабых над сильными (людьми во власти,

насилием разного рода, налагаемым порядком и т. д.) с помощью трюков, охотничьего чутья, сложных маневров, использующих полиморфные ситуации, обнаружения щелей и зазоров, в которые можно проскользнуть. Слабый не может победить сильного, но он его использует. Система слишком огромна и мощна, чтобы можно было ощутить ее как «свою». Она слишком опутывает, чтобы можно было ее избежать. Движение в эти системы, без которого они вряд ли смогли бы существовать, приносят именно тактики. Последние напоминают способы мимикрии растений и рыб, которые пришли из лесов и океанов на улицы наших деревень и городов»¹. Конечно, прекрасная картина «мифологического планктона» тоталитарной культуры, который порождается самой повседневностью индустриальной цивилизации. И вряд ли стоит спорить о том, что эти тактики «социальной мимикрии» подтачивали изнутри тоталитаризм. Но было ли это сутью эпохи?

Вся трагедия эпохи и заключалась в том, что тоталитарная мифология для того и создавалась, чтобы не только эффективно управлять великим человеком массы. Она желала *сознательного* строительства тоталитарного космоса. Научно-рациональная сторона тоталитарного мифа, его «наррадигма» требовала определенного уровня *рефлексии* — и в этом еще одно принципиальное отличие тоталитарной идеологии. Либеральная мифология и идеология меньше всего озабочены степенью осмысленности собственных духовных конструкций, они подкрепляются рационализмами на уровне машинных технологий производства и рынка. Собственно, те тактики «социальной мимикрии», которые Н. Н. Козлова описывает вслед за М. де Серто и П. Бурдьё, как раз и применимы к человеку массы капиталистического варианта модерна. При тоталитаризме само производство и потребление зависят от эффективности идеологических технологий и адекватности социокода тоталитарных мифологий. От того, насколько осознанно человек массы усваивает себе смыслы мифологем, зависит не только степень репрезентативности тоталитарной культуры и идентификация индивида, но и само существование социокультурной системы. Здесь исток и тайна тоталитарного энтузиазма и успехов тоталитарной экономики. Как только в годы «оттепели», «застоя» и перестройки стираются социокоды тоталитарных мифов и образуется громадный разрыв между официальными идеологическими технологиями и множасьими стилями мышления, в том числе и «безмолвными технологиями сопротивления», миф становится бессубъектным — сразу же рушится (трансформируется в другие формы?)

¹ Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи. С. 86.

и вся экономическая и культурно-цивилизационная система тоталитаризма.

Да, можно признать вслед за Н. Н. Козловой, что значительная часть «людей массы» оставалась на стадии анонимного актора или, если пользоваться терминами гегелевской феноменологии, «чувственной достоверности», чувственной, *эгалитарной личности* (шариковское «взять все да и поделить»).

Постмодернизм ничего нового не открывает — перед нами всеобщая феноменологическая модель личностного сознания. Еще Гегель характеризовал подобную личностную персонификацию как такую, для которой «сознание есть “я” и больше ничего, чистый “этот”; единичный знает чистое “это”, или *единичное*»¹. Вот следующий постмодернистский аналог гегелевской феноменологии, характеризующий личность человека массы: «В большом обществе он принужден к выбору. Это — уже новые онтологические метки. “Я” начинает осмысливать себя в терминах автобиографии. Возникает то, что называют “Я”-проектом, за который вроде бы сам индивид отвечает. Это — осуществление целостного, постоянно корректируемого биографического повествования в контексте поливариантного выбора. Человек оказывается способным возвращаться в прошлое, заглядывать в будущее. Именно жизненный цикл, а не события внешнего мира выступают доминантой траектории “Я”. На целостность связанного биографического повествования опирается ценность самоидентичности. Имеет место постоянный диалог со временем. Происходит выделение личного времени в общественном»². Но ведь это уже более высокая ступень в развитии сознания: человек массы уходит от простой «единичности», от простого опыта чувственной достоверности «здесь и теперь» — рождается первый проблеск рефлексии на пути к истинному самосознанию. И если первый образ можно было бы назвать эгалитарной, «атомарной личностью» и соотнести эту персонификацию с атомарным индивидом первичного, «дикого капитализма» или индивидом, погруженным в революционный и послевоенный хаос (абстрактная единичность), то второй феноменологический образ, «Я»-проект, выводит нас на другой уровень *личностной персонификации*, когда чувственная достоверность преодолевается на пути к восприятию-иллюзии от простого созерцания.

Обратимся вновь к Гегелю, который отмечал, что на определенной ступени развития личности возникает *сомнение* в чувственной достоверности, в «здесь и теперь». Гегель соотносит эту феноменологическую

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Соч. Т. IV. М., 1959. С. 52.

² Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи. С. 210.

персонификацию с определенной экзистенциальной установкой («усомнившийся Макар» с умной силой в руках и порожней емкой головой) и советует обратиться для ее уяснения «в низшую школу мудрости, а именно к древним элевсинским мистериям Цереры и Вакха, и сперва изучить тайну вкушения хлеба и питья вина; ибо посвященный в эти тайны доходит до того, что не только сомневается в бытии чувственных вещей, но и отчаивается в нем...»¹. Для нашего анализа полезно обратиться не к историческим аналогиям, а к самой живой реальности тоталитаризма. Феноменологическое постижение личностных персонификаций тоталитарной культуры предполагает интерпретацию таких ее форм, как фольклор и «низовая», «массовая» культура.

Тоталитарная культура и духовное производство в своем стремлении к унифицирующей целостности, к подчинению всей полноты духовной жизни идеодии, воплощенной в социальной мифологии, следуют общему закону функционирования социокультурных систем: все формы общественного сознания — фольклор и миф, искусство и мораль, наука и идеология, как бы они не были синкретизированы в рамках политической мифологии, — действуют по модели «двойничества». Здесь, как и в любой другой культурной системе, мы обнаружим официальную и «неофициальную» культуру, «официальное» и «неофициальное» искусство (например, картины в запасниках и на чердаках, рукописи в столах и спецхране), «официальную» и «неофициальную» науку (наука в «шарашках» была неофициальной!) и т. д. Интересно с этих позиций рассмотреть и феномен фольклора как составной части не только официальной тоталитарной культуры, но и «неофициальной», иллегальной культуры, с которой была связана повседневность не только человека массы, но и ее вождей.

Фольклор, или фольклорно-ритуальная культура, наиболее близко расположен по духовной вертикали к менталитету, бессознательно-архетипическому пласту духа. Однако фольклор в тоталитарном обществе не избежал синкретического симбиоза с «массовым сознанием», массофикации — в нем функционируют как архетипические, традиционно-мифологические структуры, так и идеологемы, производящие эффект манипуляции с народным сознанием. Идеологическая машина постоянно озабочена не только «просвещением» атомарной, абстрактной личности, акторов исторического процесса, но и обработкой «усомнившихся Макаров», пытающихся строить собственный «Я»-проект вне поля социалистического строительства.

Фольклор во все времена формировался как самобытное народное творчество, выражал свободные порывы того или иного народа, нес

¹ Гегель Г. В.Ф. Феноменология духа. С. 57.

в себе не только иллюзии, но и огромный мифопоэтический потенциал эпохи. Собственно понятие «мифопоэтическое» в чистом виде применимо именно к фольклору и народно-ритуальной культуре. Фольклор реализуется в самых различных жанрах: словесном (стихи, пословицы и поговорки, анекдоты, легенды и литературные апокрифы), музыкальном (частушки, песни), ритуально-зрелищном (балаган, гулянье, хоровод и пляска), изобразительно-декоративном и т. д. Эстетике фольклора присущи все те черты, на которые указывал М. М. Бахтин (и неслучайно в самый разгар тоталитарной эпохи!): мифологический дуализм «верха — низа», «официального — неофициального», построение ритуально-символических антимиров, смешение трагического и смехового, амбивалентность, эротизм и вакхическое обжорство и т. п. Именно народную фольклорно-ритуальную культуру, оставшуюся в наследие от порушенного традиционного мира, тоталитаризм не столько стремится уничтожить, сколько поставить себе на службу, включить в мифологический эффект идеологических технологий.

Поначалу, в 1920-е гг., фольклор как культурное достояние деревни подвергается осмеянию, поруганию и травле подобно всему «мелкобуржуазному» и «религиозному». Очень сильный удар тогда же (и чуть позже) был нанесен и по профессиональным писателям и художникам, связанным происхождением и творчеством с деревней. Травля и гибель С. Есенина только символизировала грядущее уничтожение крестьянской самобытной культуры в 1930-е гг.: вслед за «раскулаченными» крестьянами в ГУЛАГ были отправлены *первыми* (потом за ними последовали и другие, «отщепенцы» от литературы и слишком «пролетарские» писатели) крестьянские поэты и прозаики. Собственно, ленинская «культурная революция», всеобщее просвещение крестьянства под контролем идеологов своим негативным результатом (положительное не стоит отрицать) имела именно разрушение народной, фольклорно-ритуальной культуры.

Фольклор существовал и в городе — это элемент традиционной городской культуры (таковой существовал и в западноевропейской цивилизации). Стоит вспомнить борьбу в те годы с таким классическим жанром городского фольклора, как сентиментальный романс (некоторые народные и профессиональные романсы мы вновь услышали лишь в годы перестройки!). Наиболее типичным для городского фольклора жанром был анекдот (интересно, что выходцы из деревни любят анекдоты, но редко умеют их рассказывать). Так вот, уже в 1920-е гг. в России анекдот заметно политизируется, некоторые анекдотические сюжеты тех лет в инверсированном виде дошли благополучно до наших дней — здесь непаханое поле для филологов и семиотиков. В 1930-е гг. анекдот

становится *опасным* жанром, и вплоть до наших дней за анекдот можно было схлопотать срок. Но тем не менее анекдот в годы тоталитаризма процветал, персонажами были даже Сталин с его окружением. После революции с городских площадей бесследно исчезают балаганы и запрещаются до времени передвижные бродячие цирки, носители народной частушки, анекдота, пантомимы и театра. Им на смену приходят революционные карнавалы, праздничные демонстрации и шествия, которые первоначально были сильно замешаны на стихии народной фольклорно-ритуальной культуры.

Удар по фольклору был нанесен уже в зрелом тоталитарном обществе, когда официальная идеология попыталась (и не без успеха) подчинить фольклор задачам формирования новой политической мифологии. Стилистика лубка воспроизводится в социальной рекламе и политическом плакате, политических шоу (митинги, демонстрации), антирелигиозная пропаганда имитирует фольклорно-ритуальные стереотипы. Фольклор начинает постепенно трансформироваться в тоталитарную «низовую» культуру, которая постепенно дополняется официальной профессиональной культурой, и в конце концов в 30-е гг. возникает (почти одновременно со странами Запада!) *массовая культура* социализма как феномен именно индустриальной, городской цивилизации. В эти годы фольклор канонизируется, включается в тоталитарный ритуал наряду с профессиональным искусством, получает идеологическую санкцию. Плодятся различные народные ансамбли и кружки самодеятельности, воспеваются передовой колхозный строй в народных песнях, в частушках высмеиваются нерадивые работники (бывшие деревенские ребята принесли частушку и в город), появляются новые пословицы и поговорки. Рождается совершенно новый, *официальный социалистический фольклор* — парадокс и элемент абсурдности содержался в самой установке на «официальность» фольклорной культуры.

Всегда ли псевдофольклорное творчество было неискренним, надуманным, неорганичным? Думается, что нет. Например, многие песни, рожденные в этом пласте тоталитарной культуры, дожили до наших дней, сбросив с себя идеологическую шелуху и сохранив национальное обаяние. И тем не менее фольклор, включенный в контекст тоталитарного ритуала, существенно видоизменялся. Например, смеховой юмор переориентировался в сторону политической сатиры (юмор и сатира выполняют даже разные социокультурные и психотерапевтические функции). Появился феномен «черного юмора», распространившийся повсеместно: от лагерных нар до попоек кремлевских вождей и партийных съездов. Но даже в перекодированном виде фольклорное сознание так или иначе содержало неустрашимые живые интенции народной культу-

ры, именно в стихии фольклора рождались те феномены личности, которые мы ранее и обозначили как «сомневающееся сознание».

Сомневающийся массовый человек вопреки официальному фольклору и продолжает создавать *свой*, масскультовский фольклор. В этом ряду стоят частушки, собранные поэтом Н. Старшиновым (мы их все пели!) и содержащие мощный пласт *ненормативной лексики*. Вообще, распространение в советские годы мата, ненормативной лексики, было одним из мощных проявлений сопротивления фольклорного нарратива идеологическому дискурсу, «сомневающееся сознание» говорит на *ином языке*. Интересно, все исследователи отмечают, что в дореволюционной деревне мат подвергался жесткой религиозной и бытовой табуизации как свойство изгоев, босяков, люмпенов. В 30-е гг. происходит его как бы «вторичный запрет» в наукообразной идеологической лексике тоталитарной культуры, но мат выплескивается из коммунальных квартир на улицы, становится способом коммуникации не только шариковых. «Народная интеллигенция» легко общается на языке ненормативной лексики, а в 70-е гг. в этом ключе начинает петь песни и писать литературные опусы. Даже кремлевские вожди в своем кругу постоянно употребляют крепкое слово. Здесь не только следствие нашего общего «маргинального» происхождения, но именно свидетельство *раздвоенности* сознания, «усомнившийся Макар» пытается заговорить на *ином языке*. Бремя идеологической монологичности, специфической черты всех тоталитарных коммуникативных систем, пытается снять в ненормативной лексике, анекдоте. Да, здесь пока уровень «социальной мимикрии», но это уже нельзя назвать «безмолвным сопротивлением дисциплинарным технологиям», «сомневающееся сознание» обретает свой грубый, но *иной язык*.

В этом феноменологическом ряду следует рассматривать и проявление тунеядства, саботажа на рабочем месте. А особенно в фольклорно-неофициальный код попадает пьянство. Сколько в наши дни патриоты поломали копий, чтобы дать отпор русофобам и доказать, что до революции в России не было массового пьянства, была определенная «культура застолья». Даже если это и так, то в контексте тоталитарной культуры претерпевает радикальные изменения традиционный ритуальный пир. «На Руси веселие есть пити»... Пир собирал не только друзей и родственников, а образ пира вбирал в себя все фольклорные жанры — песню и пляску, частушку и анекдот, балаганный кураж и маскарад. Удар по традиционному пиру был нанесен еще с началом Первой мировой войны: и сухим законом, и горьким поводом для пира. В первые годы пролетарской диктатуры к запрету на спиртное добавился и страх угодить в ЧК за лишнее слово («что у трезвого на уме, то у пьяного на языке»).

И когда в годы нэпа вновь рекой полилось «хлебное вино», народный пир начал перекодироваться. Сомневающееся сознание компенсирует свою первичную раздвоенность в вакхическом застолье (прямо по Гегелю!). А официальные власти, сами не чуждые этого увеселения, даже начинают *насаждать ритуалы застолья*. Во многих кинофильмах герои не чураются со вкусом выпить-закусить, а отрицательные персонажи часто изображаются в виде этаких «лодырей-пьянчуг» — в тоталитарную культуру вместе с сомневающимся сознанием на смену «серьезному Макару» приходит антропологический тип балагура-пьяницы, Иванушки-дурачка, трикстера. В самом Кремле рождается нечто, что должно напомнить традиционный народный пир: народный командарм играет на гармонии «режет казачка», рассказывают анекдоты и поют песни, напиваются до положения риз... И за всем этим пиром наблюдает «великий вождь», инициатор и всего дозволенного, и запретного. Ведь пир, хотя он в чем-то и санкционируется официальным искусством (а потом на бытовом уровне и фронтовыми «ста граммами»), тем не менее в отношении идеологического ортодоксального текста остается если и не «нелегальным», то уж точно иллегальным.

Сомневающийся массовый человек, стремящийся забыться в своем искусственном мирке, «мещанском быте», невольно поднимается на уровень гегелевского *восприятия*, когда вещи понимаются как «изменяемые и несущественные», предназначенные для потребления («жить стало лучше, жить стало веселее?»). Иванушка-дурачок оказывается предрасположенным к *иллюзиям* — и здесь нарушается единство массового сознания, оно тяготеет к самому факту собственной «задумчивости», перестает быть «вещью в себе», открывает *другого*. Иванушка-дурачок отправляется на поиски утопической Жар-птицы: возникает потребность не только в биографической самоидентификации (случай *сомневающегося сознания*), но и в *символическом* соотношении с социокультурным миром. Иванушка-дурачок должен встретить «мудрую старуху» или «мудрого старика», которые дадут ему волшебный клубок, ведущий к заветной Жар-птице, научат ритуальным закланиям «злых сил». Возникает символический, *языковой тип массового человека и сознания*, которое *добровольно* желает усвоить социокод и тексты эпохи, освободиться от первичной рефлексии и идентифицироваться с «большим обществом».

Кассирер был, разумеется, прав, когда в эти годы на Западе определял человека как «существо символическое». Но человек всегда был существом символическим и уже в силу только этого никогда не был «нагим» и «голым» (таковым он становится в концлагерях, об этом ниже). Ни один социокультурный мир не обходится без специфических знаков-

во-символических систем. Но чем принципиально отличается знаково-символический строй тоталитарной культуры?

Мы уже неоднократно касались этой проблемы. Языки и символы предшествующих эпох, вплоть до начала XX столетия, отличаются многообразием, то есть все культурно-цивилизационные миры как бы «говорят» на многих языках. Им присущ определенный внешний (разговор с иными культурами) и внутренний (внутрикультурная полифония) *диалог*, пусть он часто реализуется в имитативной форме — культурное подражание, заимствование, диффузия и т. п. С этим, возможно, связан и такой феномен прошлых культур, как многоязычие, владение чужими языками не только в среде элиты, но и низших «классов». Речь, конечно же, идет прежде всего об этнокультурном многообразии знаково-символических систем, так как различные национальные культуры могли принадлежать к общему культурно-цивилизационному архетипу, воспроизводить одну и ту же культурную модель. В тоталитарной социокультурной системе мы изначально наталкиваемся на установку знаково-символического однообразия и унификации, на стремление свести традиционный, естественный «языковой мир» к абстрактному, унифицированному символизму то ли научного, математизированного дискурса, то ли интернационального «эсперанто».

Приложение «О новоязе» в романе Дж. Оруэлла «1984» прекрасно иллюстрирует трансформацию естественного языка: «Новояз должен был не только обеспечить знаковыми средствами мировоззрение и мыслительную деятельность приверженцев ангсоца, но и сделать невозможным любые иные течения мысли... Лексика была сконструирована так, чтобы точно, а зачастую и весьма тонко выразить любое дозволенное значение, нужное члену партии, а кроме того, отсеять все остальные значения, равно как и возможности прийти к ним окольными путями. Это достигалось изобретением новых слов, но в основном исключением слов нежелательных и очищением оставшихся от неортодоксальных значений — по возможности от всех побочных значений»¹. В становление тоталитарного «новояза» свою лепту внесли языковые эксперименты литературных модернистов и авангардистов.

В частности, футуристы, поддержавшие революцию с самого начала, приложили руку к новоязовскому составлению слов-цепей и различного рода неологизмов и эвфемизмов. «Слова-цепи, — подметил Оруэлл, — стали одной из характерных особенностей политического языка еще в первой четверти XX века; особенная тяга к таким сокращениям была отмечена в тоталитарных странах и тоталитарных организациях. Приме-

¹ Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. М., 1989. С. 200.

рами могут служить такие слова, как “наци”, “гестапо”, “коминтерн”, “агитпроп”»¹. Модернистские эксперименты в живописи и других искусствах оказали «новоязовское» влияние и на другие знаково-символические метасистемы. Одним из первых актов большевистской власти была реформа русского языка, которая затронула не только грамматический строй национальной культуры, но и глубинные языковые архетипы, связанные с доминантами русского менталитета. В этом же ряду стоит и календарная реформа, есть свидетельства, что большевики планировали перекрыть все летоисчисление наподобие якобинских экспериментов. Но пострадал не только русский язык и славянские культуры: замена арабского и латинского алфавитов в национальных языках на кириллицу нанесла ущерб и другим народам России. А главный удар пришелся по содержательно-семантическому строю естественных языков, которые за годы советской власти превратились в бюрократический «новояз»².

И другие знаково-символические системы — язык политики, этики, художественных форм — были лишены своей традиционной семантики, произошло радикальное перекодирование всех социокодов, деформированы глубинные знаково-символические структуры. Надо отметить, что этот процесс носил не только и не столько стихийный характер, а скорее целенаправленно велся главными идеологами большевизма. Интересна в этом плане история коммунистической звезды: масонский символ был перекодирован в духе, близком народному мировосприятию (рождественская звезда, «звезда пленительного счастья» декабристов); в романе М. Булгакова «Белая гвардия» звезда воспринимается в христианском смысловом контексте. Сложный путь прошел и советский герб: от масонской символики до сложного, эклектичного знака. И разумеется, цветовая символика: красное знамя коммунистов, красно-бело-черная гамма нацистских полотнищ, коричневая униформа, черные цвета анархистов и итальянских фашистов — все это выплеснулось на улицы, заполнило пространство праздничных зрелищ и демонстраций, всю повседневность. Портреты вождей начинают рано появляться не только в официальных учреждениях, но и в домах простых людей массы. Ими при жизни Ленина уже начинают заменять иконы.

Главной характерной чертой тоталитарной символики остается преобладание политических семиотических систем над другими языками. Все знаково-символическое тело культуры функционирует в превращенной форме политико-идеологических технологий и ритуалов. Даже

¹ Оруэлл Дж. «1984» и эссе разных лет. С. 205.

² Сейчас мы наблюдаем и в западных странах, и в России, и в постсоветских квазигосударствах рождение некоего очередного «новояза». Свидетельством чего является этот симптом?

во время Великой Отечественной войны, когда начался возврат некоторых старых русских символов (погоны, ордена, мундиры и т. д.), сохраняется ортодоксальный идеологический социокод знаково-символических систем. Дело в том, что любые символы и знаки в контексте социальной мифологии тоталитаризма претерпевают перекодировку, меняют семантические смыслы на противоположные. И, главное, в тоталитарной символике достигается эффект суггестивного манипулирования человеком массы: «Мы говорим не для того, чтобы что-то сказать, — откровенно высказывался Геббельс, — а для того, чтобы получить определенный эффект»¹. Магически-ритуальная функция тоталитарной символики проявляется везде, во всех сферах жизни человека, на всем нежизненном пути он окружен волшебным миром таинственных писем и начертаний. «Главными механизмами внедрения этой семантики в сознание людей, — отмечает И. Н. Голомшток, — были при всех тоталитарных режимах системы воспитания и образования, подробно исследованные и описанные в современной литературе... Идеалом этой системы было вставить человека чуть ли не с момента рождения в процесс непрерывной идеологической обработки и на чистых страницах его сознания запечатлеть раз и навсегда сакральные принципы новой морали. Через ясли, детские сады, школы, институты, политизированные молодежные организации внедрялось в сознание человека мифологическая картина мира, в которой он сам — “новый”, “советский”, “германский” человек — занимал место центра и высшего продукта эволюции»². В этой тотальной символизации и семантизации культуры принимало участие все организованное духовное производство: жрецы науки, искусства и литературы, направляемые идеологическими отделами партии, неустанно ткали и лепили знаково-символическую телесность тоталитарной культуры.

Но главным языком тоталитаризма оставался всегда и прежде всего письменный нарратив, многие авторы даже считают тоталитаризм тупиковым вариантом письменной цивилизации³. Н. Н. Козлова совершенно справедливо делает вывод: «Ядро советской культуры базируется на проговаривании текстов. Не только производство идеологических текстов и литература, но и музыка, живопись, архитектура лишь во вторую очередь ориентировались на создание особых художественных миров, главным все же был «пересказ» того, что следовало воспринять с помощью чувств. В создании «большой массы» эпохи сталинизма огромную роль сыграли другие средства коммуникации — кино, радио, зрелища, совокупное воздействие которых было в каких-то отношениях сильнее,

¹ Голомшток И. Н. Тоталитарное искусство. М., 1994. С. 190.

² Там же. С. 191.

³ Шкуратов В. А. Историческая психология. 2-е изд., перераб. М., 1997. С. 32.

чем воздействие печатного слова. Однако именно печатное слово ставилось в этом обществе, превыше всего, быть может, в силу явно просветительских ориентации власти. Просветительская политика большевиков ставила целью преобразование общества на основе приобщения масс к письму, чтению, печати. Однако технология письма и печати в принципе элитарна, она не может приобщить всех. В этом, возможно, одно из ключевых противоречий советской культуры»¹. В этой связи вспоминается излюбленная поговорка моей неграмотной бабушки («грамотный, тай не друкованный»), которой она любила осаживать несговорчивого автора в детстве. Наверное, ее отношение к печатному слову было симптоматичным для человека массы советской эпохи.

В связи с этим иначе выглядят те миллионные тиражи, которыми в советскую эпоху славилась наша страна — это были идеологически отобранные тексты, среди них доминировали партийные документы и труды классиков. Особую роль выполняли различного рода «спецхраны», грифы «для служебного пользования», наносимые порой на самые бесцветные инструкции и циркуляры. Языковое сознание эпохи продублировано миф с настойчивостью палеоантропа, изготавливавшего каменный топор. Наш феноменологический Иванушка-дурачок в погоне за Жар-птицей и должен был научиться расшифровывать эти мифологические письма, их магия давала ему силу, открывала путь вверх, по лестнице социальной мобильности. Пройдя партийную инициацию (вступление в комсомол и партию) и усвоив нарративно-утопический социокод, он мог достичь жизненного преуспевания. Мы все сами испытали необходимость цитирования безотносительно к содержанию научных текстов, ритуальное воспроизводство мыслей классиков марксизма-ленинизма и цитат из партийных постановлений. Мы сами сколько раз подавлялись этим языковым сознанием эпохи, выступая в роли «иванушек». Интересно, что сама логика тоталитарных текстов строилась по схемам воспринимающего иллюзорного сознания, которую подметил еще Гегель: «софистика воспринимания» опирается на принцип формального воспроизводства противоречий действительности, через их перечисление «с одной стороны — с другой стороны», через выделение различных «аспектов». Особенно в этой софистике преуспел Сталин — его речи и письменные тексты строились как идеологический катехизис, перечисляющий различного рода принципы и определения и преподносящий многозначительно простые житейские истины (здесь сказалась и его семинаристская выучка).

¹ Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи: голоса из хора. С. 206—207.

Но именно сталинские тексты и нужны были «иванушкам» эпохи. Сталинские «с одной стороны, с другой стороны» могли доказать что угодно — здесь тайна гибкости тоталитарной идеологии, ее соответствия мифологической бинарности, которая может как угодно переворачиваться, перекодироваться, сниматься в игре слов и «бриколлаже» образов. А сам вождь выступал верховным жрецом, владеющим тайной, скрытой за таинственными письменами (правда, надо помнить, что образ жреца во всех мифологиях часто выполняет функции трикстера и шута — многие и не понимали, когда Сталин говорит серьезно, а когда шутит).

Потому и стал «Краткий курс истории ВКП(б)», любимое идеологическое детище Сталина, «прецедентным текстом эпохи». «Быть может, — замечает по этому поводу Н. Н. Козлова, — “Краткий курс...” — первая книга, которую читали массово: в армии, на гражданке, в кружках системы политпросвещения, а многие и для себя. Ее читали индивидуально. Можно высказать мысль, что чтение “Краткого курса...” было родом обучения новой рациональности в условиях модернизации сверху.. В “Кратком курсе...” воплощалось нормативное целеполагание. Это последнее добровольно воспринималось прежде всего теми, кто хотел получить жизненное вознаграждение за “дисциплину мышления”... Для рационального поведения важно — как результат — не потребление “здесь и теперь”, а отсрочка вознаграждения с целью накопления и инвестиций. Советская культура также диктовала “экономику жертвы” и аскетизм. Вот она, наша аскеза, об отсутствии которой скорбят сегодня исследователи побереберовской ориентации! Потребление отложено до “светлого коммунистического будущего”... Читая “Краткий курс...”, как читали Евангелие протестанты, бывшие деревенские жители получали социальное одобрение. Они спасались от гибели или по крайней мере считали, что спасались»¹. Разумеется, читая идеологические тексты эпохи, Иванушка-дурак превращался в одного из своих прагматичных и хитрых братьев — здесь, прямо по Гегелю, мы вступаем в царство рассудка и некий «сверхчувственный мир».

Простак-чудак как ментально-антропологический тип превращался в совершенно иной, жесткий, рационально-прагматичный, волевой и мужественный — назовем его *технократическим типом* (Володя Макаров из повести Ю. Олеши «Зависть»). Именно молодой технократ был востребован эпохой индустриализации и подготовки к грядущей войне: его можно было встретить везде — на заводе и в поле, в армии и студенческой аудитории, в райкоме и Союзе писателей. Эти молодые техно-

¹ Козлова Н. Н. Горизонты повседневности советской эпохи. С. 204–205.

краты действительно совершили *чудо* ценой *сверхъестественных* усилий. И это уже не «акторы», а настоящие субъекты исторического действия: приобщаясь через идеологические мифы к духу тоталитаризма, они искренне верили в то, что *делают*, они опьянялись «игрой сил» (Гегель), хотя уже начинали задумываться над текстами эпохи. Ведь и в русских сказках Иванушка-дурачок, проходя сквозь испытания, показывает свой природный ум и сметку, начинает примерять вместо шутовского колпака богатырский шлем. Иван в преодолении опасностей начинает вести себя *правильно*, он вступает в мир нормативности, закона и устойчивости.

Мы не случайно выбрали мифологему сказочного *пути*, который проходит фольклорный Иванушка-дурачок. Дело в том, что этот древнейший архетип имел оригинальное преломление в контексте именно русской культуры и российской цивилизации. У русского человека было специфическое отношение к пространству. Г. Д. Гачев рисует картину традиционного русского космоса так: «Прародина-Россия-Мать рождает себе сына — русский Народ, что ей и Мужем становится (как Гея-Земля в греческой мифологии рождает себе Уран-Небо, что ей тоже и Сын, и Супруг). Его душа — нараспашку, широкая — значит, стихия “воздуха” в нем изобильна. Он легок на съём в “путь-дорогу” (сверхценность это в Русском Космосе), Даль и Ширь здесь привилегированнее Выси и Глуби (что, напротив, во германстве сверхценнее), горизонталь мира важнее вертикали... Русский народ = СВЕТЕР (Свет + Ветер — мой неологизм): гуляет, “где ветер да я”, летучий, странник и солдат, плохо укорененный. Неважно он, такой беглый, пашет свою землю, как мужик бабу, — по вертикали, так что его даже прищипливать приходилось крепостным правом, а то все в бега норовил...»¹. Не будем спорить с подобной интерпретацией русского культурного космоса, но согласимся с ролью метафоры “пути-дороги” в его архетипике. Но, отправляя Ивана в путь-дорогу за Жар-птицей, мы должны помнить, что идет он не по девственному пространству русского космоса, а бродит по неизведанным дорогам тоталитарного пространства, во тьме тоталитарного времени.

Каким он был, *тоталитарный хронотоп*?

Тоталитарный космос с необходимостью оформлялся в специфическом пространственно-временном континууме. При этом тоталитарное пространство и время столь же тесно взаимосвязаны, как и любое мифологическое пространство-время. «Новый мир» изначально символически воплощается в уникальном хронотопе. Тоталитарное пространство строится по все той же универсальной псевдоэтнической схеме «мы —

¹ Гачев Г. Д. Русская Дума. Портреты русских мыслителей. М., 1991. С. 142.

они»: «первое пролетарское государство» или «Третий рейх» олицетворяют собой «мировой центр», «новое пространство». На его границах «тучи ходят хмуро»: там начинается «антимир», «лже-пространство», где «темные силы» все еще «злобно гнетут» пролетариат; плетутся сети «жидомасонского заговора»; империалисты вынашивают свои «коварные замыслы». Поэтому границы должны быть на замке, дабы «враги» не проникли на священную территорию и не вступили в сговор с «остатками хаоса» внутри страны, с «врагами народа». Но само тоталитарное сакральное пространство постоянно стремится вовне: несет «светлые лучи» передового «учения», ведет *тайную* борьбу с «мировым империализмом» и «космополитами», раздувая «пожар мировой революции».

Тоталитарное пространство символически структурируется, с первых моментов Революции (начало тоталитарного времени) ведет борьбу со старым культурным пространством и космосом. Мы выше отмечали, что сакрализация тоталитаризма осуществлялась за счет традиционной культуры: сакральные центры новой цивилизации строились на месте разрушенных храмов или вторгались, как в случае с Кремлем и Красной площадью, в пространство традиционных святынь. И для новых поколений Красная площадь была уже не «красной—красивой», а «красной—коммунистической» — типичная перекодировка смыслов. На месте монастырей (как, например, в Белгороде), строили театры; здания обкомов заслоняли кафедральные соборы, превращенные в лучшем случае в краеведческие музеи; церкви перестраивались в кинотеатры и клубы (по заветам Ильича, призывавшего бороться против религии искусством театра и кино).

Символическая перекодировка наблюдалась в топонимике: меняли названия улиц и площадей, городов и деревень. Вслед за «ленинскими» переименованиями (в каждом городе, поселке, деревне была своя улица имени Ленина!) пошла волна «сталинской» топонимики. Но Сталин был «скромным вождем»: метро получало имя Кагановича, возникал на карте, будто феникс из пепла, город Молотов и Калинин, Днепропетровск и Горький. Улица Горького вливалась в Красную площадь, символизируя путь «великого пролетарского писателя» от волжской босоты до вершин мировой культуры, творческий путь от «Старухи Изергиль» до очерка «Ленин» (канонические тексты школьных программ). От города Ульяновска начиналась сложная сакральная спираль — коммунистическое «красное кольцо» — по местам «революционной славы Ильича». Тоталитарное экзотерическое пространство дополнялось пространством многочисленных музеев, памятников и мемориальных центров. Некоторые из них со временем станут действительно памятниками эпохи, но большинство сооружалось по канонам бесцветного соцреализма и пролетарской массовой культуры. Хотя то, что мы сейчас воспринимаем как кли-

ше и штампы, «Иванам» не казались таковыми — для них это было пространство действительно новой культуры (другой они уже не помнили или *не хотели помнить*).

Интересно, как пролегал в тоталитарном пространстве архетип «пути» к сакральному центру и «мудрецу-вождю»: ходоки к Ленину меняются депутатами, съезжающими в Кремль к товарищу Сталину — и те, и другие преодолевали на своем пути трудности (борьба со стихией голода и «врагами революции», с бюрократизмом «товарища Чумового» и «вредителями»). Все они идут за *правдой*, за наказом как «лучше жить» (секрет Жар-птицы). Кремль — самый главный сакральный центр. Вспомним видения усомнившегося Кондрата Майданникова из шолоховской «Поднятой целины»: «Полночь. И мнится Кондрату ликующее марево огней над Москвой, и видит он грозный и гневный мах алого полотнища, расprostертого над Кремлем, над безбрежным миром, в котором так много льется слез из глаз вот таких же трудяг, как и Кондрат, живущих за границами Советского Союза».

Но существовало и пространство тоталитарной повседневности, несколько инвертированное, но столь же наполненное сакральными смыслами. Пространство заводов и фабрик, городских поселков и деревень опутывалось своей знаково-символической паутиной: плакаты, лозунги, призывы, «красные уголки», портреты вождей, названия площадей и улиц. Даже жилище наполнялось семантической энергией: коммуналки возникали в старых «господских» особняках, новостройки символизировали «светлое будущее», почти в каждой квартире висели лики Ленина и Сталина, радиорепродукторы, на этажерках ровненько стояли труды классиков и — «Краткий курс истории ВКП(б)». Это было «повседневное», «профанное» пространство, связанное в бинарную оппозицию с «сакральным», но единое «сакральное — профанное» тоталитарное пространство составляло *экзотерическую* сторону исследуемого антимира.

Экзотерическое тоталитарное пространство-время как перевертывание традиционного культурно-символического хронотопа на определенной стадии своего формирования претерпевает как бы *вторичное перевертывание*. Здесь опять уместно вспомнить гегелевскую феноменологию: «*Этот второй сверхчувствительный мир* есть таким образом мир *наизнанку*, а именно (поскольку одна сторона уже имеется в первом сверхчувственном мире) *перевернутый мир* этого *первого мира*»¹. Что же это за «вторичный перевертыш»?

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 86.

Это теньевая сторона тоталитарного мира, *эзотерический тоталитарный хронотоп*, невидимый и вездесущий, *репрессивный хронотоп* — пространство и время ГУЛАГа, мрачное потустороннее скрытое «за семью замками» во тьме «сундука», «за семью морями» царство Кошечья Бессмертного. Как отмечают С. А. Королёв и В. А. Подорога это пространство, стремящееся поглотить и природное, и сакрально-символическое тело культуры. «Таким образом, — резюмируют они, — происходит своеобразное переструктурирование, “выворачивание” пространства, уничтожение его культурной идентичности, если хотите, “индивидуальности”... Более того, территория, на которую претендует эта власть, есть государственная тайна. Не случайно же ведь до сих пор засекречены все микроформатные карты СССР. Территория — это особое пространство, если хотите, это чистое или пустое пространство, где власть может беспрепятственно осуществлять террористические действия»¹. *Сакральное*, видимое, и *террористическое*, невидимое, пространство не отделены друг от друга, но и не слиты — здесь наблюдается обратный изоморфизм: что в сакральном мире «сладко», как заметил еще Гегель, то в потустороннем «кисло». Репрессивное пространство *пронизывало* и мир повседневности: обычный хлебный фургон мог обернуться душегубкой; друг — стукачом; «дорога к мудрому вождю» — этапом (многие жалобщики часто отправлялись в ГУЛАГ); «стройка коммунизма» — продуктом рабского труда зеков...

Этот *вечно двоящийся мир* также способствовал воспроизводству в обществе и культуре постоянного хаоса, который и следовало преодолевать нашему Ивану — очень трудно локализовать тоталитарное пространство, оно принципиально *безвекторно*. Это путь *в никуда*, так как стремится быть *везде*. При этом всюду привносится конфликт эзотерического культурно-символического и эзотерического, репрессивно-телесного тоталитарного пространства: природа не только цивилизуется, осваивается человеком, «строителем коммунизма», но и постоянно уничтожается, «покоряется» репрессивным пространством, которому не хватает места на планете. Оно не только поворачивает вспять реки, но и вынашивает тайные мечты покорения всего земного шара — это не только тоталитарная экспансионистская геополитика, но и бредовый проект изменения природного облика планеты, устранения изначально-го хаоса в обществе и природе, утверждение ВЕЧНОГО ПОРЯДКА².

Конечно, имеются определенные различия в образе тоталитарного пространства правого и левого варианта, но это лишь этнокультурный

¹ Бюрократия и общество. М., 1991. С. 58, 59.

² Кладбищенский идеал (пенсионная реформа), который уже насаждается и посткоммунистической бюрократией в интересах олигархии.

колорит. Отечественный вариант тоталитаризма определялся во многом экстенсивным характером российской цивилизации, ее континентальным огромным размером и одновременно океаническим горизонтом. Но собственно тоталитарный вариант пространственной экспансии носил вертикально-иерархический характер: даже при реализации горизонтальной геополитической экспансии везде устанавливалась иерархия «многих пространств» — и прежде всего экзотерического и эзотерического. Из глубин тайновластного, репрессивного пространства — ввысь утопического, культурно-символического мира тоталитарного проекта. «Все выше и выше, и выше...» — и у нас, и в Германии молодежь создавала примерно одинаковые песни. Ввысь и ширь требовали приложения молодых сил (в Германии, правда, акцент смещен на войну, в СССР — на индустриализацию).

Внутри пролетарского государства существовали острова не сакрализованного (и одновременно не репрессированного), неосвоенного пространства, где «царил хаос». Это и «уголки» бескрайнего Севера, и пустыни, и тайга, и «отсталые национальные окраины». В этом плане характерна поэтика рассказов и повестей А. Платонова, герои которых — как правило, молодые технократы — осваивают «дикое пространство», населенное девственными людьми (народ «джан»), не ведающими «о заре социализма» (кстати, один из характернейших пространственно-временных символов-мифологем). Новый герой идет неизведанными тропами утверждать правду о новой жизни, прагматичный новый Иван «шагает по планете». А в тени многомерного тоталитарного пространства прячется эзк, в потертом бушлате и облезлой шапке с опущенными ушами...

Стоянка геологов могла располагаться рядом с каторжным лагерем, «романтическая стройка века» вмещала в себя тысячи заключенных (в этом плане интересно было бы проанализировать такие романы, как «Вагон» В. Можаяева или «Плотина» В. Семина, хотя они безобидны по сравнению с первозданной мифологичностью платоновского «Котлована» и жестким, фантастическим реализмом В. Шаламова). И человек не был застрахован от того, что мог в одночасье из энтузиазма экзотерического символического мира провалиться в «дыры» репрессивно-тайного пространства, где действуют уже *свои законы*. «Если же это перевертывание, — пишет Гегель, прозревая наш мир, — которое проявляется в *наказывании* преступления, возводится в *закон*, то и оно в свою очередь есть только закон одного мира, которому противостоит сверхчувственный мир *наизнанку*, где в почете то, что в первом презирается, а к тому, что в нем в почете, относятся с презрением. Наказание, которое по *закону первого мира*, позорит и уничтожает человека, превращается в соответствующем ему *перевернутом мире* в помилование, сохраняющее человеку

жизнь и доставляющее ему почет»¹. Вряд ли создатели тоталитарного *антимира* читали немца Гегеля или русского Достоевского, но этот антимир будто разворачивал их мысли и образы в мрачной метафоре тоталитарного чистилища.

Но тоталитарный человек массы жил именно в специфическом пространственно-временном антимире, где эти его измерения отличались не только от физического хронотопа, но и от хронотопа предшествующих культурно-цивилизационных миров.

Тоталитарное время не только оказывается слито в континуум с тоталитарным пространством — оно и ведет человека массы *по временному пути* во тьму неизведанного, потустороннего мира. Тоталитарное время причудливо слагается из синкретического наложения исторического времени просветительского и модернизаторского проекта на традиционное мифологическое время и превращается в некий извращенный, *антимирный хронос*, характеризующийся *безвекторностью*, хаотичностью под маской упорядоченности, направленностью *в никуда*, *в дурную бесконечность*. Тоталитарная идеология внешне, экзотерически декларирует самый последовательный *историзм*, опираясь на рационализмы именно «исторического материализма». Казалось бы, оно будет ориентироваться на научные формы восприятия времени, господствующие в общеевропейском сознании: время должно представляться в виде стрелы «прошлое — настоящее — будущее», обладающей свойством необратимости. Но в тоталитарной культуре господствуют иные хронотопные интуиции.

Прежде всего здесь действуют перевернутые и перекодированные мифологические архетипы, замыкающие культурно-символическое построение времени в круг, *цикл*: оно постоянно возвращается к *времени предков*, мифологизируется один из вариантов рационального марксистского членения истории. Все, что было *до социализма* и Великой Революции, объявляется доисторией (вариант: история начинается с началом «классовой борьбы пролетариата» и превращения социализма «из утопии в науку»). Героическое время классовой борьбы или революционных битв закрепляется в праздничных датах, символах и идеологических ритуалах, постоянно воспроизводится *в настоящем*. Кстати, здесь мы наблюдаем именно переворачивание и отрицание христианской модели времени. Если ветхозаветная, христианская доистория обладает истинной и подготавливает пришествие Христа, чтобы начать цикл Нового Завета — ко второму пришествию Спасителя, то тоталитарная доистория содержит только негативные характеристики. Доистория объявляет-

¹ Гегель Г. В.Ф. Феноменология духа. С. 87.

ся «темным, реакционным прошлым», а единственно «светлые пятна» в истории человечества обнаруживаются в манихейской классовой борьбе за «светлое будущее». Если доистория и вовлекается в культурно-символический хронос, то «квантово»: празднуются даты, связанные с «освободительной борьбой» трудящихся масс; возвеличиваются вожди народных восстаний (Спартак, Разин, Пугачёв и т. д.); обоготворяются почти все противники императорской власти в России — революционеры-демократы и прочие каторжане.

Интересно, что накануне и в ходе Второй мировой войны происходит определенная перекодировка истории: поднимаются на щит из тьмы веков русские цари-реформаторы и полководцы. — Александр Невский, Дмитрий Донской, Иван Грозный, Петр I, Суворов, Кутузов, Нахимов. Их образы воспроизводятся в кино и литературе, научных трудах и учебниках. Но здесь не происходит прорыва из пут социальной мифологии: эти исторические символы работают исключительно на легитимацию системы, на повышение эффективности идеологических технологий и на возвеличивание вождя. Это сакрально-ритуальное повторение героического времени предков и «революционных героев» (некоторые были еще живы — сам Сталин, Ворошилов, Буденный и др.) служило постоянному воспроизводству прошлого в пространстве настоящего и духовно-практическому воспроизводству мифологического дуализма «мы — они», «мы — враги», закреплению существующего миропорядка. Враги могли меняться, а «мы» оставались *вечно* и только укрепляли свою родословную и свои позиции.

Казалось бы, в тоталитарной культуре, одержимой болезненным переживанием *будущего*, знаково-символическое время должно было размыкаться из цикла доистории в стрелу. Но утопическое будущее тяготеет также к мифологизации по принципу вторжения будущего не только в настоящее (где в повседневности грань между «теперь» и «потом»?), но и в прошлое, когда вся историческая память постоянно переписывается, перекодируется в угоду тоталитарному утопическому проекту. Поэтому и нет принципиальной разницы, на каком утопическом материале строится тоталитарная концепция времени: на консервативном, фашистском, где будущее изначально опрокинуто в «арийское прошлое»; или на революционном социалистическом проекте, в котором «светлое будущее» втягивает в воронку временного круговорота (метафора «мусорного ветра» у А. Платонова!) прошлое. Архетипы золотого века и эсхатологические, утопические мифы смыкаются в едином временном цикле *хилиастической* тоталитарной мифологии.

Таким образом, тоталитарный хронос оказывается, как и топос, не только двух- или трехмерным, но *многомерным* из-за гибридного нало-

жения разных социокультурных моделей хронотопа. Тоталитарное время делится также на «сакральное» (героическая мифология и идеология) и «профанное» (время повседневности). Время повседневности, которое пытаются интерпретировать как только время «настоящего», «теперь», как «рационально-прагматическое восприятие времени», само обладает громадным потенциалом мифологизации¹. Но и повседневная жизнь человека втягивается в круговорот тоталитарной мифологии: обыденные ритуалы рождения, взросления, любви, семьи, смерти получают символическую санкцию «большого» сакрального времени. И сакральное, «большое» время, и профанное, «малое», оказываются, как и в случае с тоталитарным пространством, лишь видимым, *экзотерическим* временем.

Хронос оказывается двуликим, как Янус: имеется и теневая, антимирная сторона тоталитарного времени — время ГУЛАГа, репрессивное время, вернее, *безвременье*. Не тот небесный апокалипсис, после которого ожидается второе пришествие Спасителя, а земной «провал», «черная дыра»², абсолютное *безвременье*, та вечность в виде «банки с паутиной и пауками по углам», как у Достоевского. В гитлеровских концлагерях применяли макеты-имитации часов с остановшимися в одном положении стрелками. А. Ф. Лосев отмечал: «Время, как и пространство, имеет *складки и прорывы*. Я не раз в своей жизни переживал какие-то Ямы и разрывы во времени»³. После публикации «Диалектики мифа», цитату из которой мы привели, А. Ф. Лосев испытал один из страшнейших *временных провалов* — в ГУЛАГ, а затем, после отбытия срока, провал в запрет на публичность, вплоть до смерти Сталина.

Можно заключить, что тоталитарный хронотоп содержит помимо бинарной структуры «сакральный — профанный», имеющей культурно-символический смысл, еще и внутреннюю, умопостигаемую оппозицию «экзотерический — эзотерический хронотоп». Эзотерическим хронотопом и оказывается невидимый, тайный механизм «бессознательного власти», *хронотоп репрессивно-террористический*. Именно напряжение внешнего, экзотерического и внутреннего, эзотерического измерений тоталитарного космоса и порождает то поле, в котором реализуется следующий феноменологический, ментально-антропологический тип человека массы.

Гегель отмечал, что в различном, не абстрактном пространственно-временном континууме и рождается «раздваивание» сознания, «само-

¹ См.: *Ионин Л. Г.* Социология культуры. М., 1996. С. 108–118.

² Автор не случайно назвал свою перестроечную повесть «Провал», а рассказ о «снах ГУЛАГа» — «Дыра». См.: *Римский В. П.* Дни печали и скорби. Повести, рассказы, эссе. М., 1917.

³ *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. М., 1990. С. 472. Французский постмодернизм со своими «складками» и «разрывами» здесь примитивно вторичен.

сознание в себе»¹. *Феномен двойничества* запечатлен в мировой культуре архетипом двуликого Януса; его исследовал на русском антропологическом материале Достоевский; ему уделяли внимание экзистенциалисты.

В. Ф. Кормер в одной из своих статей приписывал феномен двойного сознания исключительно русской интеллигенции, отталкиваясь от антиномичности чистого, атеистического разума в духе Канта: «Иссушающая рефлексия на темы *власти* осталась неотъемлемым элементом интеллигентского сознания. Ему по-прежнему оказалось почему-то естественным мыслить в терминах «мы» и «они» — мы и власть, мы и народ, мы и Россия»². Думается, что он несколько утрировал проблему, сведя феномен русской интеллигенции к образу этакого Васисуалия Лоханкина из романа И. Ильфа и Е. Петрова. Попытка вывести феномен двойничества из смеховой культуры, народного карнавала также кажется нам натянутой³. Если и были в феноменологии тоталитарной личности элементы карнавализации, то на более простом уровне, который мы рассматривали ранее, смеховая культура скорее подходит игровой личности, наделенной иллюзорным языковым сознанием, Иванушке-дурачку или его интеллигентному брату Васисуалию Лоханкину. Этот *тип чудака*, который выделял в своем исследовании авторитарной личности и Т. Адорно⁴. В. Ф. Кормер более прав, когда связывал феномен двойничества с трансформациями и установками технократического типа личности⁵. Да, феномен двойничества возникает на стадии перехода от рассудка к самосознанию по гегелевской модели.

Собственно здесь мы имеем не один личностный тип, а как бы проявление в реальной культурно-исторической магме двух ментально-антропологических форм — *конформистской и авторитарной личности*. С психоаналитических позиций выделял в структуре психологии фашизма авторитарное и конформистское сознание Э. Фромм, рассматривая их как сублимации садомазохистских настроений на уровне личности и общества⁶. В исследованиях Т. Адорно эта антропологическая феноменология опиралась на социологическую эмпирику. При этом следует отметить, что двойное сознание не только порождает два самостоятельных ментально-антропологических типа, но и своеобразного трикстера: *нонконформистскую личность*, бунтаря. Во всех современных

¹ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 88–89, 93–94.

² Кормер В. Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // Вопросы философии. 1989. № 9. С. 70–71.

³ См.: Кормер В. Ф. О карнавализации как генезисе «двойного сознания» // Вопросы философии. 1991. № 1. С. 166–185.

⁴ См.: Адорно Т. Исследование авторитарной личности. М., 2001.

⁵ Кормер В. Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура. С. 78.

⁶ См.: Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990.

исследованиях они описаны достаточно полно, им уделено внимание и в художественной литературе¹.

«Конформизм — авторитаризм» выступают в контексте тоталитарной культуры основными личностными структурами, составляющими субстанцию системы². При этом, как и предыдущие ментально-антропологические типы, они не вписываются в традиционную классово-групповую стратификацию. Наоборот, данная культурная антропология позволяет тоталитарному обществу структурироваться совершенно на иных основаниях: человек массы в силу гипердинамизма маргинализованного общества мог перемещаться от статуса к статусу, легко превращаясь из одного типа личности в другой. Это и позволило Н. Н. Козловой говорить о том, что человек массы «примеряет маски». Думается, что эта игровая ситуация имеет место в культуре тоталитаризма, но слишком в специфической форме. Любая игра предполагает ситуацию диалога, но в монологическом идеологическом хронотопе тоталитаризма было слишком *все серьезно*, чтобы играть масками и личинами. Вчерашний нонконформист, бунтарь, революционер «на полном серьезе» становился прагматичным технократом или шутом при дворе всесильного вождя. Двойничество превращало «стойкого революционера» в кающегося «врага народа»...

Как объяснить «масками» такую смену в поведении высших партийных руководителей, брошенных в жернова «бессознательного власти»? «В авторитарном характере есть одна особенность, которая вводила в заблуждение многих исследователей: тенденция сопротивляться власти и отвергать любое влияние “сверху” — так объяснял природу нонконформистской личности Э. Фромм. — Иногда это сопротивление заменяет всю картину, так что тенденции подчинения становятся незаметны... Однако борьба авторитарного характера против власти является, по сути дела, бравадой. Это попытка утвердить себя, преодолеть чувство собственного бессилия, но мечта подчиниться, осознанная или нет, при этом сохраняется. Авторитарный характер — никогда не “революционер”, я бы назвал его “бунтовщиком”³. Можно выстроить длинный культурно-архетипический ряд бунтарей-революционеров: от Прометея до Робин Гуда, от Соловья-разбойника до Кириллова. И все они вписываются

¹ В том числе и автор попытался проследить метаморфозы конформизма — нонконформизма образными средствами в повестях «Нонконформисты» и «Провал». См.: *Римский В. П.* Дни печали и скорби. М.: Летний сад, 2017.

² Поэтому апология нынешнего авторитарного режима в России аргументами типа «ну, это же только авторитаризм, но не тоталитаризм» не работает: авторитаризм всегда опирался на вот этот апологетический конформизм, от которого всего два шага до тоталитаризма.

³ *Фромм Э.* Бегство от свободы. С. 145–146.

в гегелевскую культурную антропологию «раба» и «господина». Как конформист легко становится «функционером-манипулятором» (Адорно) или авторитарным вождем, так наблюдается и обратная инверсия: «господин», «лидер массы» зависит от этой массы, вынужден приспосабливаться к ней. Еще более амбивалентным оказывается бунтарь-нонконформист: нонконформист — несостоявшийся тиран, которому предстоит стать обывателем-конформистом. В этот феноменологический спектр попадают и все разновидности «стоицизма» и «скептицизма».

В парадигме «раба — господина» действуют и ментально-антропологические типы, выведенные В. Ф. Кормером из феномена «двойничества»: «суперпатриоты» и «оголтелые нигилисты-западники», «консерваторы-реставраторы» и «разрушители-прогрессисты»¹. Все их революционные вдохновения или консервативные усилия вращаются в кругу мифологического «мы—они». Это абсурдный трагизм вечного труда Сизифа, толкающего в пустую бесконечность или камень борьбы за власть, или глыбу повседневности. Где же выход из этого порочного круга, из дурной бесконечности ада?

В паузе, когда Сизиф спускается вниз, за упавшим с вершины камнем — утверждает А. Камю: «Сизиф интересует меня во время этой паузы. Его изможденное лицо едва отличимо от камня! Я вижу этого человека, спускающегося тяжелым, но ровным шагом к страданиям, которым нет конца. В это время вместе с дыханием к нему возвращается сознание, неотвратимое, как его бедствия. И в каждое мгновение, спускаясь с вершины в логово богов, он выше своей судьбы. Он тверже своего камня»². Страх, *страх смерти* пробуждает человека к свободному сознанию, говорит Гегель³. Действительно, многие бывшие узники сталинских концлагерей отмечали, что тот, кто преодолевал в первые часы и дни отчаяние тюремного заключения и страх смерти, впоследствии будто преображался к новой жизни, обретали глубинную, *внутреннюю свободу* (рассказ Варлама Шаламова «Первый зуб», да и многие его и Георгия Демидова литературные свидетельства). Многие из них, ранее закоренелые атеисты, обращались к вере — чаще всего к традиционному православию.

«Пространство ГУЛАГа, — отмечал В. А. Подорога, — освобождает от чувства страха перед арестом, но это освобождение идет через полную потерю прав; необходимо стать зеком, чтобы освободиться от прямого действия террористической машины, необходимо “исчезнуть”, чтобы ощутить себя человеком»⁴. Интересно, что чаще всего в лагерях лома-

¹ См.: Кормер В. Ф. О карнавализации как генезисе «двойного сознания». С. 177–178.

² Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 91.

³ См.: Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. С. 104–105.

⁴ Бюрократия и общество. С. 59.

лись и быстро становились «лагерной пылью» именно бывшие революционеры-бунтовщики, превратившиеся в годы тоталитаризма в бюрократов-манипуляторов, «маленьких вождей». А бывшие крестьянские парни брали в руки кирку или лом, спускались в шурф и добывали, подобно Сизифу, «золотую руду» для воплощения утопических проектов. И выживали. Возвращались домой с наказом для сыновей уничтожить рабский режим, жить свободно, «жить не по лжи».

Но истинную свободу мы наблюдаем на войне. Именно Великая Отечественная война породила *героический тип личности*: это был массовый героический подвиг российских народов, но он стал возможен лишь благодаря индивидуальному героизму, героизму свободного человека. В эти роковые годы начинается крах тоталитаризма, его классических форм. После войны был уничтожен не только гитлеровский тоталитаризм, но и подорваны глубинные основа сталинского режима. Сталин боялся боевых генералов (судьба Г. К. Жукова), но еще в большей степени ненавистны стали его «злому гению» бывшие простые фронтовики, офицеры и солдаты. Послевоенная волна репрессий несла на Север, в гулаговское невидимое царство *Иванов-богатырей*, которые не только смогли укоротить мелких бесов блатного мира, но и заставили главного Сатану изменить режим каторжных работ: с 1948 г. в ГУЛАГе вводятся принципы хозрасчета, прекращается беспредел бериевских опричников.

Героическая личность, рожденная в страшной войне столетия, открыла трудный, но реальный путь к нормальной человеческой жизни, где уже никто не надеется на «мудрого волшебника», оборачивающегося Кошечем. Да и Кошей оказался смертным...

Итак, мы попытались реконструировать тоталитарный Космос, образ того мира, в котором пришлось жить не только огромной части человечества в XX столетии, но и лично многим из нас. Разумеется, в предпринятом изложении я смог лишь ретушью набросать силуэт этого культурного мира, прорисовать скелет основных структур, немного «оживить» феноменологические образы и личины живого человека в тоталитарном обществе. По нашему мнению, в тоталитарной культурно-цивилизационной системе была определенная синтетичность духовной жизни, иначе тоталитаризм не был бы таковым — «целостным».

Но была ли это синтетичность и тотальность полнотой жизни или превращенной формой жизнедеятельности, компенсирующей убогость и одномерность бытия человека, зажатого в тиски двух мировых войн, постоянного экономического кризиса, аморализма голода и недопотребления, лживой идеологии?

Да, человек убоился быть «слишком широким» (Достоевский), предпочел одномерность и узость бытия, а «сверхчеловеческую ширину»

предоставил вождям. И тем не менее человек тоталитаризма жил в своеобразном космосе, который был для него пусть плохим, но домом, целым уникальным миром. Человек в тоталитарном мире не был простой «лагерной пылью», поднимаемой «мусорным ветром» истории.

Здесь мы находим воспроизводство в ускоренном темпе почти всего богатства культурной антропологии: чувственная, эгалитарная личность и сомневающийся человек; символично-игровая, «смеховая» личность и технократический, рассудочный прагматик; конформист и авторитарный лидер-вождь; трагический бунтарь-нонконформист и героическая личность, положившая начало ломке и трансформации тоталитарного антимира в «нормальные», еще неизвестные для нас формы...

Уникальный тоталитарный космос уходит на наших глазах, оставляя нам не только трагическую память и вирус тоталитарной болезни, но и определенные культурные достижения, плоды труда людей.

Тоталитарный мир рухнул. Но что мы строим на пустыре?

Глава 9. Практики насилия, войны и террора

В этой главе мы продолжаем наше коллективное исследование с прояснения взаимосвязи насилия и войны, терроризма и революции. Уже на первый взгляд связь между ними существует, чему есть немало примеров в истории. Как минимум, две революции традиционно рассматриваются в качестве иллюстрации такой связи, Великая французская революция и Революция 1917 года в России. Как показывает Х. Арендт, война и революция также тесно связаны, поскольку нередко происходит взаимопереход: от революции к войне и от войны к революции. Их общим знаменателем для Арендт является насилие, мы же можем добавить, что не просто насилие, а именно терроризм. Можно согласиться с ней также в той части, что некоторые аспекты современной войны говорят в пользу ее отмирания и большей активности революции. Другой аспект, на котором останавливается Арендт, заключается в том, что война перестает решать возложенную на нее функцию защиты мирного населения. Это связано с тем, что современные державы не в состоянии выйти из состояния войны, сохранив в целостности свои государственные структуры.

Как нам представляется, такое утверждение, сделанное Арендт со ссылкой на Францию и Россию XIX века, нуждается в более подробном рассмотрении. Ведь была масса и противоположных исходов войн, даже в том смысле, что противоположная сторона — сторона, выигравшая войну, сохраняет свой политический режим и даже его укрепляет. А вот упоминание о тотальной войне, как вновь возникшей в ходе Первой мировой войны, в результате которой насилию подвергаются некомбатанты в том числе, можно согласиться с той оговоркой, что тотальная война и является терроризмом в нашем понимании. Именно отсутствие разделения между мирным населением и войсками противника необходимо рассматривать как деградацию войны и ее скатывание к террору с сохранением ее политического характера.

Движение войны к революции для Х. Арендт имеет давнюю историю, так как «взаимное влияние между войной и революцией неуклонно возрастают, а акцент в их взаимоотношении все более и более смещается от войны к революции. Безусловно, взаимосвязь между войной и революцией не так уж нова; она родилась вместе с революциями, которым война за освобождение либо предшествовала и сопутствовала, как в случае американской революции, либо же сами революции вели к оборонительным или освободительным войнам, как это случилось во Франции.

Вместе с тем наш век стал свидетелем еще и третьей, совершенно новой возможности, когда ожесточение войны служит как бы прелюдией к кульминации насилия и революции... И если нам не суждено исчезнуть вовсе, то более чем вероятно, что именно революции, а не войны, будут сопровождать нас в обозримом будущем»¹. Дополнить предположение Х. Арендт можно только поправкой, что современность сопровождается не только революциями, но также терроризмом. Связь между этими явлениями стала еще очевиднее, чем в XIX или первой половине XX в., с появлением «цветных революций» и глобального терроризма, не просто сосуществующих в одном пространстве-времени, но вступающих в симбиотическую связь.

Вместе с тем анализ термина, который проводит Х. Арендт, более удаляет от интересующей нас связи, чем подтверждает ее. Слово «революция» было заимствовано из астрономии и первоначально означало циклическое движение звезд. Кажущееся противоречие с последующим политическим значением этого слова Х. Арендт разъясняет, исходя из понимания событий времени первых буржуазных революций, когда революция имела смысл именно возвращения к начальному состоянию и движения по некоторой траектории развития общества: «Слово “революция”, когда его впервые спустили с небес на землю и использовали для описания событий, происходящих в мире смертных людей, служило главным образом метафорой, вносящей в случайные события, взлеты и падения человеческой судьбы... элемент вечного, неодолимого и постоянно повторяющегося движения. В XVII веке, когда слово “революция” впервые применили в качестве политического термина, его метафорическое содержание находилось гораздо ближе к первоначальному значению слова, поскольку оно использовалось для обозначения повторяющихся процессов, возвращения на круги своя»². И это возвращение уже в пространстве политического дискурса Нового времени будет неразрывно связано с идеями свободы и секуляризации, идеей нового человека и общества. При этом Арендт решительно отвергает религиозный характер революций в части их наследования идей равенства и установления новых социальных отношений, подобных райским. Именно секуляризация открывает революции в смысле нового этапа развития общества. Такое понимание исходит в своей основе из христианского линейного восприятия времени, но также родственно пониманию времени древними греками, трактовавшими время как прерывность в развитии общества и государства.

¹ Арендт Х. О революции. М., 2001. С. 13–14.

² Там же. С. 51–52.

Возникшее в XVIII в. представление о революции, по Х. Арендт, основывалось на совершенно новом понимании времени и самой революции как принципиально нового этапа в развитии¹. Из соединения этих двух идей, свободы и новизны, она и предлагает исходить в понимании революции. При этом принципиальная новизна революции содержит противоречие, поскольку сочетается с исходным значением революции как повторения. И идея свободы не выглядит здесь неуместной, поскольку также предполагает возвращение к исходным правам человека или его статусу. Все утверждения о наличии у человека естественных прав, идея «гражданского договора» и обоснование государства возникают в этот период именно как секулярная идея общности людей. Однако по своей форме она копирует религиозные идеи.

В этой связи достаточно интересно выглядит упоминание Х. Арендт о том, что равенство людей в религиозном смысле было признано уже в Римской империи, теперь этот статус был перенесен в область права. Свобода человека в религиозном смысле после изъятия религиозного содержания становится свободой политической. И в этой связи не является ли человек в ситуации революционного «об-в-ращения» или «об-новления» не только человеком претендующем на политические права вне связи с возможными религиозными смыслами, но «просто» человеком. Возможно, что это исходная точка или то понимание человека, которое скрывается за концептом естественного человека в естественном состоянии войны всех против всех Т. Гоббса. Тем более что исходный смысл слова «человек» именно таков, как о том напоминает Х. Арендт («латинское слово *homo*, эквивалент нашему “человек”, первоначально обозначало не более чем “просто человек”, то есть лицо, не обладавшее правом...»²). Говоря более определенно, Арендт указывает на некое новое состояние человека, в котором он оказывается в ситуации революции и определяет его как «просто человек».

Довольно схожее говорит и Дж. Агамбен в трилогии о *homo sacer*. Человек как живое существо разбирается в связи двух греческих категорий, *zoe* и *bios*, означающих просто жизнь как таковую и жизнь определенную, «правильную форму жизни» человека или группы людей, как пишет Дж. Агамбен³. Ссылаясь на идеи М. Фуко о биополитике, Агамбен отстаивает тезис о включении природной жизни в политику, что стало определяющим событием современности. При этом ключевое понятие *homo sacer* прослеживается им со времен Античности, когда это слово совмещало противоречивый смысл священного объекта, который, одна-

¹ Арендт Х. О революции С. 30.

² Там же. С. 56.

³ Агамбен Дж. *Homo sacer*. Суверенная власть и голая жизнь. М., 2011. С. 7.

ко, не мог быть принесен в жертву, а умерщвлен без всякого наказания за это¹.

Рассматривая основные положения римского права и определения сакрального Агамбен приходит к выводу о том, что *homo sacer* есть жертва особого типа: «...*Sacratio* предполагает двойное исключение: как из *ius humanum*, так и из *ius divinum*, как из области религиозного, так и из области профанного. Топология структуры этого двойного исключения, основанной на двойном изъятии и двойном захвате, удивительным образом напоминает структуру исключения суверенной власти, и это больше, чем просто аналогия... В самом деле, если структура исключения, присущая суверенной власти, предполагает, что закон применяется в чрезвычайном положении, исключая его, изымая случай из области своего действия, так и *homo sacer* посвящается богам посредством не-принесения в жертву и убийства. Жизнь, не подлежащая жертвоприношению, но подлежащая убийству, есть *vita sacra*»². Просто человек или *homo sacer* прежде всего есть жертва, этот объект сакрален. Но поскольку жертва в институте жертвоприношения служит медиатором между миром сакрального и профанного, она связывает эти две реальности, то жертва соотносится с профанным, собственно она из него «приходит» в сакральное. Просто жизнь жертвы, уже изъятая из профанной сферы и потому не-предназначенная для коммуникации с сакральным, поскольку она уже вне профанного. Эта жертва уже ничего не может сообщить и потому она бесполезна с точки зрения «стандартного» жертвоприношения.

Агамбен называет это двойным исключением, которое тесно связано с насилием, поскольку только благодаря ему исключение возможно: «...Священный статус сообщает обряду сакрализации специфический характер двойного исключения и объясняет необходимость насилия для его осуществления. Это насилие — безнаказанное убийство *homo sacer*, которое мог совершить любой, — не может быть определено ни как жертвоприношение, ни как убийство, ни как исполнение приговора, ни как святотатство. Оставаясь за пределами любых установленных форм божественного и человеческого правосудия, оно открывает для нас особую область человеческого действия — не сакрального и не профанного...»³. Убийство открывает пространство двойного исключения как пограничное между сакральным и профанным. Агамбен делает предположение, что *homo sacer* есть сама жизнь, захваченная политическим в результате исключения: «Таким образом, оказывается, что область политического формируется посредством двойного исключения, то есть взаимного

¹ Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. С. 93.

² Там же. С. 106–107.

³ Там же. С. 107.

проникновения профанного в сферу религиозного и религиозного в сферу профанного, которое образует зону неразличности между жертвоприношением и убийством. Областью суверенного решения следует считать ту область, в которой можно совершить убийство, не совершая при этом преступления, но и не осуществляя жертвоприношения; тем самым *vita sacra*, то есть жизнь, которую можно отобрать, просто убив, но которую нельзя принести в жертву, принадлежит именно к этой сфере¹. Иначе говоря, «просто человек» есть нулевой уровень политического или исходная материя политического, что неясно вне контекста, к которому обращается автор. Понять эту связь помогает концепт чрезвычайного положения и суверенитета как максимума власти, которая устанавливает закон, но сама находится за его пределами, превышая его. Суверенитет есть возможность нарушать закон, не нарушая его. Точно так же действует *homo sacer*, которого можно убить, не нарушив закон.

Сам концепт чрезвычайного положения, к которому обращается Агамбен, весьма близко подходит к революции, которая с точки зрения противоборства власти таким положением и является. В том числе и со стороны насилия революция схожа с чрезвычайным положением как временем отмены закона. Закон уже и еще не действует, и потому преступление таковым не является, точно так же как убийство «голой жизни» не является убийством. То есть если описывать революцию как «революцию в-себе», в модусе ее событийности, как длящейся борьбы равных вне норм права и координат легитимности, то мы имеем в качестве материи этого противоборства «простую жизнь».

Пример такого «убийства без убийства» мы можем найти в любой революции, как вариант приведем фрагмент речи революционера Г. А. Гершуни, произнесенной им на II съезде эсеров: «Террористический акт Партии социалистов-революционеров не есть физическое убийство, физическое уничтожение носителя власти. Для нас террор имеет другое значение... Когда общественное негодование, общественная ненависть сосредоточивается вокруг какого-нибудь правительственного агента, все равно, высшего или низшего, когда этот агент становится символом насилия и деспотизма, когда его деяния становятся вредными для общественного блага, когда в распоряжении нет никаких средств обезвредить его и когда само его существование является оскорблением для общественной совести, последняя открывает дверь террору — исполнителю приговора, выжженного в сердцах сознательных граждан. И когда раздастся взрыв бомбы, из народной груди вырывается вздох облегчения. Тогда всем ясно: совершился суд народный! Не надо никаких объяснений,

¹ Агамбен Дж. *Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь*. С. 108.

никаких прокламаций. Страна ждала этого суда, страна знает, за что убит насильник, страна знает, что не убивать его было нельзя, страна знает, что только убийством можно было спасти от него народ. Вот когда убийство, от которого естественно отшатывается человеческая натура, становится великим подвигом, а “убийца” — национальным героем. Но из этого следует только один вывод: террористический акт допустим не тогда, когда его можно делать, а когда его должно делать, и что бывают случаи, когда брошенная бомба убивает не только того, в кого она была брошена, но и организацию, от имени которой она брошена»¹.

В результате этого противоборства возникает суверенитет, власть как таковая, политическое. Точно так же как она возникает в результате революции. А если обратиться к идеям Р. Жирара о жертвоприношении и его связи с насилием, то специфичность *homo sacer* по сравнению с «обычной» жертвой указывает на ее принадлежность к «кризису сакрального», такого экстраординарного события, которое решающим образом нарушает мироустройство и грозит его существованию. В работе «Насилие и священное» Р. Жирар так определяет жертвенный кризис: «Жертвенный кризис, то есть утрата жертвоприношения, — это утрата различия между нечистым и очистительным насилием. Когда это различие утрачено, то очищение становится невозможно и в общине распространяется нечистое, заразное, то есть взаимное, насилие. Стоит стереться жертвенному различию, различию между чистым и нечистым, как вслед за ним стираются и все прочие различия. Перед нами единый процесс победоносного шествия взаимного насилия. Жертвенный кризис следует определять как кризис различий, то есть кризис всего культурного порядка в целом. Ведь культурный порядок — не что иное, как упорядоченная система различий; именно присутствие дифференциальных интервалов позволяет индивидам обрести собственную «идентичность» и расположиться друг относительно друга... Если насилие — сперва скрытое — жертвенного кризиса уничтожает различия, то само это уничтожение, в свою очередь, ускоряет ход насилия»².

В пользу этой идеи говорит и то, что Дж. Агамбен пишет о схожести *homo sacer* и *devotus*, посвященных богам подземного мира, которые были предназначены для спасения города от серьезной опасности. Посвятивший себя богам должен был непременно умереть от чужих рук, в борьбе, но если этого не происходило, то такой человек представлял серьезную опасность, поскольку уже не принадлежал миру живых, но уже был посвящен миру мертвых. Здесь тоже мы встречаем промежуточ-

¹ Цит. по: Будницкий О. В. Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология (вторая половина XIX — начало XX века). М., 2000. С. 173.

² Жирар Р. Насилие и священное. С. 64–65.

ное положение жертвы и тот факт, что «стандартное жертвоприношение» не сработало. Нарушен не только архаичный механизм исключения и медиации между сакральным и профанным, но сама иерархия. Не есть ли это революция в своем самом подлинном смысле вне политики или до политики?

Революция есть прежде всего расчистка, в том числе и человека, а в ее «центре» оказывается «сломанное жертвоприношение». А поскольку иерархия отменена, то также возможны всевозможные инверсии, открытые структурализмом, когда *homo sacer* симметричен королю как полюса структуры: «Если наше предположение о наличии симметрии между телом суверена и телом *homo sacer*, которое мы попытались обосновать выше, соответствует действительности, мы должны обнаружить аналогии и сходства в политико-правовом статусе этих двух тел, столь далеко отстоящих друг от друга. Мы знаем, что убийство *homo sacer* не квалифицировалось как убийство свободного человека... Однако ведь не существует такой правовой системы (в том числе и среди тех, где наказанием за убийство является смертная казнь), в рамках которой убийство суверена приравнивалось бы к убийству обыкновенного человека. Убийство суверена является особым преступлением, которое (после того как вслед за Августом понятие *maiestas* стало все чаще ассоциироваться с фигурой императора) определяется как *crimen lesae maiestatis*. Для нас, однако, неважно, что убийство *homo sacer* может рассматриваться не как убийство, может быть чем-то меньшим, чем убийство, а убийство суверена — больше, чем убийство: существенно то, что в обоих случаях убийство человека не влечет за собой обвинения по соответствующей статье уголовного права»¹. В случае с революцией эти две симметричные фигуры предстают в лице концептуальных персонажей² — «революционера» и «короля». Концептуальных в действительно делезианском смысле как средоточия интенсивностей.

В случае с «революционером» вся неявная связь его с *homo sacer* становится явной уже по той причине, что революционеры сами проговаривают и делают явной эту связь. Мифологическое содержание, от которого мы отталкивались вслед за вышеназванными авторами, манифестируется в текстах революции. Так, например, активный участник русских революций начала XX в. С. М. Кравчинский в первом номере «Земли и воли» пишет следующее: «Грозно поднимается отовсюду могучая подземная сила. Какое лучшее зеркало для бойца, как не лицо его противника? Смотрите же, как исказилось оно у наших врагов, как ме-

¹ Жирар Р. Насилие и священное. С. 134.

² Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009.

чутся они, обезумевшие, от ужаса, не зная, что предпринять, чем спастись от таинственной, неуловимой, непобедимой силы, против которой бессильны все человеческие средства»... «“Чудовище”, жившее до сих пор где-то под землею, занимаясь подкапыванием разных “основ”, вдруг от времени до времени начинает высовывать наружу одну из своих лап, чтобы придушить то ту, то другую гадину, которая слишком надоест ему. И при каждом своем появлении на свет, “чудовище” обнаруживает все большую и большую дерзость и беспощадность в исполнении своих кровавых замыслов и все большую ловкость и быстроту в укрывании своих следов»¹. Монструозный характер революционеров и их хтоническая природа позволяют провести параллели с упоминаемым Агамбенom *devotus*, человеку, посвященному подземным богам, не живому и не мертвецу.

Революционер сознательно отрекается от мира, чуждого ему и враждебному ради иной реальности. Мы позволим себе привести несколько параграфов из «Катехизиса революционера», чтобы показать со всей ясностью монструозность не только фигуры революционера, но также главную интенсивность этого концептуального персонажа — революции и насилия: § 1. Революционер — человек обреченный. У него нет ни своих интересов, ни дел, ни чувств, ни привязанностей, ни собственности, ни даже имени. Все в нем поглощено единственным исключительным интересом, единою мыслью, единою страстью — революцией. § 2. Он в глубине своего существа, не на словах только, а на деле, разорвал всякую связь с гражданским порядком и со всем образованным миром, и со всеми законами, приличиями, общепринятыми условиями, нравственностью этого мира. Он для него — враг беспощадный, и если он продолжает жить в нем, то для того только, чтоб его вернее разрушить. § 3. Революционер презирает всякое доктринерство и отказался от мирной науки, предоставляя ее будущим поколениям. Он знает только одну науку, науку разрушения. Для этого и только для этого, он изучает теперь механику, физику, химию, пожалуй медицину. Для этого изучает он денно и ночью живую науку людей, характеров, положений и всех условий настоящего общественного строя, во всех возможных слоях. Цель же одна — наискорейшее и наивернейшее разрушение этого поганого строя. § 4. Он презирает общественное мнение. Он презирает и ненавидит во всех ее побуждениях и проявлениях нынешнюю общественную нравственность. Нравственно для него все, что способствует торжеству революции. Безнравственно и преступно все, что мешает ему. § 5. Революционер — человек обреченный. Беспощадный для государства и во-

¹ Революционная журналистика семидесятых годов. С. 72, 73. Цит. по: Будницкий О. В. Терроризм в российском освободительном движении. М., 2000. С. 55.

обще для всего сословно-образованного общества, он и от них не должен ждать для себя никакой пощады. Между ними и им существует тайная или явная, но непрерывная и непримиримая война на жизнь и на смерть. Он каждый день должен быть готов к смерти. Он должен приучить себя выдерживать пытки»¹. Такая специфическая идентификация революционера явным образом носит апофатический характер, поскольку он определяет себя через отрицание общества, морали и нравственности, самой жизни, своего собственного имени. Готовность к смерти, как, пожалуй, единственная «положительная» характеристика, указывает на тот факт, что он живой.

В определении Нечаева революционер и есть как бы агамбеновский *homo sacer*, человек, единственной позитивной характеристикой которого является жизнь. Схожее определение революционера мы находим в высказывании Че Гевары, который пишет следующее: «Ненависть есть элемент борьбы; неумолимая ненависть к врагу, которая выталкивает нас за естественные пределы человеческих возможностей, превращает нас в надежные, безжалостные, действующие выборочно, хладнокровные убийные машины. Вот чем должны стать наши воины; без ненависти народ не сможет одержать победу над жестоким врагом»². Че Гевара говорит о ненависти как о необходимом качестве и жертвенности, которую необходимо принести для победы.

Такое отношение и революционное мировоззрение можно считать особенностью психологической, но это не отменяет его мифологичности, мифологических стереотипов, которые владели революционерами или сами революционеры отыгрывали мифологические сценарии, модели. В таком понимании революции мы усматриваем как минимум две точки соприкосновения с той архаичной формой жертвоприношения, которая как антисистемный феномен может возникнуть в ситуации кризиса. Прежде всего это понимание человека, которое вполне согласуется с трактовкой жертвы у Ж. Батая, М. Мосса и Р. Жирара.

В соединении революции и жертвоприношения очевиден двойной смысл «просто человека», который замещает все общество в силу своей специфической общности, а также, по этой же причине, может выражать политические предпочтения всего общества. И если ранее эти два смысла не пересекались, то начиная с эпохи Нового времени возникает антропологический или социальный эквивалент такого пересечения, который детектируется в пространстве политической, правовой и философской мысли.

¹ Нечаев С. Г. «Катехизис революционера» // Революционный радикализм в России: век девятнадцатый. Документальная публикация. М., 1997. С. 244–248.

² Цит. по: Жижек С. О насилии. С. 156.

Напомним, что все европейские революции в своей основе стоят на вполне определенной почве — разрушении традиционного общества в результате связанных процессов урбанизации и индустриализации вкупе с секуляризацией. Происходившие глобальные изменения обуславливали поиск новых форм социальности, в том числе и через такие насильственные формы, как революции. По замечанию Х. Арендт, западноевропейская цивилизация имела две альтернативы, отыгранные историей в Американской революции и Французской, из которых первая использовала возможность через механизмы договора избежать массового террора и развить рациональные основания для выработки новых правил общежития людей. Алгоритмом такого общего жития, по авторитетному замечанию Х. Арендт, был *Mayflower Compact* — Мейфлауэрский договор, заключенный на борту судна «Мейфлауэр» 11 ноября 1620 г. «отцами-пилигримами».

Если для европейцев, совершавших революции, власть нужно было обосновывать через учреждающее насилие и террор, как его максимально возможное воплощение в реальности, то для американцев власть уже им самим принадлежала через это основание в договоре «пилигримов» и договорах первопоселенцев: «Власть была не только старше революции, но в каком-то смысле старше даже колонизации континента — такое ее понимание людьми Американской революции являлось самоочевидным по той причине, что было воплощено во всех институтах самоуправления по всей стране. *Mayflower Compact* был составлен на борту корабля, а подписан по высадке... В любом случае они явно опасались так называемого естественного состояния, нехоженой пустыни, не имеющей никаких установленных человеком границ, равно как и неограниченной инициативы людей, не связанных каким-либо законом»¹. В общем виде для Х. Арендт проблема революции есть не что иное, как проблема власти.

Наше мнение состоит в том, что проблема революции не столько во власти, сколько в более первичном феномене насилия, его локализации. Жертвоприношение же есть исходный архетип такого механизма локализации, и ключевой для концепции Х. Арендт момент заключения договора, учреждения власти и закона в нашем случае есть специфическая регламентация. Она не останавливается подробно на том, что этот же договор закрепляет факт *нового сообщества*, своеобразной *квазиэтнической группы переселенцев* или, условно говоря, «своих». Более того, из ее повествования создается впечатление, что колонисты заселяли действительно «нехоженую пустыню», в которой единственными их оппонентами были

¹ Арендт Х. О революции. С. 230.

силы природы. Вместе с тем очевидно, что дело обстояло не так. Договорная природа власти, которая «старше революции» и которую революция возвращала, по смыслу, вкладываемому в нее американскими революционерами, затемняет другую сторону договора. Заключенный со «своими», вне зависимости от религиозных и этнических особенностей, он был направлен против «чужих», *коренного населения*, по сути, принесенного в жертву в ходе тотальной колониальной войны. И именно их можно рассматривать как «жертву» происходящего процесса колонизации.

В контексте такого понимания договора и механизмов самоуправления Американская революция, безусловно, рождает свободу на основе сложных и разнообразных институтов и механизмов самоуправления, вырастает из договора и обсуждения, однако, с неизменным исключением. Оно, *исключение из правила*, явно не вытекает из того определения власти Х. Арендт, но которое можно к нему добавить. Так, говоря о природе «человеческой власти» она пишет: «В отличие от силы, являющейся даром природы, которым в различной степени обладают все отдельные индивиды, власть возникает там и в том случае, где люди объединяются вместе с целью действия, и исчезает, когда они расходятся и оставляют друг друга в одиночестве. Тем самым обязательства и обещания, объединения и соглашения суть способы, посредством которых власть поддерживает свое существование...»¹. Очевидным образом власть в таком понимании противоположна насилию, так же как и силе.

Вместе с тем данная концепция, при всей ее очевидной рациональности, оставляет без внимания тот факт, что люди не собираются и не расходятся, «оставляя друг друга в одиночестве». Неверна исходная схема социального взаимодействия, которая предполагает рационально мотивированных индивидов, которые движимы общей целью в течение некоторого времени, после чего они имеют возможность выйти из состояния договора, а по сути, социального пространства. Отметим, что такая идеализация уже отталкивается от целого ряда предположений, которые мы не будем перечислять в силу их очевидности, но отметим общий ракурс, который покажет «вторую часть» общей картины взаимодействия людей. Поскольку концепция Х. Арендт явным образом представляет своеобразное изображение «сознательного» революции и власти вообще, то остается скрытое «бессознательное». Оно содержится в антропологических теориях тех авторов, на которых мы опираемся в своем исследовании, и прежде всего М. Мосса и Ж. Батая. Трата и заместительная жертва, которые равным образом являются механизмами избавления от избытка, который кодируется в насилие.

¹ Арендт Х. О революции. С. 241.

Также возникает вопрос, не является ли описанием этого «бессознательного» революции и власти у Х. Арендт Французской революции и европейских революций вообще. Изложение их истории и предпринимаемый ею анализ в значительной мере работает в режиме мифологизации. Французская революция отыгрывает сценарии римской истории, а последующая революция в России — уже французский сценарий. Но, отметим, все они в своей основе восходят к мифическому событию перво-насилия, насилия основания или жертвы. В частности, Х. Арендт пишет о Кромвеле и Робеспьере, прибегающих к «чрезвычайному насилию», то есть террору, как движимых идеей основания нового порядка, нового мироустройства подобно основателям Рима Ромулу и Рему. Для нее насилие, или террор, противоположны революции как основанию власти. Вместе с тем, несмотря на отрицание Х. Арендт связи между насилием и возникновением нового, и власти в частности, дело обстоит именно так.

Жертвоприношение лежит у истоков нового и самой революции как его персонификации, которое раскрывается через миф. Для революционеров «истина» революции проговаривается их собственным мифологическим языком, а критический анализ революции обнаруживает в этом повторение мифологических универсальных моделей. Миф же повествует о начале как о первичном событии творения, космогонии, сотворения мира и опять-таки посредством жертвоприношения. Последнее выступает как инструмент, с помощью которого священное действует в профанном или профанное коммуницирует со священным. И даже «новое», о котором говорит Арендт, как о существенной черте революции, в своей основе восходит к мифу. Необходимость нового обусловлена «истощением» мира и последующим его обновлением. И новое как таковое приобретает здесь гораздо больший смысл, затрагивающий само мироустройство, чем просто некое стремление к обновлению как психологический факт. Революция и есть самый реальный акт космогонии, доступный современному секуляризованному или постсекулярному миру. Она есть созидание космоса из хаоса, разрушение иерархии и ее воссоздание заново. Инструментом преобразований служит насилие, террор, в своих истоках отыгрывающий мифологическую модель. Но даже взятый в строго системных категориях терроризм (террористическое насилие неотлично от любого другого) в революции выполняет двойственную функцию упразднения иерархии и ее восстановления.

Вальтер Беньямин в своей работе «К критике насилия» такое насилие называет мифологическим: «...Мифическая манифестация непосредственного насилия в глубинном смысле являет себя идентичной любому правовому насилию и превращает представление о его проблематике в уверенность в губительность его исторической функции, уничтожение

которой тем самым становится необходимой задачей. Именно эта задача выдвигает в конечном счете еще раз вопрос о чистом непосредственном насилии, которое могло бы положить конец мифическому насилию. Как во всех областях мифу противостоит бог, так мифическому насилию противостоит насилие божественное. А именно — оно во всем составляет ему противоположность. Если мифическое насилие правоустанавливающее, то божественное — правоуничтожающее; если первое устанавливает пределы, то второе их беспредельно разрушает; если мифическое насилие вызывает вину и грех, то божественное действует искупляюще; если первое угрожает, то второе разит...»¹. Роль мифического насилия в «связывании», как пишет В. Беньямин, то есть в установлении структуры или иерархии, потому оно и является учредительным.

Однако ему предшествует насилие «божественное», разъединяющее, выполняющее роль «развязывания» связей и иерархий. Как нам представляется, террористическое насилие в революции выполняет обе эти функции, поскольку оно представлено двояко. На примере русских революций его можно разделить на террор революционеров до их прихода к власти и после, когда характер террора меняется. Так, если до захвата он преследовал цель упразднения структуры, то после ее создания — установление. Или в других категориях, к которым мы уже обращались при анализе *homo sacer*, это переход от чрезвычайного положения (космического хаоса) к закону. И если в первой фазе террор «развязывает» иерархии и его нельзя однозначно определить как легитимный или нелегитимный, жестко идентифицировать в принципе, то во второй он «упраздняется» на официальном уровне, переводится в план нелегитимного, но остается на правах «изнанки» правового или системного насилия.

Относительно мифологической модели революционного насилия и терроризма стоит отметить еще один момент, который не столь очевиден в революциях прошлого века, но который довольно явно присутствует в современных революциях. Целый ряд исследователей мифа момент обновления связывают с праздником. Р. Кайуа пишет о празднике: «В самом деле, праздник предстает как актуализация первых времен мироздания, *Urzeit*, изначальной эры великого творения, когда все вещи, живые существа, социальные институты сложились в своей традиционной и окончательной форме. Это та самая эпоха, когда жили и действовали божественные прародители, чью историю рассказывают мифы»². При этом праздник всегда повторение, разыгрывание первовремени

¹ Беньямин В. К критике насилия. С. 90.

² Кайуа Р. Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2004. С. 223.

творения, актуализация хаоса со всеми вытекающими следствиями, среди которых нарушение устоявшихся иерархий. Праздник — это время нарушения запретов, а значит, самого культурного порядка. Кайуа говорит также, что миф об инцесте есть миф о творении. Фундаментальные запреты, на которых зиждется общество и культура во время праздника, ставятся под вопрос.

Также праздник — это время траты в ее батаевском смысле. Современные революционные технологии довольно точно улавливают сходство между революцией и праздником и, как нам представляется, опираются на вполне научные изыскания. Праздник или карнавал — это культурный аналог чрезвычайного положения. Они оба одинаковым образом представляют собой феномен ниспровержения системы различий, иерархий и авторитетов. Неудивительно, что в современности мы находим возможным взаимопереход от одного к другому, когда революции совмещаются с празднеством, подобно тому как «оранжевая революция» на Украине своим центральным моментом имела собрание на площади в формате концерта или музыкального марафона. Здесь мы не найдем связи праздника с насилием, этот пример, к радости, его не дает, однако праздник действительно в той или иной форме сопричастен насилию.

Постмодернистские идеи о приходе множественности взамен структуралистских оппозиций разрушают строгую оппозициональность в отношении интересующих нас форм войны, революции и терроризма. По-другому невозможно объяснить возникновение промежуточных форм борьбы (как ее понимал Шмитт), подобных партизанской войне, миротворческих и гуманитарных операций, заменивших войны, революций, которые не приводят к реальной смене элит.

Этьен Балибар высказывает схожую идею относительно терроризма и войны: «Развивающийся процесс символически можно описать как возвращение гоббсовского “естественного состояния” (об этом сегодня кто только не говорит), но его можно также описать как распространение “терроризма” и “контртерроризма” за счет традиционной войны, в которых привычные разграничения между военными и гражданскими, то есть, *en passant*, основной критерий, определяющий применение “законов военного времени” и соответствие “справедливых войн” методам их ведения (*jus in bello*), больше не действуют»¹. Мы можем говорить об одинаковых правах в экспликации смыслов из установленной связи терроризма и революции как с позиции концепта чрезвычайного положе-

¹ Балибар Э. Что в войне? Политика как война, война как политика // Прогнозис. 2008. № 4(16). С. 33.

ния, так и жертвенного кризиса, который, по-нашему мнению, более фундаментален. Но также и с позиции изменения смысла самой революции, равно как и войны. И опять-таки возможный ответ кроется в жертвоприношении в той его интерпретации, к которой мы обращаемся снова, жертвоприношении как траты у Ж. Батая.

Возможный адекватный ответ состоит в том, что пароксизм общества, содрогающегося в пиришественной трате, вновь актуален, поскольку чередование войны и мира ушло в прошлое. Господствующая в настоящее время формула выглядит как лозунг Л.Д. Троцкого «ни мира, ни войны», как раз точно отражает перманентную революцию или не прекращающееся чрезвычайное положение. Ж. Бодрийяр довольно точно отразил этот смысл в формуле «общества и культуры после оргии» как источнике современного терроризма, а сейчас можно добавить и революции. Это утверждение, которое он делает в первых строках своей работы «Прозрачность зла», снова возвращает нас к жертвоприношению и его кризису как кризису иерархий, поскольку современность как состояние «после оргии», когда сняты запреты и есть такое состояние. Вот как он его описывает: «Если бы мне надо было дать название современному положению вещей, я сказал бы, что это — состояние после оргии. Оргия — это каждый взрывной момент в современном мире, это момент освобождения в какой бы то ни было сфере. Освобождения политического и сексуального, освобождения сил производительных и разрушительных, освобождения женщины и ребенка, освобождения бессознательных импульсов, освобождения искусства. И вознесения всех мистерий и антимистерий. Это была всеобъемлющая оргия материального, рационального, сексуального, критического и антикритического, оргия всего, что связано с ростом и болезнями роста. Мы прошли всеми путями производства и скрытого сверхпроизводства предметов, символов, посланий, идеологий, наслаждений. Сегодня игра окончена — все освобождено»¹. Констатация конца игры означает для Бодрийяра, что нет запрета, как нет и эквивалента для его нарушения, нет жертвоприношения и нет траты, но в теле социального по-прежнему остается то, что он называет «напряжением», а Жирар более прямо — насилием.

И такое насилие в его современной форме реализует себя как террор через телеэкран и при его пособничестве: «Речь идет о воскрешении некогда отмершей формы насилия. Устаревшее насилие является одновременно и более изощренным, и более жертвенным. Наше насилие, порожденное нашей сверхсовременностью — это террор. Это подобие насилия: оно возникает скорее от экрана, чем от страсти, оно той же природы,

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 7.

что и изображение. Насилие потенциально существует в пустоте экрана... Повсюду можно наблюдать прецессию средств массовой информации в отношении террористического насилия. Именно это придает насилию специфически современную форму, гораздо более современную, нежели так называемые объективные причины», которые мы стараемся ему приписать: ни политические, ни социальные, ни психологические причины несоизмеримы с этим событием»¹. То есть если и осталось в современности сакральное, то оно приняло именно такую форму, форму массмедиа. Видимо, неслучайно медиа также посредник, как и жертвоприношение, они оба инструменты и оба функционируют тем лучше, чем меньше подвергаются рефлексии. Только кажется, что на смену богу из машины пришел бог из экрана. Одним словом, налицо преемственность функций, когда современный терроризм, репрезентируемый медиа, есть не что иное, как жертвоприношение. По крайней мере, функция разрядки социального тела осуществляется.

Новая архаика состоит в пароксизме потребления зрелищ, и современный террор во многом немислим без его медийной составляющей, которая генетически наследует и жертвенным гладиаторским играм римлян, и публичным казням, уже в Средние века в значительной мере утративших свою жертвенную роль, но сохранивших зрелищную и праздничную.

Сравнение терроризма с войной, некогда не вполне явное, в настоящее время приобретает не только четкие очертания, но, как нам кажется, раскрывает некоторые аспекты самого терроризма. Даже в первом приближении война в ее стандартном понимании как вооруженное противостояние стран с участием только комбатантов, уже не вполне соответствует реальности, в которой противостояние стран по большей части разворачивается в так называемых малых формах войны и противостоянии нерегулярных военных образований. Нередко это происходит на территории третьих стран, которые уже начиная с эпохи модерна стали территорией войны. Эта же территория является пространством возникновения и реализации терроризма.

Причем мы можем здесь проследить связь войны и терроризма не только с ближайшего времени противостояния сверхдержав в XX в. на территории Афганистана, положившего начало современному международному терроризму с исламско-фундаменталистским идеологическим основанием. Несколько ранее схожие процессы соединения войны и терроризма происходили в результате национально-освободительного движения, череды событий, названных войнами в начале того же XX в.,

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. С. 111–112.

в Северной Африке (Алжир, Марокко), Палестине, Юго-Восточной Азии (Вьетнам, Корея), на Кипре. Это далеко не полный перечень, который мы приводим не столько с целью, чтобы перечислить все возникшие в истории связи войны и терроризма, сколько как иллюстрацию нашего тезиса об имплицитно существующей связи войны и терроризма.

Впрочем, некоторые исследователи рассматривают эти процессы как деградацию самой войны, настаивая на том, что она обусловлена внутренней динамикой войны как технического действия. Несмотря на нашу позицию, которая противоположна этой точке зрения, можно согласиться с тем бесспорным фактом, что война в век атомного оружия претерпела свои изменения. В целом война находится в зависимости от техники и технологий, однако в условиях ядерного паритета и конвенций о нераспространении атомного оружия мы приходим к стандартной ситуации равновесия, или баланса, ядерных сил, открывающих возможности противоборства другими средствами, или имеем ситуацию «как бы» до ядерного противостояния. По аналогии «счастья под условием» (С. Жижек) мы сталкиваемся с войной под условием. Условием мы считаем как раз наличие ядерного оружия в ситуации его неприменения. Именно о наличии такой ситуации говорит мировая практика, которая также знает ситуации угрозы применения ядерного оружия. Пример Северной Кореи, Ирана или Пакистана некоторым образом намечает связь с проблемой терроризма, но скорее в ее спекулятивно-политическом ключе, бесплодном в плане научной критики. Более адекватным нашим задачам будет обращение к войне в ее сущностном плане как феномена политического, феномена в котором актуализируется противоречие между легитимностью и преступностью, дозволенным и запретным, насилием, обусловленным политическими, религиозными, национальными и иными причинами. Такие формы, как национально-освободительная и гражданская война, тесно связаны с терроризмом и нередко не различаются.

С указанных позиций наш анализ следует начинать с обращения к теории войны именно в указанных аспектах проблематизации ее определенности в качестве таковой, по крайней мере ее классических определений эпохи модерна. Нас будет интересовать метаморфоза таких сложных форм войны, которые изложены К. Шмиттом в работе «Теория партизана». Партизан как иррегулярный боец в столкновении с регулярной армией обращает наше внимание на проблему войны как регулярного действия. Проследивая историю регулярных военных образований со времени Великой Французской буржуазной революции, К. Шмитт выделяет партизана как оппонента регулярности. Партизанская иррегулярность военного противостояния проявлялась в периоды «разложе-

ния», которыми предстает Тридцатилетняя война (1618–1648), гражданские и колониальные войны¹. К. Шмитт оставляет в стороне это утверждение, не рассматривая его подробно, и только позднее в беседе с Иоахимом Шикелем возвращается к нему как вопросу о соотношении бедности и партизанства². Оставаясь на той же позиции, которую занимает сам К. Шмитт, можно продолжить, что война и есть кризис политического, отсутствие возможностей разрешить проблему мирными средствами. Но партизан появляется в тот момент, когда уже внутри самой войны как некоторого организованного процесса возникает кризис. С этой точки зрения партизанство и терроризм близки, а сам терроризм часто действительно есть кризис традиционных методов ведения войны или их невозможность. К. Шмитт не останавливается на колониальных войнах, поскольку они дают мало оснований для иллюстрации самого партизана, но в отношении связи войны и терроризма они очень показательны. Война вне европейского континента часто ведется не по правилам и конвенциям или, как пишет К. Шмитт, не «оберегается».

Отметим, что сам он довольно близко подходит к тому, чтобы рассматривать терроризм, называя его партизанством, и приводит в качестве примеров «ужаснейшие жестокости» гражданской войны в Вандее во время революции конца XVIII века, террор со стороны испанцев-партизан в отношении регулярной армии французов (испанская герилья 1808 г.), насилие европейских колонизаторов в борьбе с аборигенами на их исконных территориях³. Далее Шмитт прямо об этом пишет: «Современный партизан не ожидает от врага ни справедливости, ни пощады. Он отвернулся от традиционной вражды прирученной и оберегаемой войны и перешел в сферу иной, настоящей вражды, которая возрастает на пути террора и ответного террора вплоть до истребления»⁴. В этом положении кратко изложена суть концепции партизана К. Шмитта. Партизанская война сближается с такими специфическими формами войны, как гражданская война и колониальная война, которые не только маргинальны по отношению к традиционной войне («оберегаемой» войне), но маргинальны также пространственно, поскольку вытеснены из европейского пространства.

Отметим несколько основополагающих тезисов К. Шмитта. Прежде всего, следует отличать войну «оберегаемую» и партизанскую войну, ко-

¹ Шмитт К. Теория партизана. М., 2007. С. 11.

² Если с позиции Шмитта это продолжение намечается не вполне определенно, то в категориях философии насилия А. Кожева оно более чем возможно. Труд есть превращенная форма борьбы за признание, а борьба бедных с богатыми есть такая борьба в явном виде, вырастающая из самого труда.

³ Там же. С. 12–20.

⁴ Там же. С. 21.

торые имеют под собой разное основание в виде вражды традиционной, он пишет о «прирученной» вражде, заключенной в строгие рамки конвенций и правил, носящей игровой характер и настоящей вражды. Настоящая вражда свойственна партизану и выражается в терроре. Также в ответ на террор партизанский возможен и ответный террор со стороны регулярной армии. Здесь К. Шмитт отмечает не столько обратимость террора, сколько противостояние регулярной и иррегулярной силы. Партизан, так же как и террорист, является иррегулярным бойцом, для которого человек в форме является мишенью¹. Другой характеристикой партизана он признает его политический характер, о котором пишет следующее: «В качестве дальнейшего признака сегодня напрашивается интенсивная политическая вовлеченность, которая отличает партизана от других борцов. На интенсивно политический характер партизана нужно указать уже потому, что его необходимо отличать от обычного разбойника и злостного преступника, чьими мотивами является личное обогащение»². Как отмечает он, на политический характер партизана указывает уже этимология слова «партизан», происходящего от слова «партия». В контексте революционных ситуаций, когда партия интенсивно ведет борьбу за власть вооруженными методами, связь между партизаном, партией и террором становится более очевидной, чем в мирное время. В этом аспекте теория партизана как противостояния «регулярного — иррегулярного» дополняется противостоянием «легитимного — нелегитимного».

Следующей характеристикой, которую выделяет К. Шмитт, является мобильность партизана, в которой он связан с техникой. Последнее особенно говорит в пользу его идеи о зависимости партизана от регулярных образований. Партизан, так же как и террорист, не самодостаточен. Он вынужден сотрудничать с регулярными образованиями по причине зависимости от поставок техники, медикаментов, оружия и другого. Но также, помимо этого материального аспекта, он нуждается в признании. Идеи К. Шмитта здесь согласуются с идеями А. Кожева о борьбе за признание. Если у А. Кожева господин и раб находятся в постоянной борьбе за признание, то у К. Шмитта партизан должен сохранять свой политический характер, чтобы не стать преступником. В отношении террориста это также справедливо. Чтобы не стать преступником или чтобы его не определила в качестве такового противоборствующая сторона, террорист вынужден обращаться за признанием к другой стороне, которая его признает и поддержит. В настоящем мире, который является

¹ Шмитт К. Теория партизана. С. 26–27.

² Там же. С. 27.

миром массмедиа, признание во многом зависит от доступа к последним, от того, насколько представлена информация о событии в мировых СМИ. Политическая интенсивность не только должна быть такой на самом деле, но и в мире медиа.

Четвертым и заключительным признаком партизана, который выделяет К. Шмитт, является его теллурический характер. Партизан неразрывно связан с той территорией, на которой он обитает и которую защищает. В этом отношении он противоположен универсальным фигурам типа революционера и даже входит в противоречие с техникой, которую он вынужден использовать в борьбе с захватчиками. Отсюда также его борьба носит оборонительный характер и не выходит за пределы строго определенной территории его обитания. Партизан для него привязан к земле и противостоит морю: «...Партизанские сражения Второй мировой войны и последующих годов в Индокитае и других странах, связанные с именами Мао Цзедунa, Хо Ши Мина и Фиделя Кастро, дают понимание того факта, что связь с почвой, с автохтонным населением и с географическим своеобразием страны — горы, лес, джунгли или пустыня — остается вполне актуальной. Партизан остается отделенным не только от пирата, но и от корсара в такой же мере, в какой остаются разделенными земля и море как различные стихийные пространства человеческой работы и военного столкновения между народами. Земля и море не только имеют различные способы ведения войны и различного рода театры военных действий, но и развили разные понятия о войне, враге и трофеях»¹. Но даже вне развиваемого К. Шмиттом представления о противостоянии земли и моря, а точнее, рядом с ним существует актуальный смысл партизана как черпающего свою легитимность в почве или собственном народе.

В другой своей работе, «Номос земли», К. Шмитт развивает и обосновывает эту идею. Поскольку земля есть единственная субстанция, способная сохранять границы, только она является первичным источником права. Вода лишена такого свойства, и потому первые правовые системы рождаются как закрепление собственности на землю, ее разграничение и из необходимости сохранения установленных границ. Номос определяется К. Шмиттом следующим образом: «Номос — это мера, в соответствии с определенным порядком делящая поверхность Земли и ее локализирующая, а также заданная этой мерой форма политического, социального, религиозного порядка. В акте захвата земли, в основании города или колонии становится зримым тот номос, руководствуясь которым делается оседлым, т. е. привязывается к определенной местности тот или иной народ, племя или отдельная группа, а определенный уча-

¹ Шмитт К. Теория партизана. С. 36.

сток земли становится своего рода силовым полем устанавливающегося порядка»¹. Поэтому партизан немислим вне номоса, земли и народа, которые легитимируют его действия. Несмотря на то что технический прогресс, рост мобильности ставит под вопрос эту характеристику партизана, К. Шмитт настаивает на ней.

В отношении же террориста эта характеристика выглядит очень проблематично. Террорист может соответствовать этому критерию только в той мере, в какой он соотносится с национально-освободительными движениями и действительно является партизаном. Партизана в таком случае в нем больше, чем террориста. Скорее, партизан может брать на вооружение методы террористической борьбы. К. Шмитт не упоминает в своем анализе известный случай, поскольку работа «Теория партизана» была издана в 1963 г., а активная деятельность Фракции Красной Армии и группы Баадер-Майнхоф осуществлялась позднее, с 1968 по 1972 г. Наше обращение к истории Фракции Красной Армии обосновано уже в той мере, в которой участники этого образования называли себя городскими партизанами, а властями определялись как террористы. При этом за довольно короткое время они прошли путь от группы активных участников левого студенческого движения до террористической организации и, соответственно, от поддержки части населения, студенчества, разделявшего левую идеологию, до изоляции². Среди причин изоляции можно назвать очевидные насилие и террор, но также и саму идеологию Фракции Красной Армии. Революционеры с претензиями на глобальное изменение мира, которого по объективным причинам произойти не могло и даже в локальном масштабе Германии 60-х, 70-х гг. XX в., были обречены на провал. Криминализация терроризма как стратегия борьбы с терроризмом отражает общую суть партизана и террориста, однако их различие кроется в теллурическом характере, который у террориста отсутствует.

Иными словами, террорист не укоренен в земле подобно партизану. Его «почва» должна быть иной природы. К. Шмитт в анализе партизана движется в этом же направлении через понятие политического. Он прочерчивает линию от Клаузевица к Ленину как последовательную деградацию концепции войны как продолжения политики с сохранением «оберегаемой» войны между государствами по установленным правилам. В XX в. ситуация кардинально меняется в связи с массовым революционным движением, которое заменяет борьбу между государствами.

¹ Шмитт К. Номос земли. СПб., 2008. С. 52.

² См.: Майнхоф У. М. От протеста — к сопротивлению. Из литературного наследия городской партизанки. М.: Гилея, 2004; Вэйг Т. Телемечтатели. Фракция Красной Армии. Гродно, 2004.

Революционная борьба уже не является кодифицированной враждой, а враждой настоящей — «абсолютной враждой», не признающей ограничений. Подлинная вражда по отношению к врагу ставит под вопрос как саму легитимность, так и социальный порядок в общем. Конфликт порядков образует старое понятие войны государств, а новое состояние реализуется вне игрового характера, в пространстве «борьбы не на жизнь, а на смерть», абсолютной вражды.

Используя концепт К. Шмитта «абсолютная вражда», стоит обратить внимание на то, что главной его квантор можно определить как отсутствие ограничений в действии, отсутствие конвенций по использованию насилия, которые есть в случае «оберегаемой» войны. Такой можно считать большинство концепций войны, и даже довольно ранние из них, такие как концепция исламской войны, делящая людей на ахл ас-сулх ва-л-худна (люди мира и спокойствия), ахл ал-харб (люди войны) и ахл аз-зимма (люди покровительства)¹. Примером такого оберегания в европейском правовом и этическом пространстве могут служить различные конвенции, среди которых актуальная сегодня Женевская конвенция, которая регулирует правила ведения войны и ограничивает ее действиями по отношению к комбатантам². Заметим, что статус партизана, как и террориста, в отношении регламента войны представляется двойственным. Распространяется ли на него регламент мирного населения, поскольку он не носит униформу, или же комбатанта. Сегодня эта дилемма довольно остро обсуждается в связи с терроризмом и содержанием террористов в нелегальных тюрьмах США, в Гуантанамо в частности. Даже при сохранении политической интенсивности, признании за террористом претензий на политический характер борьбы вопрос об этическом статусе остается.

На практике мы видим только правовые ухищрения, поскольку этического решения проблемы пока не найдено. Попытки террористов и незаконное содержание лиц, подозреваемых в терроризме, осуществляются тайно или на территории тех стран, которые находятся вне конвенционального поля, запрещающего это делать. Вместе с тем дискуссии по поводу допустимости пыток по отношению к террористам достаточно актуальны, поскольку отражают неясный и сложный характер самого террориста, который не является комбатантом, а также с самой легитимностью соотносится сложным образом. Он ее отрицает, но с ней соотносится, поскольку нуждается в признании. Также и в этическом отношении пытки по отношению к террористам неприемлемы с гуманистической точки зрения, но в столкновении с практикой эта позиция

¹ Агрономов А. И. Джихад: «священная война» мухамедан. М., 2002.

² См.: Нравственные ограничения войны. Проблемы и примеры. М., 2002. С. 39.

становится проблемой, поскольку в реальной ситуации предполагаемого теракта пытки могут быть необходимы. Такую ситуацию в качестве основополагающей рассматривает так называемая парадигма «бомбы замедленного действия», в рамках которой обосновывается необходимость применения пыток в качестве исключения в чрезвычайной ситуации¹. Причем такое исключение, как бы оно ни обосновывалось с точки зрения чрезвычайности, создает исключение, разрушающее фундаментальные правовые и моральные основания всего политического строя демократических государств.

Остается еще один параметр партизана и присущей ему формы войны — пространство. К. Шмитт рассматривает партизанскую войну в сравнении с традиционной войной регулярных войск, которые осуществляются на суше и на море, отдавая предпочтение первому. В любом случае регулярность военных формирований и публичность их действий, что находит подтверждение в униформе как обязательном атрибуте военного, позволяет охарактеризовать это пространство как открытое. Партизан же сражается тайно, не имеет знаков отличий или униформы, чем создает новое измерение войны: «В партизанской борьбе возникает сложно структурированное новое пространство действия, поскольку партизан борется не на открытом поле сражения и не в той же плоскости открытой войны с фронтами. Он, скорее, заставляет вступить своего врага в другое пространство. Так он добавляет к поверхности регулярного, обычного театра военных действий другое, более темное измерение, измерение глубины»². Причем дело не только в технике, которую партизан использует.

К. Шмитт отмечает тот факт, что она также оказывает влияние на пространство войны, что видно на примере добавления к традиционным поверхностям земли и воды подводного пространства, а в современности также космического. В большей мере он указывает на сам характер действий партизана, в котором он опять сближается с терроризмом. В этом аспекте он близок к партизану своим иррегулярным характером и пространством действия. И даже более радикально с ним соотносится, чем партизан. Если партизан ограничивает свои действия борьбой с регулярными силами противника, то террорист идет дальше в деле абсолютной вражды и распространяет борьбу на мирное население. Даже в большей степени на некомбатантов, которые становятся жертвами терроризма гораздо чаще.

¹ Терещенко М. О пользе пытки: могут ли демократические общества оставаться пристойными? // Логос. 2011. № 1 (80). С. 120.

² Шмитт К. Теория партизана. С. 107.

Если партизан в этой характеристике связывается К. Шмиттом с землей, своим теллургическим характером, то террорист не может таковым считаться. Вопрос состоит в том, как охарактеризовать террористическое пространство борьбы по аналогии с партизаном. Оно не является глубиной в смысле шмиттовского его понимания и не связывается с землей. Земля как почва, понимаемая также как пространство жизни, характеризует партизана как действующего на своей территории, родной земле. Уже в этих смыслах террорист к земле не привязан и действует как номад. Его пространство, по крайней мере это верно в отношении современного глобального терроризма, детерриторизировано.

Пример Афганистана, по нашему мнению, будет достаточно показателен, поскольку партизанская борьба с советскими войсками, которая носила освободительный характер, переросла в террористическую борьбу, утратившую свой освободительный смысл. Движение «Талибан» и международная террористическая организация «Аль-Каеда» носят подчеркнуто интернациональный или глобальный характер. Конечно, К. Шмитт в своих определениях партизанской войны опирается на опыт европейских войн. Эпоха глобального терроризма наступила позже.

Современный терроризм действительно экстерриториален или безразличен к территории борьбы. Но это не территория принципиально разных миров, непроницаемых друг для друга. Современный мир глобален и пронизан. Тем более что борьба между принципиально разными, инаковыми субъектами бытия только по причине их тотального различия выглядит маловероятной. Скорее, борьба разворачивается между схожими субъектами, стремящимися утвердить свою инаковость, которой угрожают реально или иллюзорно. История мировой культуры знает немало именно таких примеров. Тем более что в это объяснение не вписывается автохтонный европейский терроризм, если использовать критерий социокультурный. В таком случае культурная общность и единство пространства-времени, смысла, ценностей ставит терроризм под вопрос, как действующий из «иной» территории.

Наше предположение состоит как раз в том, чтобы показать политический характер современного терроризма, который никуда не исчез, но при этом включает в себя другие измерения. Цивилизационное, культурное, религиозное, национальное противостояние наиболее зримо проявляется в феномене современного терроризма. Однако в связке с войной терроризм проявляет и сохраняет свой политический смысл. Подобно партизану, который определяется К. Шмиттом как политический субъект через разделение друга и врага, террорист определяет жертв террористического акта еще более радикально.

Также в отношении терроризма работают и привычные определения политики, через понятие власти фиксирующие отношения господства и подчинения. Нельзя отрицать тот факт, что террористические акты лишены смысла или терроризм трудно находим. Даже на интуитивном уровне проявления терроризма интерпретируются как проявления насилия нелегитимного. В силу этого террорист вступает в пространство насилия, монополией на которое обладает только государство. Таким образом, мы возвращаемся к нашей концепции терроризма как антисистемного феномена. Терроризм соотносится с публичной властью и легитимным насилием как антисистема и система.

В соотношении современного оружия и военных технологий, которыми пользуются партизаны, а также, мы можем добавить, террористы, кроется еще одна важная идея К. Шмитта. Она заключается в следовании гегелевской идее о том, что оружие определяет сущность борющегося¹. В аспекте используемых технологий терроризм мало чем отличается от регулярных войск. При этом сами технологии обуславливают низведение врага до уровня преступника или простого объекта на экране компьютера: «Они должны объявить противную сторону в целом преступной и нечеловеческой, тотальной малоценностью. Иначе они сами будут преступниками и чудовищами, нелюдьми. Логика ценности и малоценности развертывает всю уничтожающую последовательность и порождает все новые, более глубокие дискриминации, криминализации и обесценения вплоть до уничтожения всякой жизни, не имеющей ценности... Вражда станет настолько страшной, что, вероятно, нельзя будет больше говорить о вражде, и обе эти вещи даже соблюдением всех правил прежде будут запрещены и прокляты до того, как сможет начаться дело уничтожения. Уничтожение будет тогда совершенно абстрактным и абсолютным»². Собственно, изначальное противостояние врага и друга или врагов между собой заканчивается, поскольку возникает новая генерация врага — «враг абсолютный».

Враг абсолютный низводится до состояния нечеловека, объекта, с которым равенство невозможно. Абсолютный враг — это враг террориста и сам террорист для регулярных войск, поскольку они симметричны в своем непризнании и технологиях. Если для солдата существует четкое разделение между комбатантами и некомбатантами, врагом и другом, или как минимум сохраняющим нейтралитет, то для террориста не только нет разницы и «оберегания» войны, а есть принципиальная абсолютность вражды и, как следствие, отрицание борьбы с равным оппонентом.

¹ Шмитт К. Теория партизана. С. 142.

² Там же. С. 142–143.

В категориях пространства существует различие между строго сегментированным пространством войны и однородным пространством террора. Последнее населено не противником, а жертвами, которые также однородны и малозначимы сами по себе. Имеет значение только цель, а также отсутствует ключевой элемент — борьба равных. Целью становится сама жизнь, поскольку она приносится в жертву. Об этом различии войны и террора пишет Х. Хофмайстер: «Воин идет на смерть и нуждается в мужестве, поскольку рискует собственной жизнью. Убийца труслив, он не подвергает опасности свою жизнь, он убивает, не будучи вовлечен в борьбу или со своей стороны не навязывая ее... когда совершается убийство, а сам убийца при этом не подвергается опасности лишиться жизни или понести заслуженное наказание, тогда смерть, всегда оспаривающая смысл у жизни, становится единственным, что обладает смыслом, и, как следствие, жизнь объявляется абсолютной бес-смыслицей»¹. И именно в этом аспекте непризнания, на наш взгляд, кроется внутренняя связь современной войны и войны террористической с архетипическим для терроризма жертвоприношением.

Таким образом, вполне возможно, что в современности мы видим совпадение нескольких тенденций, касающихся терроризма. В сравнении и совпадении войны и терроризма, причем на наших глазах разворачивается несколько их сочетаний, от террористической войны до войны с терроризмом, есть процесс скатывания самой войны к терроризму в своем техническом и технологическом аспекте. Он обусловлен обезличиванием врага в дистанционной войне высокотехнологичных вооружений. Обесценивание врага до объекта на экране монитора, чем он лишается своей человечности. При этом никуда не ушли и старые технологии криминализации и варваризации врага, ведь войны вытеснены за пределы «культурного» мира. Концепты противостояния цивилизаций и культур легализуют пытки и существование «серых зон», подобных тюрьмам в Гуантанамо. Этот аспект можно рассматривать как взаимное сближение терроризма и войны, которая в силу своих технологий сама сближается с терроризмом.

Другой аспект будет касаться самого «оберегания» войны, как это понимал К. Шмитт. «Оберегание» для него обусловлено политическим характером войны. Оно обуславливает позиционирование войны в качестве легитимной, в противовес нелегитимной партизанской, и в нашем случае террористической войны, а также войны как регулярной борьбы, в противовес иррегулярному терроризму. И в этом аспекте война и терроризм одинаково находятся в поле политического, хотя, как мы

¹ Хофмайстер Х. Воля к войне, или Бессилие политики. С. 96.

выяснили, довольно неоднозначно. Можно согласиться с Ж. Бодрийяром в том, что «проводником» терроризма в сферу политики являются массмедиа. Именно они делают терроризм публичным и создают властные отношения, рождающиеся из утрашения.

Иначе работает основополагающий критерий К. Шмитта о политическом как разделении друга и врага. Террорист не имеет друга, а только врага. Причем враг для него абсолютизируется, становится абсолютным врагом. Это изменение можно рассматривать как бессилие политики, как это делает Х. Хофмайстер, или отсутствие политического по аналогии с Ж. Бодрийяром. Часть противопоставила себя целому уже не в диалектической борьбе не на жизнь, а на смерть, а в самом отрицании жизни. Война скатывается в тотальную войну же не по своей технологической обусловленности, а по своему политическому основанию.

Третий возможный вывод из сравнения войны и терроризма состоит в том, что в самом установившемся отношении в обоих указанных выше аспектах, и технологическом и политическом, пересечение войны и терроризма достигается в отношении к своему объекту. В этом отношении современная война перестает быть борьбой с равным и оказывается жертвоприношением, которому родственен терроризм. Абсолютный враг является одновременно обесцененным объектом, который «приносится в жертву» в силу своей незначительности, и сверхценным. Последнее есть следствие современных технологий дистанционной войны, сменивших непосредственное столкновение комбатантов, криминализации противника, установления культурно-цивилизационной дистанции. Сверхценным абсолютный враг террористической войны является именно по причине своей абсолютизации. Сверхценность раскрывается в логике жертвоприношения как траты в концепции Ж. Батая. Когда враг уже не равный оппонент, а враг абсолютный, то он уже не человек, а объект. В своей абсолютности он невозможен и необходим для уничтожения. Того требует сама онтология, или устройство мира.

Здесь снова мы сталкиваемся с симметричностью системы и антисистемы, когда террорист необходим и невозможен, должен быть уничтожен, а со стороны террориста остальной мир невозможен и должен быть уничтожен, но необходим для собственного существования.

Глава 10. Насилие, экстремизм, радикализм и терроризм: политико-юридические, религиозные и экзистенциальные смыслы

Если признать, что в современной гуманитарной мысли есть лакуны, то проблематика связи насилия, экстремизма, радикализма и терроризма безусловно относится к ним. Эту проблематику в ее направленности на религию и человеческие смыслы можно назвать «неудобной» не только теоретически, но и «политически». Второе связано с тем, что связь этих феноменов и практик маргинальна в современной научной мысли, равно как и в политическом, и конфессиональном дискурсе, не по объему публикаций и публичного внимания, а по своему размещению на аксиологической шкале общественного мнения. «Возвышенный объект веры», содержание религий, религиозные принципы и ценности, смыслы человеческого существования противятся сравнению с экстремизмом или террором. Практика вносит свои коррективы, и потому в научной аналитике и массмедиа становятся возможными различные варианты соединения религии не только с насилием, но и конфликтами на этнической почве, как, например, в концепте «этнорелигиозный экстремизм» или «религиозный радикализм».

Некая самоцензура философской и социально-гуманитарной мысли препятствует поиску истоков экстремизма в самой религиозности или «гуманизме», и максимум, на что она отваживается, так это на поиск «повреждения» содержания в «плохих» религиях: нетрадиционных, маргинальных, тоталитарных — словом, в любых *иных*, непривычных и незнакомых. Другая возможность, которую стоит рассматривать как соблазн, состоит в обращении к стереотипам дихотомии «Восток — Запад», с уже привычным номинированием в качестве «экстремистского», прежде всего ислама или его сектантских версий. Наконец, более новым будет другая парадигма анализа борьбы «фундаменталистского Востока» (теперь и православного) против «секулярного Запада».

Градации критичности и объективности подобного анализа отталкиваются от специфичности объекта, который во многом стал *terra incognita* для европоцентристского сознания. И речь не только о религии, ставшей внешним объектом для рационализированного мышления западного ученого, но также и о самом экстремизме и радикализме. Что если их

сравнение с экстремальностью или радикальными разрывами неверно, а, например, «религиозный экстремизм» стоит рассматривать именно в его неочевидной «неудобности» для политико-юридического дискурса и самой религии, отвергающей такое содержание? Возможно, что именно сейчас, в эпоху «постсекулярности», мы имеем возможность приблизиться к философско-метафизическому и философско-религиоведческому пониманию любых форм экстремизма и радикализма как глубинного разрыва в историческом и человеческом бытии.

В конце XX — начале XXI столетия мир столкнулся с ростом экстремизма и терроризма, в том числе и религиозного или имеющего религиозную легитимацию, оказавшись совершенно не подготовленным ни с точки зрения практической борьбы с данными социальными феноменами, ни с позиции их теоретического и прагматического осмысления. И то и другое опирается на принципиальное затруднение в категоризации экстремизма целым рядом наук — от юриспруденции до философии.

Мы хотели бы свой анализ и понимание проблематики построить на исходном предположении о взаимодополнительности смыслов и определений насилия, экстремизма, радикализма, терроризма в разных дисциплинах, а также о возможности выявления лакун в определении смыслового поля на примере концептов «экстремизм» и «религиозный экстремизм» в сравнительном и междисциплинарном подходах. Это предполагает анализ наличных тезаурусных, прежде всего словарных и энциклопедических значений концептов «экстремизм», «радикализм» и «религиозный экстремизм» в социально-гуманитарном дискурсе.

Для этого первоначально обратимся к анализу наличных тезаурусных, прежде всего словарных и энциклопедических, значений концепта «экстремизм». Так, на сегодняшний день в определении экстремизма преобладают следующие значения: в Толковом словаре русского языка экстремизм определяется как приверженность крайним взглядам и методам (преимущественно в политике)¹. В словаре «Безопасность: теория, парадигма, концепция, культура» читаем следующее: «Экстремизм (от фр. *extremisme* — крайний) — приверженность в политике и идеологии к крайним взглядам и действиям»². Итак, экстремизм — это некое проявление *крайне девиантной* деятельности и сознания человека, выходящее за некие нормы и правила и имеющее место в идеологии и политике.

В противоположность экстремизму радикализм как коренное преобразование может быть как реформаторским, так и революцион-

¹ Ожегов С. И. Словарь русского языка. М., 1987. С. 787.

² Безопасность: теория, парадигма, концепция, культура: Словарь-справочник / Авт.-сост. проф. В. Ф. Пилипенко. Изд. 2-е, доп. и перераб. М., 2005.

ным¹, то есть *экстремальным*, выходящим за рамки эволюционных социальных и культурных практик, нарушающим все установленные ценности, нормы и правила.

Правда, где есть нормы и правила, там есть место и *праву*. Обратимся к нормативно-юридическим определениям экстремизма. Правовая характеристика экстремизма и форм его проявления дана в Федеральном законе от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» с изменениями и дополнениями, внесенными в него в 2006–2007 гг. С точки зрения закона «экстремистская деятельность (экстремизм) — это:

- насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации;
- публичное оправдание терроризма и иная террористическая деятельность;
- возбуждение социальной, расовой, национальной или религиозной розни;
- пропаганда исключительности, превосходства либо неполноценности человека по признаку его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии;
- нарушение прав, свобод и законных интересов человека и гражданина в зависимости от его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии;
- воспрепятствование осуществлению гражданами их избирательных прав и права на участие в референдуме или нарушение тайны голосования, соединенные с насилием либо угрозой его применения;
- воспрепятствование законной деятельности государственных органов, органов местного самоуправления, избирательных комиссий, общественных и религиозных объединений или иных организаций, соединенное с насилием либо угрозой его применения;
- пропаганда и публичное демонстрирование нацистской атрибутики или символики либо атрибутики или символики, сходных с нацистской атрибутикой или символикой до степени смешения;
- публичные призывы к осуществлению указанных деяний либо массовое распространение заведомо экстремистских материалов, а равно их изготовление или хранение в целях массового распространения;
- публичное заведомо ложное обвинение лица, замещающего государственную должность Российской Федерации или государственную должность субъекта Российской Федерации, в совершении им в период

¹ См.: Кравченко И. И. Радикализм // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. III. М., 2010. С. 395–396.

исполнения своих должностных обязанностей деяний, указанных в настоящей статье и являющихся преступлением;

- организация и подготовка указанных деяний, а также подстрекательство к их осуществлению;

- финансирование указанных деяний либо иное содействие в их организации, подготовке и осуществлении, в том числе путем предоставления учебной, полиграфической и материально-технической базы, телефонной и иных видов связи или оказания информационных услуг»¹. Таким образом, в законе дается в основном правовая и политическая характеристика экстремизма, в том числе связанного и с религиозностью граждан, в совокупности определенных взглядов, действий, поступков.

Схожие трактовки существуют и в определении терроризма, что нашло отражение в Федеральном законе РФ «О борьбе с терроризмом», принятом в 1998 г., в котором терроризм определяется как «насилие или угроза его применения в отношении физических лиц или организаций, а также уничтожение (повреждение) или угроза уничтожения (повреждения) имущества и других материальных объектов, создающие опасность гибели людей, причинение значительного имущественного ущерба либо наступления иных общественно опасных последствий, осуществляемые в целях нарушения общественной безопасности, устрашения населения, или оказания воздействия на принятие органами власти решений, выгодных террористам, или удовлетворение их неправомерных имущественных и (или) иных интересов»².

Имеется и международно-правовое определение экстремизма, который, например, в Шанхайской конвенции о борьбе с терроризмом, сепаратизмом и экстремизмом» от 15 июня 2001 г. (п. 3 ч. 1 ст. 1) рассматривается как «деяние, направленное на насильственный захват власти или насильственное удержание власти, а также на насильственное изменение конституционного строя государства, а равно насильственное посягательство на общественную безопасность, в том числе организация в вышеуказанных целях незаконных вооруженных формирований или участие в них, и преследуемые в уголовном порядке в соответствии с национальным законодательством Сторон»³.

При этом в западной исследовательской литературе при подходе к исследованию религиозного экстремизма утвердилось вполне общезначимое

¹ Федеральный закон № 114-ФЗ от 25 июля 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности» // URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc; base=LAW; n=70162>

² Федеральный закон № 138-ФЗ от 25 июля 1998 г. «О борьбе с терроризмом». Ст. 3 // СЗ РФ.

³ См.: Экстремизм // URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki>

понимание проблемы, которое не ограничивается сиюминутными ситуациями: «Значительные проблемы появляются перед лицом растущих проявлений ненависти, нетерпимости и насилия, связанного с экстремизмом. Религиозный экстремизм может в некоторых случаях приводить к ситуациям, которые трудно контролировать, когда подвергается риску даже само право на мир. Афганистан до недавнего времени представлял собой место, где можно было найти наиболее нетерпимые примеры экстремизма, но вызов религиозного экстремизма не является принадлежностью какого-то одного определенного общества, государства или религии»¹. Мы в последующем будем придерживаться именно такого подхода к тематике.

В законодательстве США и ряда западноевропейских государств под экстремизмом понимаются дополнительно также особого рода преступления против личности, совершаемые под влиянием ненависти к лицам иной расы или национальности, вероисповедания, этнического происхождения, политических убеждений, пола и сексуальной ориентации, инвалидам². Как видим, отечественное законодательство особо ничем не отличается от международных норм, за исключением «выпадения» гендерного и сексуального экстремизма (об этом сейчас идут споры в основном с позиций защиты или критики либеральной идеологии). Надо отдать должное западному дискурсу, формируя который ученые не поддались искушению после событий начала нашего века и не свели проблему религиозного экстремизма только к «исламизму», а перевели в плоскость объективно-правовую, нормативную», не отрицая специфики религиозно-правовой тематики применительно к собственной цивилизации: «Исторический опыт, эмоциональные взаимосвязи и фундаментальные религиозные убеждения накладывают особый отпечаток на отношения религии и светской власти, — отмечает Г. Робберс. — Многообразие религиозно-правовых систем, причем не только в Европейском союзе, отражает многообразие национальных культур и идентичностей. Кроме того, различные системы в Европе имеют общие корни в совместной истории. Все системы опираются на господствующее положение христианства. Как и европейское право в целом, религиозное право уходит корнями в христианство»³.

Если не обращаться к «атеистическим временам»⁴, то аналогичное понимание мы наблюдаем в современной литературе при определении

¹ Свобода религии и убеждений: основные принципы (философия, законодательство, защита свободы совести) / Под общ. ред. Т. Линдхольма, К. Дурэма, Б. Тахзиб-Ли. М., 2010. С. 9.

² Экстремизм // URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki>

³ Робберс Г. и др. Государство и религии в Европейском союзе (опыт государственно-конфессиональных отношений) / Под ред. А. А. Красикова и др. М., 2009. С. 4.

⁴ См.: Атеистический словарь / Под общ. ред. М. П. Новикова. М., 1986.

и религиозного экстремизма, под которым чаще всего понимается «стремление к крайним взглядам, стремление наиболее фанатичных групп верующих, руководителей и активистов религиозных организаций, а также околосцерковных кругов любыми методами, в том числе противозаконными, затормозить кризисные процессы, протекающие в том или ином культе, добиться определенных целей. Исторический опыт свидетельствует, что одной из причин религиозного экстремизма, наряду с социальной несправедливостью, ошибками в государственно-церковных отношениях, была деятельность отдельных личностей, стремящихся к власти, лидерству или личному обогащению. Религиозный экстремизм часто переплетается с идеологией и психологией национализма. Экстремистски настроенные лица, стремясь к своим целям, выступают инициаторами или провоцируют конфликтные действия и рано или поздно вторгаются в сферу государственной компетенции, смыкаясь с политическим экстремизмом»¹.

Ограничение проблематики и смыслов экстремизма как концепта, понятия и феномена сферой идеологии, политики и права (иногда отношениями в частной жизни), формально-логическое и формально-юридическое подведение его под категории насилия и терроризма² и связь с этими формами *ненормативной, агрессивной деятельности* как отдельных индивидов, так и организованных групп, чаще всего маргинальных, связь экстремизма с кризисными проявлениями в сфере экономики, политики, межэтнических и межконфессиональных отношений — наиболее типичное не только для словарных тезаурусов и нормативно-юридических документов, но и для серьезной научной социально-гуманитарной литературы.

В плане упрощенных определений экстремизма в соотнесении с родственными понятиями насилия, радикализма, террора и терроризма встречаются и такие авторы, которые возводят рассматриваемую проблематику только на уровень взаимодействия государства и его политических оппонентов, не рассматривая современных проявлений экстремизма, радикализма, насилия и террора, характеризующихся надгосударственностью и не обусловленных политической борьбой, что затрудняет выявление специфики самого *экстремизма как основы терроризма*, связанных с радикальной идеологией и практиками насилия.

¹ Анцупов А. Я., Шипилов А. И. Словарь конфликтолога // URL: <http://vocabulary.ru/dictionary/887/word/yekstremizm-religioznyj>

² Мы обосновываем точку зрения, что и в дискурсивном, и в формально-логическом (дискурсивном) анализе очевидна «родовая первичность» экстремизма по отношению к терроризму, хотя концепт насилия действительно является «родовым» и более «метафизичным», так как выводит рассмотрение экстремизма в онтологическую глубину соотношения свободы и насилия, свободы человека и тотальности насилия культуры и ее отчужденных форм.

Также в научной литературе принято выделение форм экстремизма, радикализма и терроризма в их взаимосвязи. Чаще всего исследователи говорят о трех основных формах проявления экстремизма — политическом, национальном и религиозном, что совпадает с подобным делением и в отношении терроризма. В мультиэтнических и поликонфессиональных государствах, к которым относится Россия, особую опасность представляют последние две его разновидности. Например, Б. К. Мартыненко¹ из многочисленных форм экстремизма выделяет *экстремизм политический* (направленный на уничтожение существующих государственных структур и установление диктатуры «тоталитарного порядка» «левого» или «правого» толка); *национальный* (защита «своей нации», ее прав и интересов, ее культуры и языка, с отвержением при этом подобных прав для других); *националистический* (стремление к отделению, обособлению) и *религиозный* (проявляется в *нетерпимости* к представителям различных конфессий либо жестоким противоборстве в рамках одной конфессии — то, что иногда именуют «сектантством»).

Так, политический экстремизм может трактоваться как идеология и практика применения крайних нелегитимных, нередко насильственных методов и средств политической борьбы. В основе экстремистской идеологии лежат воззрения об исключительной миссии той или иной социальной общности (класса, нации, расы, конфессии и пр.) в судьбах страны и человечества в целом, обоснование и оправдание допустимости использования любых средств для реализации ее интересов. Политический экстремизм может быть присущ и государству в его отношении к оппозиционным силам и собственному населению. Политический экстремизм предусматривает *насильственные действия*, направленные на изменения политического строя или политики, проводимой правительством государства. Его подразделяют, как правило, на «левый» (точнее, ультралевый) и «правый» (ультраправый) экстремизм (также номинируется и политико-идеологический радикализм), которые питаются социальной и экономической неудовлетворенностью, несогласием значительной части общества с политическим курсом правящей элиты и психологической фрустрацией, прежде всего нарастанием личного отчуждения.

«Правый» экстремизм и радикализм берет на вооружение лозунги защиты экономически или политически *господствующего меньшинства* общества, он выступает за утверждение или сохранение режима, гарантирующего его интересы и привилегии. Наиболее известными его фор-

¹ См.: Мартыненко Б. К. Теоретико-правовые вопросы политического терроризма: На примере России конца 80-х — 90-х гг. XX века: Дис. ... канд. юрид. наук: 12.00.01 Ростов н/Д, 1999.

мами являются фашизм, расизм, шовинизм, религиозный фундаментализм и т. п. «Левый» экстремизм и радикализм своей целью провозглашает построение *справедливого общества*, свободного от социального гнета и неравенства. Его разновидности: анархизм, троцкизм, маоизм, национальный, религиозный и т.п. «революционизмы». Крайние крылья и «правого», и «левого» экстремизма и радикализма составляют террористические группы и движения, в том числе международный терроризм. Политический экстремизм и радикализм обосновывается различными идеями: от псевдореволюционных до фашистских, и сопровождается, как правило, проведением различных террористических актов, убийствами политических деятелей.

В последние годы особую опасность для целостности России представляет *этнический экстремизм* — приверженность к крайним взглядам и методам в теории и практике межнациональных отношений. Его сторонники, выступая с позиций защиты интересов и прав одной нации, открыто и вызывающе попирают права других народов. Их идеология — воинствующий национализм и шовинизм; их политика — этническое насилие в той или иной форме. Это вполне вписывается в международное понимание данной проблемы: «Политическая идентичность является еще одной областью, которая включает в себя религию в самых разных формах. Этничность и религия всегда тесно связаны и имеют большую историю тлеющего конфликта: сербы и хорваты в Югославии, сунниты и шииты в Ираке, мусульмане и христиане как доминирующая религия, а также мусульмане-неконформисты в Индонезии»¹.

Неслучайно в Концепции национальной безопасности России противодействие экстремизму отнесено к ее национальным интересам. В целях реализации указанной концепции за последние годы принят целый ряд конкретных мер правового и криминологического характера. Приняты постановление Правительства РФ от 25 августа 2001 г. «О федеральной целевой программе «Формирование установок толерантного сознания и профилактика экстремизма в российском обществе (2001–2005 годы)», федеральные законы «О противодействии экстремистской деятельности» и «О внесении изменений и дополнений в законодательные акты Российской Федерации в связи с принятием Федерального закона «О противодействии экстремистской деятельности» от 25 июля 2002 г., а также «О противодействии терроризму» от 6 марта 2006 г. и ряд других. Криминологический анализ указанных нормативно-правовых актов и практики их применения представляет научный

¹ Свобода религии и убеждений: основные принципы (философия, законодательство, защита свободы совести). С. 15–16.

и практический интерес. Его результаты позволяют оценить степень эффективности принятых мер в изучаемой сфере, выработать меры по совершенствованию указанных нормативно-правовых актов, сформулировать предложения в систему мер предупреждения экстремизма.

Национальный (этнический) экстремизм и терроризм, часто имеющие религиозную легитимацию, становятся самыми распространенными видами экстремизма в XXI в., что вполне объяснимо: этнический национализм обладает огромной властью и непредсказуемостью, а этнические конфликты превратились в реальную проблему для многих стран и регионов. В их основе — противоречие между признанием естественного права народов определять свою судьбу (право наций на самоопределение) и принципом национального единства и территориальной целостности государства. С чисто доктринальной точки зрения этнонационализм *отрицает приоритет общечеловеческих ценностей* и считает свою этничность высшей ценностью. Цель этнического экстремизма — выковать *чисто этническую самоидентификацию*, отстоять и расширить права этноса в политической сфере. Когда экстремисты, насилием утверждая этничность, вызывают на себя огонь государственных и гражданских структур, это привлекает к группе внимание и позволяет им предстать в роли жертвы, что еще больше усиливает общественный интерес и в ряде случаев обеспечивает финансы и поддержку. Насилие — смысл существования таких групп. Пока оно осуществляется, идея жива, а идентичность и наличие этнических различий нельзя отрицать. Конечной целью националистов является создание самостоятельного независимого государственного образования, в котором они претендуют на политическую власть¹.

В последние два десятилетия XX в. политический и этнический экстремизм стал теснить *религиозный экстремизм*, под которым понимают *нетерпимость* к представителям той же или других религий. Часто экстремизм направлен на уничтожение существующих в обществе отношений и в конечном итоге на развал многонационального государства, и в этом плане он органически связан с сепаратизмом.

Религиозный экстремизм характеризуется приверженностью к *крайним толкованиям вероучений и методов действий по распространению своих взглядов и реализации своих целей*. Характерной чертой религиозного экстремизма выступает крайняя *нетерпимость к инакомыслию*, проповедь своей исключительности и превосходства над окружающими, что, несомненно, представляет опасность для стабильного существования государства. Опасность религиозного экстремизма вытекает также из

¹ См.: Мартыненко Б. К. Теоретико-правовые вопросы политического терроризма.

криминальных наклонностей внутренней жизни членов ряда сект, их зомбирования. Криминальные наклонности сект экстремистского плана следуют из их фанатичности и деформированности понимания цели жизни, вседозволенности выбора средств ее достижения, а также слепой подчиненности своему вышестоящему руководству¹. Однако при квалификации тех или иных религиозных групп и религиозных субкультур в качестве экстремистских надо быть предельно осторожными², так как часто их необычность, *инаковость* провоцируется на экстремизм институциональными («традиционными») конфессиями, которые сами порой проявляют *нетерпимость, переходящую в экстремизм*.

При всех существующих различиях в формах проявления экстремизма, радикализма и терроризма в них можно выделить нечто общее. Это приверженность к крайним взглядам, действиям, формам поведения, жизненной стратегии; склонность к использованию силовых, насильственных методов и средств достижения цели. В своих крайних формах экстремизм, равно как радикализм и терроризм, — это поведение, направленное на *превышение пределов* допустимого, намеренное нанесение ущерба, разрушающее воздействие и коренное преобразование, угрожающее существованию человека, общества, природы.

Личности и социальные группы, выражающие радикальные взгляды, есть в любом обществе. Их деятельность в определенной мере *амбивалентна*: она может как стимулировать общественное развитие, так и препятствовать новациям и нововведениям, а также с определенной долей вероятности трансформироваться в экстремизм и его крайнюю форму — терроризм.

Идеологическая основа экстремизма, радикализма и терроризма неоднородна. Ее составляют отдельные идеи анархизма, национал-шовинизма, волюнтаризма, тоталитаризма, нигилизма, религиозные, политико-мифологические доктрины и др. Ценностные установки экстремизма основываются на признании вседозволенности и радикализма, культа силы; на попрании нравственных принципов и идеалов нравственного долга, обязанностей по отношению к людям, обществу, личной ответственности; на пренебрежении к общественным нормам закона, отрицании ценности культуры для личности и общества, цинизме в оценке ее исторических достижений.

¹ См.: *Бокарев С. Н.* Религиозный экстремизм в современной России: социально-философский аспект // Проблемы противодействия экстремизму в Российской Федерации: Сб. материалов круглого стола 28 апреля 2005 года. М., 2005. С. 9–13.

² См.: *Римская О. Н.* Феноменология субкультурных религий: Дис. ... канд. филос. наук. Тула, 2011.

В любом типе социального поведения проявляются социальные, личностные качества человека, особенности его психики, уровень культуры, мотивы, потребности, интересы, ценности. Содержание этих компонентов может характеризовать/не характеризовать субъекта поведения как человека культурного, социально и лично ответственного. Экстремистское поведение и терроризм носят *асоциальный характер*, поскольку опираются на принцип «цель оправдывает средства», выражает стремление идти к цели кратчайшим путем, отрицает права другой личности и ее самооценку. Экстремизм в поведении несовместим с личной культурой, культурным развитием личности. Существенными признаками экстремистского поведения являются безответственное отношение индивида к себе, людям, обществу, правовая и гражданская безответственность, нравственная вседозволенность, своеволие и пр. Наконец, экстремизм апеллирует к *эмоциям, минуя сознание*, нередко имеет эпатажный, скандальный, вызывающий характер, что особенно ярко проявляется в молодежной среде. Недостаток социального опыта, высокая эмоциональность, доверчивость при недостаточности самоконтроля и личной ответственности нередко позволяют делать экстремально настроенных людей, особенно молодежь, заложниками политических и иных сил, которые используют их в своих корыстных целях.

К плодотворным попыткам определения экстремизма посредством экспликации его мотивов стоит отнести существующее в литературе деление экстремизма на *рациональный* и *иррациональный*. *Рациональный экстремизм* связан с целерациональным поведением его субъектов, которые ставят перед собой цели понятные и зачастую объяснимые, как, например, экстремисты экологической направленности. Подчас экстремистскими можно считать лишь их средства достижения целей, которые, в свою очередь, может разделять все остальное общество. *Иррациональный экстремизм* отличают цели, которые локализованы вне рационального поля и подчас ситуативны, мало поддаются объяснению и оправданию. Эта форма экстремизма тесно связана с явлениями психических отклонений и расстройств. Примерами могут служить следующие его формы: молодежный (вандалы), психопатический (немотивированные массовые убийства, например, в школах), спортивный (фанаты) экстремизм¹. Подобное деление пока не получило распространения и в отношении радикализма и терроризма, поскольку устоявшаяся парадигма его рассмотрения изначально настаивает на его рациональности

¹ См.: Архипцев Н. И., Демко О. С. Особенности проявления молодежного экстремизма в России и в Белгородской области // Причины распространения этнического экстремизма и ксенофобии среди молодежи (Центральный федеральный округ): Сб. материалов социологического исследования. Белгород, 2008. С. 85.

в силу его *политической мотивации*, а расширенное толкование (терроризм как нелегитимное насилие не только политической, но и иной обусловленности), в большинстве случаев не делает акцент на характере мотива, учитывая его природу.

Здесь, к сожалению, упущен и момент связи иррационального экстремизма с религиозным сознанием и религией, которая, как известно, является доминирующей (институализированной или субкультурной) формой социальной организации и сублимации иррационального.

Еще один взгляд на проблему экстремизма сфокусирован институционально и текстуально в преобладающей локализации высказываний об экстремизме в поле правового и политического дискурсов. Прежде всего совокупность высказываний образующих *дискурс экстремизма* касается преимущественно политико-правовой сферы. Из самой формулировки закона об экстремизме четко следует тот круг объектов, которые локализованы в данном дискурсе, а именно: конституционный строй, Российская Федерация, терроризм, социальная, расовая, национальная, религиозная рознь, права, свободы, законные интересы гражданина, избирательные права, насилие и угроза его совершения и т. д.

Круг объектов может быть расширен, однако своеобразным *родовым признаком* будет являться их важность для существования государства, нации, того или иного сообщества в целом. В этом смысле показательно, что экстремизм — это своеобразный *предшественник терроризма, почти терроризм*. Закон акцентирует тот факт, что экстремизм связан с угрозой *насилия или насилием символическим*. Однако в этом моменте экстремизм более всего соприкасается с терроризмом до их неразличимости. В других дефинициях экстремизм (например, посягательство на неотъемлемые права человека, в том числе свободу совести и свободу вероисповеданий) сближается с иными формами преступлений, не позволяющими выявить специфику самого экстремизма.

Более интересными нам кажутся такие определения, как: «возбуждение социальной, расовой, национальной или религиозной розни», «пропаганда исключительности, превосходства либо неполноценности человека по признаку его социальной, расовой, национальной, религиозной или языковой принадлежности или отношения к религии»¹. Если их рассматривать в совокупности, то отчетливо видна их схожесть. Поскольку *возбуждение розни* и *пропаганда исключительности* в своей основе фундированы некоей *идеологией исключительности*. При этом сама исключительность есть также отличие, *инаковость*, отличие как качест-

¹ Федеральный закон № 114-ФЗ от 25 июля 2002 г. «О противодействии экстремистской деятельности».

во, *специфичность*, что *само по себе не ведет к экстремизму*. Очевидно, что речь идет об *избыточной исключительности*, о такой «концентрации» отличий, которые грозят сообществу распадом или, если выражаться более конкретно, *насилием*. Именно поэтому экстремизм расценивается как *угроза насилия* (в том числе и насилия символического). Сам характер высказываний носит *нормирующий* характер, то есть стремится определенным образом освоить, определить указанную *избыточность*, что свойственно политическому или юридическому дискурсу.

Е. А. Кожемякин определяет юридический дискурс как «исторически и культурно обусловленную речемыслительную деятельность, а также релевантную ей совокупность письменных и устных текстов, направленных на формулирование норм, правовое закрепление (легитимацию), регулирование и контроль общественных отношений»¹. Отметим еще раз роль нормирования, регулирования и контроля со стороны юридического дискурса. Однако сам характер отношений с объектами, как мы уже выяснили, носит *избыточный* характер. Очевиден *не вполне нормальный* характер охватываемых явлений. Если брать крайние их проявления, как, например, такое положение закона, как «насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации», то в нем экстремизм ставит под удар, посягает на основу права как такового, на легитимность. И это также противоречие, заключенное в юридическом дискурсе, но проявляющееся при столкновении с явлением экстремизма. Именно он, подобно катализатору химической реакции, выявляет внутреннюю не самодостаточность или *ограниченность юридического дискурса*, а именно его необходимую связь с дискурсом политическим, явлениями власти и легитимности, а также насилия.

Связь юридического дискурса и дискурса политико-правового часто инструментальна, поскольку праву отводится роль проводника политической воли, реализатора его идей и установок. Но связь бывает и *метафизической*, так как связь права с общественным договором и конвенцией по поводу реализации индивидуальных желаний позволяет предположить *ситуацию экстремизма как выхода из этого «договора»*. Традиции как источник права в этом случае можно отождествлять с *ритуалом*, а экстремизм как нарушение этого ритуала либо же *отрицание сложившейся системы ритуалов вообще*.

Помимо *недостаточности* как необходимой обусловленности политической в отношении экстремизма правовой дискурс зависим и в пла-

¹ Кожемякин Е. А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. Белгород, 2008. С. 213.

не такой важной своей цели, как описание объектов нормирования. Причем описание это должно соответствовать довольно строгим критериям, так как «юридический дискурс направлен не просто на точное описание положения дел... в соответствии с категориально-понятийным аппаратом дискурса, но и реализацию таких стратегий, как диагностика личности совершившего преступление, придание наказанию “терапевтического” и исправительного характера, разделение судебного решения между различными инстанциями»¹. В отношении экстремизма это еще более актуально, чем по отношению к иным преступлениям, поскольку характер объектов (сущностно избыточных) нуждается в привлечении различного рода экспертов.

К сожалению, в философском тезаурусе концепт «экстремизм» («радикализм» рассматривается только в поле «философии политики») фактически отсутствует, трактуется также упрощенно или встречается только в контексте других понятий и дискурсов². Его нет, в частности, в итоговой «Новой философской энциклопедии». Если он и встречается, то в работах по социальной философии или философии политики, где рассматривается соответственно не на уровне метафизики, а в пространстве поверхностной феноменологии. Даже если и пытаются выйти на более глубинные смыслы, как, например, В. И. Красиков, посвятивший этому феномену не одну философскую работу, то также исходят из расширительных трактовок экстремизма: «Экстремизм... понимается здесь в виде любых аномальных идей и актов поведения тех людей, кто находит свой жизненный смысл в отрицании обычных норм и ценностей»³. Хотя, как мы отмечали во введении, этот концепт в современной исследовательской литературе⁴ получает уже более разнообразные смыслы.

Фактически отсутствуют и развернутые определения религиозного экстремизма в собственно религиоведческой литературе. Если не считать некоторых работ А. В. Журавского и высказываний в дискуссиях⁵,

¹ Кожемякин Е. А. Дискурсный подход к изучению институциональной культуры. С. 214.

² См., напр.: Экстремальный опыт // Руднев В. П. Словарь культуры XX века. М., 1997. С. 376–378.

³ Красиков В. И. Экстрим: междисциплинарное философское исследование причин, форм и паттернов экстремистского сознания. М., 2006. С. 6.

⁴ См.: Актуальные вопросы исследования и профилактики экстремизма: Материалы международной научно-практической конференции, 11–13 октября 2004 г. СПб., 2004; Экстремизм в среде петербургской молодежи: анализ и вопросы профилактики. СПб., 2003; Томалинцев В. Н., Козлов А. А. Введение в социальную экстремологию. СПб., 2005, и др.

⁵ См.: Выступление руководителя Центра этнорелигиозных и политических исследований Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации А. В. Журавского // URL: <http://iam.duma.gov.ru/node/2/4401/14237>; Журавский А. В. Религиозный экстремизм: реальность или фикция? // URL: http://www.religare.ru/2_2080.html;

то наиболее нормативным можно считать определение, данное А. П. Забияко в энциклопедическом словаре «Религиоведение». Здесь мы читаем: «ЭКСТРЕМИЗМ РЕЛИГИОЗНЫЙ (лат. *extremus* — крайний, чрезвычайный) — тип религиозной идеологии и деятельности, который отличается крайним радикализмом, ориентированным на бескомпромиссную конфронтацию со сложившимися традициями, резкий рост напряженности внутри религиозной группы и в социальном окружении. Э.р. представлен течениями, возникшими: 1) внутри определенной конфессии в результате радикализации существующих *догматов*, ценностей и норм (*анабаптизм* в *христианстве*, *ваххабизм* в *исламе* и др.); 2) вне сложившихся конфессий в результате синкретизации разных вероучений или создания новой доктрины (“АУМ синрикё” и др.). Целью Экстремизма религиозного является коренное реформирование существующей религиозной системы в целом или какого-либо ее значимого компонента; зачастую реализация этой цели связана с задачами глубокой трансформации сопряженных с религиозной системой социальных, правовых, политических, нравственных и иных устоев общества»¹. При этом выделяются два основных типа религиозного экстремизма — *внутриконфессионально ориентированный* (определяется конфронтацией со сложившейся вероучительной, культовой практикой или с религиозными институтами) и *социально ориентированный*, фактически радикальный, провозглашающий утопическое «преображение» личности и общества в координатах трансцендентализма. Отметим, что и в данной тезаурусной статье концепт «религиозный экстремизм» нагружен политико-правовыми, идеологическими и в лучшем случае социально-философскими, но не специфическими философско-религиоведческими смыслами и значениями.

Среди недостатков *политико-правового* и *социально-философского* подходов можно указать прежде всего стремление *расширительно* толковать явление экстремизма, которое охватывает самые разнообразные проявления человеческой деятельности, выходящей за рамки нормативного поведения. В частности, и В. И. Красиков дает именно такое определение экстремизма: «Экстремизм есть действия и идеи, очевидно и решительно нарушающие нормы повседневной жизни, это обоснованные линии поведения, демонстративно конфронтирующие с обычными практиками людей»². А раз так, то экстремизм оказывается имманентен миру и сущностно с ним связан, это некий исходный код жизни, его

Журавский А. В. Религиозный экстремизм и фундаментализм: проблемы дефиниций // URL: <http://www.religare.ru/article2269.htm> и др.

¹ Забияко А. П. Экстремизм религиозный // Религиоведение: Энциклопедический словарь. М., 2006. С. 1220.

² Красиков В. И. Экстрим. С. 16.

можно назвать даже инновационным, поскольку он выходит за рамки сложившихся форм и якобы «является также специфическим жизненным стилем некоторых групп, которые творят свои характерные культуры и свои “символические вселенные”. Значения подобных “универсумов” резко противоречат взглядам доминирующей культуры»¹. Таким образом, экстремизм с позиции такого подхода есть не только контркультура или субкультура в период становления и поиска новых форм, то есть, немного утрируя, *экстремизм есть все*, что выбивается из обыденной, рутинной повседневности людей.

Даже на уровне сравнений купание подвыпившего гражданина в фонтане или спонтанный танец подростка в общественном месте может быть приравнен к экстремистскому поведению. Вместе с тем существует также понятие *экстремального*, как выходящего за границы принятого или допустимого. И это понятие охватывает экстремальные виды спорта, в которых спортсмены выходят за границы человеческих возможностей. Но очевидно, что такое поведение не есть экстремизм, хотя и он связан с *избыточностью свободы человека*. Возможно, здесь лучше употреблять понятие «радикализм». При всем многообразии определений экстремизма в качестве своеобразных «родовых» его атрибутов можно назвать *крайний характер действия* (экстремистское действие здесь смешивается с экстремальным), подлежащее *исключению*. И именно последнее, по нашему мнению, есть то особенное, что *отличает экстремизм от экстрима*. Именно *исключение, носящее правовой характер*, зафиксированное, нуждающееся в правовой определенности или связанное с ней.

И вместе с тем сама процедура правовой фиксации экстремизма также есть проблема, суть ее в неопределенности. Поскольку крайний характер взглядов или идеологии не может служить достаточным основанием, как мы уже выяснили, номинирование действий в качестве экстремистских становится довольно проблематичным, но проявляющаяся в этом *неопределенность* может быть также важной характеристикой экстремизма как явления.

Таким образом, можно в экстремизме выделить такие его специфические черты, как *исключение* и *неопределенность*. Такие же понятия, например, использует итальянский философ Дж. Агамбен для описания тоталитаризма и современного состояния политики в своей работе «Номо сасег. Суверенная власть и голая жизнь»: он проводит аналогии между изгоями тоталитаризма и *homo sacer*, «священным человеком», преступником-отщепенцем римского права, который не подлежал жерт-

¹ Красиков В. И. Экстрим. С. 16.

воприношению, ритуальному убийству, но всякий мог его убить без угрозы наказания. Номо sacer превращается в первичную, телесную субстанцию, «голое тело» вне исторического бытия: Адам, одетый в «ризы кожаные» и изгнанный из сада Эдемского; изгой и «дикарь» Пятница, вступающий в «общественный договор» с Робинзоном Крузо (Д. Дефо); Карл Лихтенберг, немецкий физик, который первоначально только «не мог сразу вспомнить, что он существует», а потом деградировал в гитлеровском концлагере до уровня «большой обезьяны» (А. Платонов).

Здесь *исключение* полагается в качестве фундаментального принципа существования политики, которое неизменно скрывается в противостоянии парных категорий «своих и чужих» (этнические оппозиции), «правого и левого» (политические оппозиции), «внешнего и внутреннего», «свободы и насилия» (метафизические оппозиции).

Интерес к исключению и его актуальность для современной политики, по мысли Агамбена, обусловлены тем, что тщательно скрываемое исключение из крайней меры становится нормой, *тайный механизм политики* раскрывает себя в своей последней вариации — биополитике, менеджменте биологической жизнью, *управлении телами* в противовес политике в традиционном понимании, политике как реализации идей (в античности идеи Блага, начиная с Нового времени ценностей Справедливости, Свободы и Равенства). Он пишет, что «решающим скорее является то обстоятельство, что в ходе процесса, в результате которого исключение повсеместно становится правилом, пространство голый жизни, расположенное поначалу на периферии порядка, постепенно движется к совпадению с пространством политического, и исключение и включение, внутреннее и внешнее, *bios* и *zoe*’, юридическое и фактическое входят в зону абсолютной неразличимости»¹. Такое положение есть несомненная угроза, и актуализация экстремизма есть еще одно подтверждение предположений Агамбена.

Экстремизм как политико-правовое явление в своей «полноте» рожден XX в. и в полной мере свойствен и XXI столетию. В определенном смысле это избыточность «голой жизни», *bios*, жизнь биологическая, которая и есть отправная точка экстремизма. Эта избыточность была диагностирована со всей ясностью еще З. Фрейдом, но с тех пор способы обращения с ней существенно изменились. Говоря словами Ж. Делёза и Ф. Гваттари, произошел переход от принципа кодирования и территориализации этой избыточности к принципу декодирования, открытости избыточности или желания². Это внутреннее изменение структуры поста-

¹ Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 16.

² См.: Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008.

вило систему права в сложное, противоречивое положение, судя по всему и рождающее экстремизм в его двойственности неопределенности и необходимости исключения.

Среди таких сложностей стремление структуры к определенности и территоризации, выражающееся в том числе в праве как институте нормирования и стандартизации: «Норма нуждается в усредненной, однородной ситуации. Эта нормальность на самом деле не является просто внешней предпосылкой, которую юрист может игнорировать; напротив, она имеет прямое отношение к имманентной действенности нормы. Не существует норм, применимых к хаосу. Сначала должен быть установлен порядок: только тогда правовая система имеет смысл. Необходимо создать нормальную ситуацию, и суверен — это тот, кто принимает окончательное решение, действительно ли воцарилось это состояние нормальности». Тем самым право призвано «поглощать», *кодировать избыточность* «голой жизни», посредством правовых актов стандартизируя саму жизнь, но, как показывает Агамбен, фундаментом этого предприятия будет его несамодостаточность, основывающаяся на необходимости *хаоса (чрезвычайного положения)* для существования нормы: «Суверен посредством чрезвычайного положения «создает и гарантирует ситуацию», которая требуется праву для того, чтобы быть действенным»¹.

Агамбен делает акцент на внутренней связи права и чрезвычайного положения через обращение к *категории чрезвычайного положения*² как *приостановки действия права* (или его отсутствия, как в ситуации прерывания «общественного договора» и возврата в «естественное состояние»), чрезвычайного положения как исключения. Здесь нам стоит задуматься о самом исключении и его роли в установлении права, а также о возможном приложении такого понимания *исключения* к проблеме экстремизма как исключаемой избыточности. Вопрос в том, не есть ли это такое же исключение, не является ли *экстремизм своеобразным разоблачением права* в его способности положительного номинирования и нормирования явлений, его «провалом» в пространство чрезвычайного положения. И если это так, то можно предположить, что *экстремизм* выступает как новая ипостась, *воплощение чрезвычайного положения* (кризиса) как «*преддоговорного естественного состояния*», которое одновременно есть основа «нормального» функционирования права.

Также необходимо уточнить характер исключения, которое есть особая *практика территоризации*, как о том пишет Агамбен: «В случае суве-

¹ Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 23–24.

² Собственно, «естественное состояние» Гоббса как «война всех против всех», вызывающее к установлению «договорного ритуала», и есть чрезвычайное положение.

ренного исключения речь в действительности идет не столько о том, чтобы контролировать или нейтрализовать избыточность, сколько о том, чтобы в первую очередь создать или определить само пространство, в котором политико-правовой порядок мог бы иметь силу. В этом смысле это исключение является фундаментальной локализацией, которая не ограничивается различием между тем, что находится внутри, и тем, что находится снаружи, нормальной ситуацией и хаосом, но устанавливает между ними границу (чрезвычайное положение), начиная с которого внутреннее и внешнее вступают в те сложные топологические отношения, которые делают возможной действенность порядка»¹. Тем самым присущая экстремизму *неопределенность* получает свое объяснение. Его место — это *граница нормы, порядка и хаоса*, что действительно так, если понимать под нормой преступность (включенность в правовое поле), а под хаосом терроризм (полная исключенность из правового поля и даже более того, отрицание его самого)². Экстремизм здесь, в этой схеме, как бы не совсем терроризм, или *недо-терроризм*, но и не «обычное» преступление. *Экстремизм детерриторизирован* и потому трудно определим, виной чему отношения права и чрезвычайного положения, но также и избыточность.

Кроме необходимости детерриторизации есть еще необходимость приручения избыточности, и здесь чрезвычайное положение или *событие экстремизма* не является «провалом» или бессилием контроля жизни, но другой ее формой. Исключение здесь оказывается такой формой отношения, при которой целое отторгает от себя часть, поддерживая с ней отношения «исключающего включения» (формулировка Дж. Агамбена). То есть *экстремизм исключается из нормы* (больше чем преступление), но именно это отношение позволяет его квалифицировать, устанавливать связь между сингулярностью акта экстремизма и простым нарушением закона, которое он превышает.

Вышесказанное позволяет выйти на осмысление *онтологии экстремизма*, которая, раскрываясь в соотношении права и исключения, оказывается довольно оригинальной, так как «суверенное исключение — это такая фигура, в которой единичное репрезентировано как таковое, то есть именно как нерепрезентируемое. То, что ни в каком случае не может быть включенным, включается в форме исключения.

В схеме Бадью, например, исключение оказывается четвертой фигурой, вводящей порог неразличимости между злокачественным наростом

¹ Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 27.

² См. подробно: Человек террористический: методология исследования, культурно-антропологические парадигмы, повседневность, региональные угрозы / Под ред. В. П. Римского. Белгород, 2008.

(репрезентацией без представления) и сингулярным (представлением без репрезентации), нечто вроде парадоксального включения самой принадлежности. Это то, что не может быть включено в целое, к которому оно принадлежит, и не может принадлежать к множеству, в которое оно всегда является включенным»¹. Такая онтология многое объясняет в определениях экстремизма, который есть идеология и действие. Теперь можно сказать о том, что экстремизм есть и то и другое *вне их связи*.

Таким образом, проблема определения экстремизма выявляет ряд положений:

- наличное понятие экстремизма преимущественно тяготеет к правовому и политическому дискурсу;
- характер номинирования явлений в этих дискурсах в качестве экстремистских позволяет выделить такие характерные черты его аксиоматизации, как исключение, неопределенность, избыточность;
- эти черты позволяют установить параллели между экстремизмом и чрезвычайным положением как *приостановкой действия права*;
- действующая в отношении экстремизма логика «исключающего включения» опирается на онтологию раздельности репрезентации и представления, «разрывающей» экстремизм на полярные феномены чистого явления (действия без репрезентации) и чистой репрезентации (без его воплощения в действие).

Так, во втором случае это идеологические феномены (или акты репрезентации, как номинируемые в качестве экстремистских перформансы и работы арт-группы «Война»), в первом — терроризм как воплощение экстремизма, получающее соответствующее дискурсивное «облачение» в институциональных дискурсах, выходящих за грани индивидуальной и коллективной свободы религии и убеждений, *навязывающих* собственные идеологемы *другим*.

Данная интерпретация смыслового содержания концептов «экстремизм», «радикализм» и «религиозный экстремизм» в их соотношении с насилием и свободой как онтологическими измерениями человеческого бытия нам представляется достаточно новой и позволяет, в свою очередь, выявить в пространстве политико-правового дискурса в экзистенциальном контексте универсальные *метафизические* смыслы феноменов религиозного экстремизма: *избыточное исключение* (сублимация и рационализация жизненной и социальной энергии), *неопределенность* (размывание культурных основ бытия человека и социума), *жизненную и социальную чрезмерность* (чрезвычайная ситуация, кризис, пограничная ситуация).

¹ Агамбен Дж. Номо sacer. Суверенная власть и голая жизнь. С. 35.

В современной научной и философской литературе концепты «экстремизм» и «радикализм» преимущественно локализованы в политико-правовом дискурсе. Характер номинирования социокультурных (в том числе и религиозных) феноменов в этих дискурсах в качестве радикальных и экстремистских указывает на такие характерные черты его аксиоматизации, как *исключение*, *неопределенность*, *избыточность*, что ведет к параллелям между *радикализмом*, *экстремизмом*, *насилием* и *чрезвычайным положением*. Это позволяет, в свою очередь, выявить в пространстве политико-правового дискурса в экзистенциальном контексте универсальные *метафизические смыслы* феноменов религиозного экстремизма: *избыточное исключение* (сублимация и рационализация жизненной и социальной энергии), *неопределенность* (размывание культурных основ бытия человека и социума), жизненную и социальную *чрезмерность* (чрезвычайная ситуация, кризис, пограничная ситуация).

Амбивалентная логика «исключающего включения», объединяющая явления экстремизма, радикализма, чрезвычайного положения и гонений, дает основание для создания *концептуальной модели*, в которой экстремизм есть: а) «в себе и для себя» — *исключаемое избыточное*, «голая жизнь» (Дж. Агамбен), «воля к жизни» (Ф. Ницше), *десакрализованная фигура*, выходящая за пределы права; б) «для себя» — *интенсивная сакрализация*, *исключаемое* и *исключающее* одновременно.

Как исключаемое, экстремизм «слишком» религиозен (фундаментален или, наоборот, радикален и маргинален), несет в себе несанкционированные отличия («новая», или субкультурная, религиозность). Как исключающее, он не только стремится радикально переделать «скверный» окружающий мир, но также осознает свою *недостаточную сакральность*, в определенном смысле выводя себя и из сакральной, и из профанной реальности. Это и выражается в культивировании *радикальных практик* преобразования себя, своего сознания и мира.

Глава 11. Практики безопасности в культуре: насилие и ненасилие

Культура в философском понимании представляется особым способом организации и развития человеческого бытия, его жизнедеятельности, осуществляемой в соответствии с определенными социальными нормами, с учетом духовных ценностей, и выражается в продуктах материального и духовного труда человека. Понятие культуры отражает, с одной стороны, отличительные характеристики человека от других биологических форм, с другой стороны, подчеркивает исторический и общественный характер жизнедеятельности человека, отмечая его этнические и национальные своеобразия.

Вслед за Цицероном, предложившим понимание культуры (*culture animi*) как «возделывание», «взрачивание души», Л.Н. Толстой рассматривал культуру, и в частности культурный процесс (цивилизацию), как становление и развитие человека, сферу реализации сущностных сил человека¹. «Все наши усовершенствования жизни, — писал Л.Н. Толстой, — и железные дороги, и телеграфы, и всякие машины могут быть полезны для соединения людей... Но горе в том, что люди увлеклись этими усовершенствованиями... Для того чтобы все эти машины принесли свою пользу, нужно, чтобы люди усовершенствовали свою душу, воспитали бы в себе любовь. А без любви телефоны, телеграфы, летательные машины не соединяют, а, напротив, все больше и больше разъединяют людей»². Нравственное самосовершенствование рассматривается Л.Н. Толстым как основание культуросозидающего процесса, несовместимого с насильственным, жестоким и ненавистническим сожительством людей³. «Л.Н. Толстой обладал необычайно высокой силой интеллекта: его пытливый ум был нацелен на постижение тайны человека, но основным экспериментальным полем его экзистенциальных познавательных поисков являлась его собственная жизнь. Он всегда стремился не только идти от жизни и любви сердца в своих нравственно-религиозных исканиях, но и преобразовать саму жизнь, хоть и в малой степени»⁴ — так справедливо характеризуют

¹ Лукацкий М. А. Л.Н. Толстой о культуре, обществе и власти // Пространство и Время. 2014. Т. 7. Вып. 1.

² Толстой Л.Н. Путь жизни. М.: Республика, 1993. С. 67.

³ Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 24 т. М.: Типография товарищества И.Д. Сытина, 1913. Т. 18. С. 170.

⁴ Римский В. П., Резник С. В., Мюльгаупт К. Е. Учение Л.Н. Толстого о насилии и ненасилии в зеркале русских революций // Наука. Искусство. Культура. 2017. Вып. 3 (15). С. 90.

понимание Л. Н. Толстым человеческой жизни в целом и культуры жизнедеятельности В. П. Римский, С. В. Резник и К. Е. Мюльгаупт.

Культура достаточно часто используется философами в качестве синонима цивилизации, как ступени общественного развития. Эта точка зрения была поддержана Л. Морганом и Ф. Энгельсом, однако О. Шпенглер понятием «цивилизация» обозначал заключительную стадию развития любой культуры, характеризующуюся развитием индустрии и техники, деградацией искусства и литературы, обезличиванием народов, то есть напрямую рассматривал данное понятие в точном значении его перевода с латинского *civilis* как «гражданский», «государственный» и полагал, исходя из этого, что любое государство, развиваясь, имеет определенные рычаги взаимодействия с народом, результатом которого может быть как благо и, следовательно, развитие культуры, так и вред, то есть деградация культуры. Однако последствия воздействия государственных рычагов на управление народом могут проявиться не сразу, а спустя некоторое время или даже через несколько эпох.

С целью сохранения лучшего, избегания серьезных последствий, связанных с утратой культурных ценностей, государством предпринимаются определенные шаги по формированию и узакониванию действий, направленных на политику безопасности в культуре. В результате возникают дискуссии по поводу насилия и ненасилия в осуществлении мероприятий, направленных на безопасность в культуре.

В исследовании Л. Н. Воеводиной анализируются разнообразные представления о культуре и ее роли в жизни общества и человека, прослеживается траектория человеческой мысли от эпохи Античности до наших дней, определяющая, каким образом понятие «культура» как социдание и ненасилие стало сопоставляться с цивилизованным злом и насилием. В Античности культура понимается как просвещенность, воспитанность. В XVII—XVIII вв. философы употребляли понятие «культура», с помощью которого они пытались определить направленность исторического процесса. В XIX в. изучение культуры происходило в рамках антропологии. Накапливались эмпирические знания о народах и их культурах. В это же время немецкий романтик А. Мюллер начал употреблять понятие «культурфилософия» (*Kulturphilosophie*) для обозначения философского постижения культуры. Интерес к культурфилософской проблематике значительно усилился в конце XIX — начале XX в., что обусловлено целым рядом причин. Это время характеризуется высоким интересом к культуре, которая рассматривается как отдельный предмет исследования в контексте различных областей социокультурных знаний и в соответствии с потребностями социума. Проблемы культуры поднимаются и в XX в., но рассмотрение их переходит на качественно новый

уровень. И хотя, с одной стороны, культура позиционируется как консервативная система по сравнению с экономикой, политикой и социальными институтами, с другой стороны, очевидны существенные изменения в сфере культуры, которые кардинальным образом влияют на менталитет людей, находят отражение в разных сферах жизни общества, служат предметом философского осмысления процессов, происходящих в культуре¹. Динамические процессы социальной и политической жизни, развитие науки и технологий, глобализация достаточно быстро меняют исторически устоявшиеся представления человека о себе, своей жизнедеятельности, трансформируют как актуальную культуру, так и способы ее сохранения и распространения.

В XX в. человек в силу современного мировосприятия выдвигает проблемы культуры на первый план, в общественных науках появляется такое понятие, как «культурный поворот», характеризующийся тем, что исторические, социальные, экономические и политические процессы начинают рассматриваться с позиций влияния на них культуры, с точки зрения менталитета современного человека. Период «постсовременности» позволяет человеку иметь представление о разных исторических пластах, делать собственные выводы о виртуальной реальности и темпоральных утопиях, проникать сознанием во множество научных теорий, которые в это время уже открыты и доступны для всех. Подобные возможности приводят к осознанию неоднозначности мировых процессов и позволяют отходить от общепринятых универсальных концептов, что способствует усложнению когнитивных процессов современных людей, которые начинают по-своему трактовать определенные элементы социальной реальности, культурные и социальные нормы. Неординарность и дифференциация современного общества порождает новую культурную ситуацию, в которой значительное место начинает занимать проблема культурного многообразия, наблюдается разнообразие мнений и точек зрения, а сами философы провозглашают «конец культуры», трактуют культуру как насилие (А. Я. Флиер)².

С. С. Неретина полагает, что сегодня становится актуальным вопрос о конце культуры. При этом автор не имеет в виду буквально жизнь или смерть человека, а говорит о конце культуры как явления, которое могло иметь начало и, соответственно, должно иметь и логическое завершение. Поэтому, по мнению автора, в эту непростую эпоху «переходности»

¹ См.: *Воеводина Л. Н.* Философия культуры: проблемы и перспективы // Культура и образование. 2014. С. 25–31.

² См.: *Багдасарьян Н. Г.* «Конец культуры» или совершенствование разума? (полемиические заметки к статье А. Я. Флиера «Теория культуры как философия истории») // Культура культуры. 2014.

важно не столько принимать культуру как должное, сколько относиться к ней с позиций критики культурного разума¹. Таким образом, и в исторической ретроспективе выявляется проблематика, позволяющая разворачивать дискуссии о том, что есть насилие, а что ненасилие в контексте культуры как социального явления.

Учитывая тот факт, что каждая культура отличается и имеет свои собственные системы значений и ценностей, она не может быть оценена в универсальном масштабе. Задача тех, кто понимает значение человеческой культуры, состоит в том, чтобы «разобраться в ней, не запечатывать культуры друг от друга и не противостоять взаимодействию между ними»². При этом признается факт наличия строгих правил как существования самой культуры, так и жизнедеятельности людей внутри культуры. Данные правила можно рассматривать двояко: и как насилие, и как ненасилие в зависимости от исторического контекста, социальной необходимости, государственного регулирования общественного порядка и т. д. Подтверждение этому находим в работе М. Стаудигла. Обсуждение феномена насилия требует особого внимания, в частности, к двум вопросам: во-первых, понимание насилия не может быть извлечено, только опираясь на одну из точек зрения (космологическую, историческую или юридическую), во-вторых, мы привыкли понимать насилие как противодействие нашей социальной значимости, нашей социализации; соответственно, любые действия, направленные на ограничение процесса социализации в процессе культурной деятельности, вызывают «неприятие, отвращение», другими словами, рассматриваются как насилие³. Однако в ряде случаев меры так называемого насилия в условиях социума неизбежны, когда речь идет о безопасности.

Философское (равно как и культурологическое) говорение о безопасности сегодня достаточно проблематично. Сложность заключается в том, что уже на уровне определения мы сталкиваемся с определением безопасности как понятия в совокупности значений отсутствия угроз, различных рисков и опасностей для человека, общества и государства. И если для гуманитарного дискурса в целом эта устойчивость вполне приемлема (отметим только большое количество публикаций на эту тему), то для философии и культурологии она проблематична. Прежде всего входящие в него понятия «человек», «общество», «государство» претерпели значительные изменения в современной философии, и само понятие «безопасность» также вызывает вопросы. Система «человек —

¹ *Неретина С. С. Точки на зрении. СПб., 2005. С. 271–272.*

² *O'Hear A. Culture // The Routledge Encyclopedia of Philosophy Online // URL: <https://www.rep.routledge.com/search?searchString=culture+as+philosophical&newSearch=>*

³ *Staudigl M. Towards a Relational Phenomenology of Violence. P. 45 // URL: SpringerLink*

гражданское общество (национальная общность) — государство» больше не является единственной. Поэтому применительно к философско-культурологическому дискурсу феномена безопасности более адекватным будет использование не понятия, а концепта. Граница понятийной устойчивости и концептуальной гибкости, по нашему мнению, в отношении проблемы безопасности проходит (весьма схематично) между классической и неклассической философией. Последняя, сделав актуальными идеи «смерти автора»¹, «децентрированного субъекта»², «кризиса национального государства»³, наконец, множественности сообществ и идентичностей, расширяет границы понимания безопасности, которая больше не локализуется в пределах личного и общественно-государственного пространства.

В первом приближении мы можем высказать предположение о наличии некоего противоречия между содержанием и объемом понятия «безопасность» сегодня, по крайней мере, в пределах философского дискурса. Также мы можем предположить, что данное противоречие накладывается и в определенной мере соответствует тому делению, которое проводится между философией классической и неклассической. Но чтобы утвердиться в нашем предположении, необходимо проанализировать понятие безопасности, начав с его словарных определений.

Так, в Толковом словаре Ожегова мы находим определение безопасности как отсутствия угрозы опасности, защиты от опасности⁴. Толковый словарь Ушакова также фиксирует значение этого слова как отсутствие опасности⁵. Практически то же мы находим и в нормативных актах, государственной системе стандартов безопасности труда: «Состояние защищенности прав граждан, природных объектов, окружающей среды и материальных ценностей от последствий несчастных случаев, аварий и катастроф на промышленных объектах»⁶. Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона содержит более обширные размышления о безопас-

¹ См.: *Барт Р.* Смерть автора // Избранные работы: Семиотика. Поэтика. М., 1994. С. 384—391; *Фуко М.* Археология знания. СПб., 2012.

² См.: *Делёз Ж., Гваттари Ф.* Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения; *Лакан Ж.* Инстанция буквы в бессознательном или судьба разума после Фрейда. М., 1997; *Деррида Ж.* Письмо и различие. М., 2007; *Жижек С.* Шекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии. М., 2014.

³ См.: *Хабермас Ю.* Проблема легитимации позднего капитализма. М., 2010; *Хардт М., Негри А.* Империя. М., 2004; *Гидденс Э.* Ускользающий мир: как глобализация меняет нашу жизнь. М., 2004; *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М., 2001.

⁴ *Ожегов С. И.* Словарь русского языка. С. 54.

⁵ Толковый словарь. Безопасность // URL: <http://www.endic.ru/ushakov/Bezopasnost-2010.html>

⁶ Система стандартов безопасности труда // URL: <http://www.complexdoc.ru/lib/%D0%93%D0%9E%D0%A1%D0%A2%20%D0%A0%2012.3.047-98>

ности, чем более новые словари и справочные издания. Так, безопасность разделяется в нем на личную и имущественную, которые взаимосвязаны между собой, являясь гарантией сохранения имеющегося и приобретенного имущества (результатов своего труда), а также гарантией сохранения самой жизни человека. Гарантии безопасности призвано обеспечить государство, которое для этого и создается. Обладая полнотой власти, оно принуждает к исполнению законов, а также осуществляет профилактику его нарушений, тем самым обеспечивая безопасность своих граждан¹. Из дальнейшего деления угроз, приводимых в энциклопедии, мы можем сделать вывод о тех пространствах, в которых локализовано понимание безопасности конца XIX в., — это человек и государство.

И даже замена этих объектов понятия, предпринимаемая некоторыми авторами, выглядит достаточно спорно. Так, например, В. М. Кулагин определяет безопасность как угрозу «ключевым ценностям», расширяя объект от конкретного субъекта, до всего мирового сообщества². Д. Н. Калачев вполне обоснованно выводит такое расширение объектов понятия «безопасность» за пределы только человека и государства до наднациональных государств и глобальных сообществ, связывая его с глобализацией. Изменение роли государства и появление транснациональных корпораций меняет понятие безопасности: «Глобалисты по новому трактуют само понятие “безопасность”, включая в него целый спектр “новых” глобальных проблем, среди которых: защита окружающей среды, борьба с голодом, утилизация отходов, использование ресурсов космоса и океана, коммуникации, терроризм»³. Расширение объекта понятия «безопасность» до глобальных масштабов не только делает его предельно широким, но и ведет к утрате самого объекта понятия, так авторское определение Д. Н. Калачева остается совсем без объекта: «С нашей точки зрения, более релевантным представляется определение безопасности, как состояния защищенности от возможного нанесения ущерба, способность к сдерживанию или парированию опасных воздействий, а также к быстрой компенсации нанесенного ущерба»⁴.

При таком подходе остается непонятным, кто подвергается угрозе. В силу своей глобальности объект или объекты безопасности остаются неопределенными, размываясь до пределов всего живого. Можно допустить, что существуют и подобные угрозы, однако все живое, очевидно,

¹ Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Безопасность // URL: <https://ru.wikisource.org/wiki/ЭСБЕ/Безопасность>

² Кулагин В. М. Международная безопасность: Учебное пособие для студентов вузов. М., 2007. С. 8.

³ Калачев Д. Н. Безопасность: эволюция понятия // Тренды и управление. 2014. 4(8). С. 386.

⁴ Там же.

не в состоянии реагировать на подобные угрозы. То есть мы можем сделать промежуточный вывод, что человек остается неотъемлемым объектом понятия «безопасность». С государством также дело обстоит достаточно сложно, поскольку оно все еще остается главной институцией, обеспечивающей безопасность человека. Д. Норт, Дж. Уоллис, Б. Вайнгаст в работе «Насилие и социальные порядки» отмечают, что даже при трансформации государства оно не только выполняет функции обеспечения безопасности, но делает это еще более эффективно¹. Лауреат Нобелевской премии Дж. Стиглиц также указывает на сохранение роли государства, особенно в тех условиях, когда транснациональные корпорации теряют преимущества наднациональных гарантов безопасности по причине глобального экономического кризиса². Таким образом, мы можем утверждать, что человек и государство как основные объекты безопасности сохраняют свою актуальность в связке смыслов понятия, что имеет достаточно устойчивое основание в истории и культуре.

Период начала XX в. можно считать поворотным в дискредитации практик обеспечения безопасности, выстраиваемых начиная с эпохи Нового времени. Это был кризис не только идеи договора как рационального предприятия, но также кризис самой рациональности как объяснительной силы. Полицейское насилие, по Беньямину³, аморфно, поскольку сочетает черты обоих рангов насилия, образующих его концепцию. Эта неопределенность для него есть знак деградации существующего правопорядка, но позволим себе заметить, что любой акт насилия потенциально таким является. Полиция не только инициатор такого насилия или даже не столько инициатор, сколько инстанция, которая раньше других сталкивается с таким насилием.

Режим безопасности в трактовке М. Фуко связан не просто с «обнаружением» преступления, но рассмотрением конкретного его проявления как вероятностного. Если ранее воровство (это пример у Фуко) это нечто уже свершившееся, некий акт, который зафиксирован в бинарном коде закона, то теперь воровство это нечто возможное и даже уже существующее, если не в актуальном, то потенциальном статусе, как пишет Фуко, воровство помещается в «серию вероятных событий»⁴. Возникает не только элементарная оценка деяния по шкале «виновен — невиновен», а более широкий контекст событий, в который включается то, что можно назвать экономикой преступлений: «...Место бинарного разделе-

¹ Норт Д., Уоллис Д., Вайнгаст Б. Насилие и социальные порядки. Концептуальные рамки для интерпретации письменной истории человечества. М., 2011.

² Стиглиц Дж. Экономика государственного сектора. М., 1997. С. 6.

³ См.: Беньямин В. Учение о подобии. С. 78–79.

⁴ Фуко М. Безопасность, территория, население. СПб., 2011. С. 19.

ния на разрешенное и запрещенное здесь занимают сначала определение оптимальной для общества средней величины краж, а затем фиксация границ допустимого...»¹. М. Фуко указывает на то, что техники безопасности достаточно сложно описать во всей полноте, но они могут быть схвачены по крайней мере в нескольких аспектах, когда мы выделяем особые пространства безопасности, обращение со случайным, специфический способ нормализации и население, как основной объект безопасности.

Например, работа М. Фуко «Надзирать и наказывать» посвящена разбору систем надзора, стремящихся к тотальному контролю над телом². Это и есть захват тела властью, причем радикальный в пределах ограниченного пространства тюрьмы. Не это ли и есть «вторжение “естественности” человеческого вида в искусственную среду»³, о котором пишет Фуко применительно к практикам безопасности.

Пространство тюрьмы, которое фиксирует М. Фуко в дисциплинарной формации практик власти или лагеря и о котором пишет также Дж. Агамбен, в наши дни чрезмерно расширяется. Право (закон), которое гарантирует безопасность в мире модерна, само подвергается угрозе отмены или замены более «действенными» практиками регуляции жизни.

И альтернативой праву, на что указывает Дж. Агамбен, ссылаясь на работы В. Беньямина и К. Шмитта, является только чрезвычайное положение, в котором нет шанса для безопасности: «После низвержения любой возможности фиктивного чрезвычайного положения, в котором исключение и норма различаются пространственно и во времени, действительным чрезвычайным положением теперь становится положение, «в котором мы живем» и которое совершенно неотличимо от правила. Здесь исчезает любая претензия на связь между насилием и правом: здесь нет ничего, кроме зоны аномии, где действует насилие, не имеющее какого-либо правового обличья»⁴. В такой ситуации чрезвычайного положения безопасность невозможна, это та самая изнанка общественного договора, которая и была мифологизирована Т. Гоббсом, но теперь претендует на воплощение.

Это можно соотнести и с внеправовыми территориями, на которых находятся секретные тюрьмы США, подобные ставшей всемирно известной тюрьме на острове Гуантанамо, и целые страны, которые фактически исключаются из сферы мирового права, подобно Сирии, Афганистану или Ливии. Все это свидетельствует о крахе безопасности в ее модусе международной безопасности.

¹ Фуко М. Безопасность, территория, население. С. 19–20.

² Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы.

³ Фуко М. Безопасность, территория, население. С. 40.

⁴ Агамбен Дж. Номо sacer. Чрезвычайное положение. М., 2011. С. 93.

Опираясь на исследование С. Пинкера, можно отметить, что современность из всех периодов жизни человечества является самой безопасной¹. Поэтому у нас есть возможность не только обратить внимание, но и отрефлексировать проблему безопасности и проблему насилия, основную из угроз безопасности человека. Забота о безопасности остро ставится во главу угла современных обществ, государств и надгосударственных структур, как никогда ранее.

Проблема безопасности сегодня тесно связана и с проблемой власти, и с проблемой человека. Сохранится ли он как человек, нечто большее, чем просто жизнь или только «голая жизнь» (Дж. Агамбен)? Сохранится ли власть как предписание суверена, или это будет предписывающий глас машины, анонимных систем безопасности?

Само понимание безопасности в современной философии выходит за пределы привычного понимания проблемы устранения угроз, поскольку они интериоризируются самым радикальным образом. Исходят от самой природы человека, будь она его инстинктивной природой или символической инстанцией предписания — закона. Под угрозой оказывается тот неуловимый остаток, нечто метафизически или даже мифологически определяемое, как только человеческое, что отличает его от жизни животной или природной. Безопасность, понимаемая как безопасность физического существования, скрывает фундаментальную проблему необходимости самой безопасности, которая оказывается пустой без неуловимого «остатка» человеческого, оберегаемого в зазорах власти и природы.

Возможно, что современная культура больше не боится человека от этой потери, точно так же, как призрачными становятся рационалистические гарантии, берущие начало в античном номосе, договор перестает работать, что в совокупности с кризисом государства и его институтов (традиционных институтов) ведет к риску «небезопасного расчеловечивания», которое и есть «опасная» цель биополитики. Биополитика как управление «голой жизнью» в совокупности с произошедшими изменениями производят изменения в самой безопасности как безопасности человека, отдавая приоритет жизни.

Рассмотрим некоторые прикладные практики безопасности в культуре, которые можно трактовать двояко: как насилие, по мнению ряда участников событий, так и ненасилие, с точки зрения правоохранительных органов.

Каждый покупатель, приобретая товар, имеет право рассчитывать как на его качество, так и на его полную безопасность. Это замечание

¹ См.: *Pinker S. The Better Angels of Our Nature: The Decline of Violence in History and Its Causes.* N.Y.: Viking Books, 2011.

применимо и ко всем сферам массового потребления, включая культуру. Приобретая билет на посещение культурного мероприятия, покупатель получает определенный комплекс услуг, который включает в себя не только информационно-развлекательную составляющую, но и гарантии своей личной безопасности во время проведения этого мероприятия. Чаще всего приводят в пример спортивные мероприятия, имея в виду фанатские движения и нередкие для этого явления проявления насилия. Но в последнее время это становится более актуально и для культурных мероприятий. Все мы помним трагические события, произошедшие во время захвата заложников в здании Театрального центра на Дубровке в Москве в 2002 г. Таким образом, для предотвращения асоциальных явлений в ходе культурно-массовых мероприятий и говоря о безопасности, в первую очередь приходит мысль о роли правоохранительных органов, изначально предназначенных для обеспечения данных функций.

Однако нам хотелось бы рассмотреть и роль работников культуры в сфере обеспечения безопасности. При этом речь идет не только о фактической (физической) безопасности, но и моральной составляющей. Огромную долю ответственности несут как организаторы данного мероприятия, так и режиссеры-постановщики. Безопасность при проведении культурного мероприятия можно условно разделить на две части: физическая безопасность и морально-эстетическая безопасность. Рассмотрим морально-эстетическую составляющую мероприятия. Занимаясь подготовкой будущего проекта, сценарист уже на начальной стадии должен задуматься об обеспечении безопасности конечного продукта. Зритель, получая услугу, должен быть уверен в том, что, посещая данное мероприятие, он не станет соучастником противоправного деяния. Прорабатывая проект будущего произведения, автор должен учитывать и действующее законодательство. Необходимо понимать свою персональную ответственность за свое произведение. В 2002 г. в Российской Федерации принят Федеральный закон «О противодействии экстремистской деятельности». Экстремизм — приверженность крайним взглядам и методам действий. Поэтому следует помнить о следующих основных ограничениях, и запрете использования в своем произведении информации и фактов, публично оправдывающих явление терроризма; провозглашающих национальную, социальную и (или) религиозную рознь; пропагандирующих национальное, социальное и (или) религиозное превосходство или неполноценность отдельного человека; акцентирующее внимание на его языковой и (или) религиозной принадлежности; демонстрирующей запрещенную символику и т. д.¹

¹ См.: Федеральный закон от 25 июля 2002 г. № 114-ФЗ «О противодействии экстремистской деятельности» (с изм. и доп.)// URL: <http://base.garant.ru/12127578/#ixzz5TGmjmlJu4>

Любой автор должен понимать, что, пропагандируя насилие массовому зрителю, он зачастую может нарушить законодательство Российской Федерации. И здесь речь уже идет не о цензуре и свободе слова. Организаторы должны осознавать, что, вынося свою продукцию на всеобщее обозрение, они должны предусмотреть и последствия. Россия многонациональная и уникальная по своему религиозному составу страна. И каждое мероприятие посещает множество людей разных национальностей, взглядов и мировоззрений. Поэтому и необходимо найти тонкую грань между свободой слова, свободой творчества и соблюдением законодательства. Необходимо понимать, что одно неосторожное высказывание во время массового мероприятия может привести к необратимым последствиям, спровоцировав недовольство зрителей и, не исключено, проявление агрессии и насилия. Учитывая то, что современные площадки и современные технологии позволяют собрать многотысячную аудиторию, спрогнозировать последствия зачастую невозможно.

Другими словами, получается, что элемент насилия так или иначе присутствует и оказывает воздействие на всех участников культурного мероприятия: на зрителя, от которого требуется соответствующее нахождение в социуме поведение; на режиссера, который отвечает за морально-эстетическую безопасность продукта своей деятельности; на правоохранительные органы, которые обязаны применить методы насилия для противодействия асоциальным явлениям: заранее предусмотреть возможность оперативного реагирования на изменение оперативной обстановки — это может быть и досрочное завершение мероприятия, и возможность внесения изменений в сценарий непосредственно в момент возникновения внештатных ситуаций. И здесь выходит на первый план уже необходимость обеспечения физической безопасности.

Если же требования закона принимаются как должное, как универсальные правила и следование им не вызывает сопротивления, в этом случае у участников события не возникает ощущения насилия, то есть оно может быть рассмотрено как ненасилие, как добровольно и осознанно принимаемые законы жизнедеятельности.

Следовательно, при проведении культурного мероприятия важнее проблематики насилия и ненасилия стоит проблема безопасности. Изначально, еще создавая свое произведение, режиссеру необходимо продумать используемое оборудование и технологии не только для обеспечения эффективности и зрелищности, но и безопасности как для актеров-участников, так и для массовой аудитории. Необходимо тщательно подбирать и площадки для демонстрации, предусмотреть не только удобство и доступность обзора, но и возможность эвакуации при возникновении внештатных ситуаций. В данной ситуации необходимо тес-

ное сотрудничество с правоохранительными органами, сотрудниками МЧС. Необходимо предусмотреть возможность внесения корректировок в план мероприятия, так как требования обеспечения жизни и здоровья зрителей должны всегда находиться в приоритете у организаторов.

В Федеральном законе № 54-ФЗ от 19 июня 2004 г. «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях»¹ также указано на определенные требования, которые следует рассматривать не как проявление насилия со стороны государства, но как законодательно оформленные правила поведения, позволяющие обеспечить безопасность участникам мероприятий. Среди них, например, требовать от участников публичного мероприятия соблюдения общественного порядка и регламента проведения публичного мероприятия, прекращения нарушения закона; обеспечивать в пределах своей компетенции общественный порядок и безопасность граждан при проведении публичного мероприятия, а в случаях, предусмотренных настоящим законом, выполнять эту обязанность совместно с уполномоченным представителем органа исполнительной власти субъекта Российской Федерации или органа местного самоуправления и уполномоченным представителем органа внутренних дел, выполняя при этом все их законные требования; приостанавливать публичное мероприятие или прекращать его в случае совершения его участниками противоправных действий и др.

Подобные ограничивающие законодательные документы могут касаться как целого государства, так и отдельного региона. Рассмотрим в качестве примера постановление № 61 от 23 мая 2018 г. «Об утверждении Порядка организации уличных творческих выступлений и схемы мест проведения уличных творческих выступлений на открытых площадках города Белгорода». В соответствии с документом организатор уличных творческих выступлений обязан:

- соблюдать требования правил безопасности и общественного порядка при организации и проведении уличных творческих выступлений;
- использовать звукоусиливающую аппаратуру с силой звука не более 50 децибел;
- самостоятельно обеспечивать соблюдение авторских и смежных прав на исполняемые произведения в соответствии с действующим законодательством Российской Федерации;
- в случае возникновения в ходе подготовки или проведения уличного выступления предпосылок к совершению террористических актов, экстремистских проявлений, беспорядков и иных опасных противо-

¹ См.: Федеральный закон от 19 июня 2004 № 54-ФЗ (ред. от 07 июня 2017 г.) «О собраниях, митингах, демонстрациях, шествиях и пикетированиях» // URL: http://www.consultant.ru/document/cons_doc_LAW_48103/f18c14a39ad57a8d29a3bd202cc615e16ab58e12

правных действий незамедлительно сообщить об этом руководителям правоохранительных органов, оказывать им необходимую помощь и неукоснительно выполнять их указания;

- проводить уличные творческие выступления в местах и время, определенные в согласовании проведения уличного творческого выступления;

- соблюдать количественный состав участников уличных творческих выступлений, определенный в согласовании проведения уличного творческого выступления.

Действия участников уличных творческих выступлений не должны нарушать общественный порядок, противоречить принятым нормам общественной морали и нравственности, содержать политические призывы или агитацию, ненормативную лексику и призывы к экстремизму, насилию, пропаганде войны, употреблению наркотиков, алкоголя, осуществлению иной противоправной и аморальной деятельности¹.

Таким образом, практики безопасности в культуре целесообразно рассматривать не столько с философских позиций насилия или ненасилия, сколько с точки зрения обязательных добровольно принимаемых и законодательно оформленных правил, соблюдение которых гарантирует не только безопасность, но и повышение уровня социального и общественного поведения, а следовательно, и уровня общей культуры граждан своей страны, передаваемой впоследствии из поколения в поколение, и как следствие, преобразование современного общества в устойчивое состояние культурной цивилизации.

¹ Постановление администрации города Белгорода от 23 мая 2018 г. № 61 «Об утверждении порядка организации уличных творческих выступлений и схемы мест проведения уличных творческих выступлений на открытых площадках города Белгорода» // URL: <http://www.consultant.ru/regbase/cgi/online.cgi?req=doc; base=RLAW404; n=62148#05655558062734058>

Часть II. Война и мир, насилие и ненасилие в контексте творчества и учения Л.Н. Толстого

Глава 1. Учение Л.Н. Толстого о непротравлении: политические, религиозно-философские и литературные контексты

В отечественной и зарубежной науке и философии непротравленческим идеям Л.Н. Толстого посвящено столько солидных работ¹, поэтому мы ограничимся проблемами формирования и сути его учения о ненасилии (непротравлении злу) — политическими, культурно-историческими и религиозно-философскими контекстами.

Если обратиться к толстовской критике насилия и его идеям ненасилия, непротравления и любви с точки зрения их генезиса и культурно-исторических и историко-философских контекстов, то здесь возникает много нерешенных проблем. Например, до сих пор в отечественной литературе недостаточно рассмотрены взгляды на «ненасилие» Г. Торо², который и повлиял на Л.Н. Толстого (это литературно-философский контекст его философии непротравления злу силой). Философия Г. Торо, Ж.-Ж. Руссо и Л.Н. Толстого, в свою очередь, связаны с идеями ненасилия М. Ганди и всех прочих утопистов-практиков XX в., политических и этических. Им в XX в. противостояли идеи Ф. Ницше, «проповедника» силы и насилия, как и всех его философствующих и политизирующих апологетов, русских и западных. Фактически именно тогда, в первой трети XX в. и в политической — властной и революционной — практике, и в философской рефлексии собственно и сформировалась философская и духовно-практическая дихотомия «насилия — ненасилия». И все это отозвалось в русской культуре XX в. Полемика длится до сих пор.

Сама революционная ситуация в России на рубеже веков и в начале XX столетия была тем контекстом, в котором формировались идеи графа Л.Н. Толстого, на что в свое время обратил внимание и В. И. Ленин³,

¹ Наиболее подробное отечественное видение проблематики см.: Лев Николаевич Толстой / Под ред. А. А. Гусейнова, Т. Г. Щедриной. М., 2014; Мелешко Е. Д. Христианская этика Л.Н. Толстого. М., 2006.

² См.: Покровский Н. Е. Генри Торо. М.: Мысль, 1983; Чередников В. И. Философские основания американского романтизма первой половины XIX века. Р. Эмерсон, Э. По, Г. Торо. Дис. ... канд. филос. наук. Калининград, 2011. Хотя Г. Торо вполне понимал и принимал применение силы в жизнедеятельности человека.

³ См.: Ленин В. И. Лев Толстой как зеркало русской революции // ПСС. Т. 17. С. 206–213; Он же. Л.Н. Толстой и современное рабочее движение // ПСС. Т. 20. С. 38–

дав интересный и до сих пор актуальный анализ толстовства в крестьянском контексте русских революций. Ленинское заглавие статьи «Лев Толстой как зеркало русской революции» (1908), по времени написания и публикации совпадающей с такими программными «манифестами непротивления» Л.Н. Толстого, как «Не могу молчать», «Закон насилия и закон любви», мы в нашем тексте и обыгрываем, пытаясь взглянуть как бы наоборот: на Льва Толстого и его идеи сквозь «зеркало русских революций», «зеркало», порой заляпанное политико-идеологическими мифами, старыми и новыми, левыми и правыми; «зеркало», искажающее многое в истории русской культуры и государственности.

Стоит отметить, что на данный момент исследователи не обратили внимание и на тот факт, что сборники «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909) и «Из глубины» (1918)¹, а также вся актуальная полемика вокруг них, делящаяся до наших дней, внутренне, на смысловом уровне и была построена вокруг дихотомии «насилие — ненасилие»: «личностное» самосовершенствование и «нравственный стоицизм» vs революционное насилие. Л.Н. Толстой здесь был — неявно и явно — нравственным арбитром и религиозно-философским контекстом!

Основные толстовские идеи критики любых форм насилия и непротивления злу-насилию силой сформировались в процессе создания романа «Воскресение» (1889–1899, опубликован в 1899 г.), написанного в последний период духовного преображения мыслителя-непротивленца и художественно вобравшего все духовно-нравственные искания «позднего» Л.Н. Толстого. Начало работы над романом можно датировать 1887 г., когда писатель услышал от А. Ф. Кони рассказ о несчастной девушке, а к этому времени уже были написаны такие философско-публицистические работы, как «Исповедь» (1879), «Краткое изложение Евангелия» (1880), «В чем моя вера» (1884), «О жизни» (1887). Здесь можно проследить, как мыслитель идет от идеи природной доброты человека к проповеди прощения и любви, интерпретации христианства с позиций нравственности и «разумного уяснения» христианских истин и заповедей, уяснения дуализма плоти, начала греховного и злого, связанного с существованием в человеке и мире насилия, и души, влекущейся к любви и добру. Окончательное редактирование романа по времени совпадает с трактатом «Царство Божие внутри нас, или Христианство не как мисти-

41; *Он же*. Толстой и пролетарская борьба // ПСС. Т. 20. С. 70–71; *Он же*. Л.Н. Толстой и его эпоха // ПСС. Т. 20. С. 100–104.

¹ См.: Вехи. Из глубины. М., 1991; Вехи. Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. М., 1991; Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. М., 2009.

ческое учение, а как новое жизнепонимание» (1890—1893, опубликован в 1906 г.), где уже и возникает учение о непротивлении насилию.

Можно проследить, как в романе вторгаются в художественно-образную, живую ткань человеческих судеб прямые публицистические мысли писателя (роман начинается с описания тюрьмы и судебного заседания, олицетворяющих насилие). И наоборот: его итоговое произведение «Закон насилия и закон любви» (1908) включало образное, в лицах описание суда, перекликающееся с судебным заседанием в романе (глава XII первой части).

В романе мы находим прямую критику государственного и правового насилия не только в образе Нехлюдова, но и людей «из народа». Мы читаем в главе XIX последней части об осмыслении Нехлюдовым опыта познания тюрьмы и ссылки: «Знать, что где-то далеко одни люди мучают других, подвергая их всякого рода развращению, бесчеловечным унижениям и страданиям, или в продолжение трех месяцев видеть беспрестанно это развращение и мучительство одних людей другими — это совсем другое. И Нехлюдов испытывал это». Персонаж романа приходит к выводу, что это «внушалось самым убедительным способом то, что всякого рода насилия, жестокости, зверства не только не запрещаются, но разрешаются правительством, когда это для него выгодно, а потому тем более позволено тем, которые находятся в неволе, нужде и бедствиях»¹. А в главе XXII мы присутствуем вместе с Нехлюдовым и англичанином (этот протестантский благотворитель и путешественник остается в романе анонимным) в камере для ссыльных, где они разговаривают со «странным стариком», который совсем в толстовском духе так высказывает о праве и законе²:

— Закон! — повторил он презрительно, — он прежде ограбил всех, всю землю, все богатство у людей отнял, под себя подобрал, всех побил, какие против него шли, а потом закон написал, чтобы не грабили да не убивали. Он бы прежде этот закон написал.

Нехлюдов перевел. Англичанин улыбнулся.

— Ну все-таки, как же поступать теперь с ворами и убийцами, спросите у него.

Нехлюдов опять перевел вопрос. Старик строго нахмурился.

— Скажи ему, чтобы он с себя антихристову печать снял, тогда и не будет у него ни воров, ни убийц. Так и скажи ему..

— Ты делай свое, а их оставь. Всяк сам себе. Бог знает, кого казнить, кого миловать, а не мы знаем, — проговорил старик. — Будь сам себе на-

¹ Толстой Л.Н. Воскресение // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. XIII. М., 1983. С. 422, 424.

² Там же. С. 450—451.

чальником, тогда и начальников не нужно. Ступай, ступай, — прибавил он, сердито хмурясь и блестя глазами на медлившего в камере Нехлюдова. — Нагляделся, как антихристовы слуги людьми вшей кормят. Ступай, ступай!

Право «поддерживается силою», считал мыслитель, но, с другой стороны, оно мешает людям совершать насилие друг над другом, и может быть, было время, когда первое насилие было меньше второго. Однако право нарушает главную христианскую заповедь непротivления злу насилием. Слова Иисуса Христа «не судите и не судимы будете» (Мф. 7, 1) и «не осуждайте и не будете осуждены» (Лк. 6, 37) значат: «не только не судите ближнего на словах, но и не осуждайте на деле; не судите ближних своими человеческими учреждениями — судами»¹. И Л.Н. Толстой приходит к выводу о том, что истинная христианская любовь повелевает, чтобы вместо права она сама стала законом для людей. Люди должны руководствоваться не правом, а заповедями Христа, любовью не только к ближнему, но и к врагу.

Отрицая закон и право, Л.Н. Толстой неизбежно должен был вместе с ним отрицать власть и государство как политико-правовые институты (в том числе и этот момент позже станет предметом острой критики учения о непротivлении со стороны И. А. Ильина). В трактате «Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание», по времени написания совпавшем с завершением романа «Воскресение», но изданном гораздо позже, Л.Н. Толстой пишет: «Если и было время, что при известном низком уровне нравственности и при всеобщем расположении людей к насилию друг над другом существование власти, ограничивающей эти насилия, было выгодно, т. е. что насилие государственное было меньше насилия личностей друг над другом, то нельзя не видеть того, что такое преимущество государственности над отсутствием ее не могло быть постоянно. Чем более уменьшалось стремление к насилию, тем преимущество это становилось все меньше и меньше. В этом изменении отношения между нравственным развитием масс и развращенностью правительств и состоит вся история последних двух тысячелетий»². И далее: «Я не могу доказать ни безусловной необходимости, ни безусловного вреда государства... Знаю только то, что, с одной стороны, мне не нужно более государства, с другой — я не могу совершать те дела, которые нужны для существования

¹ Эльцбахер П. Сущность анархизма. Минск; М., 2001. С. 202–203.

² Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание // Избранные философские произведения. М., 1992. С. 240–241.

государства... Христианство в его истинном значении разрушает государство»¹, оно разрушает всякое правительство.

Тяжелый опыт познания Нехлюдовым мерзости государственного и индивидуального насилия в тюрьмах и ссылке, несправедливости в судах и семьях, знатных и бедных, заканчивается для него в последней главе романа внезапным, но очевидным открытием в Евангелии истин любви, покаяния, прощения и непротравления, очень просто, обычными словами проповеданных Христом: «Случилось то, что мысль, представлявшаяся ему сначала как странность, как парадокс, даже как шутка, все чаще и чаще находя себе подтверждение в жизни, вдруг предстала ему как самая простая, несомненная истина. Так выяснилась ему теперь мысль о том, что единственное и несомненное средство спасения от того ужасного зла, от которого страдают люди, состояло только в том, чтобы люди признавали себя всегда виноватыми перед Богом и потому не способными ни наказывать, ни исправлять других людей... Ответ, которого он не мог найти, был тот самый, который дал Христос Петру: он состоял в том, чтобы прощать всегда, всех, бесконечное число раз прощать, потому что нет таких людей, которые бы сами не были виновны и потому могли бы наказывать или исправлять... Нехлюдов понял теперь, что общество и порядок вообще существуют не потому, что есть эти узаконенные преступники, судящие и наказывающие других людей, а потому, что, несмотря на такое развращение, люди все-таки жалеют и любят друг друга»². Князь Нехлюдов оказывается присяжным по делу проститутки, обвиняемой в убийстве, в которой он узнает Катюшу Маслову, соблазненную им некогда и брошенную горничную своих тетушек. Этот факт перевернул жизнь Нехлюдова. Он увидел свою личную вину в падении Катюши Масловой и вину своего класса в падении миллионов таких Катюш. «Бог, живший в нем, проснулся в его сознании», и Нехлюдов обрел ту точку обзора, которая позволила взглянуть на жизнь свою и окружающих в свете абсолютной морали и выявить ее полную внутреннюю фальшь. Ему стало гадко и стыдно.

Потрясенный Нехлюдов порвал со своей средой и поехал вслед за Масловой на каторгу. Скачкообразное превращение Нехлюдова из барина, легкомысленного прожигателя жизни, в искреннего христианина (христианина не в церковном, а этическом смысле этого слова) началось на эмоционально-духовном уровне в форме глубокого раскаяния, пробудившейся совести и сопровождалось напряженной умственной работой. Кроме того, в личности Нехлюдова Л.Н. Толстой выделяет по край-

¹ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас. С. 335–336.

² Толстой Л.Н. Воскресение. С. 456, 457.

ней мере две предпосылки, благоприятствовавшие такому преображению, — *острый пытливый ум*, чутко фиксировавший ложь и лицемерие в человеческих отношениях, а также ярко выраженная склонность к *переменам*. Второе особенно важно: «Каждый человек носит в себе зачатки всех свойств людских и иногда проявляет одно, иногда другие и бывает часто совсем не похож на себя, оставаясь все между тем одним и самим собою. У некоторых людей эти перемены бывают особенно резки. И к таким людям принадлежал Нехлюдов»¹. Помогая Екатерине Масловой, Нехлюдов сталкивается с непробиваемой силой российской бюрократии, но здесь он вдруг обнаруживает, что именно любовное непротivление злу становится именно той *вполне практической силой*, которая и противостоит злу и насилию. При этом Нехлюдов обнаруживает в себе духовно-нравственную способность через любовь к ближнему помогать и совсем дальним людям, когда он хлопочет в присутственных местах и судах в интересах людей, подвергшихся несправедному суду власть держащих.

Часто Л. Н. Толстого, как и его последователей, в том числе и зарубежных, упрекали и упрекают в том, что сама по себе *проповедь ненасилия утопична* и не может быть претворена в жизнь не только в масштабах общества, но и в личной жизни. Е. Д. Мелешко совершенно убедительно отстаивает гипотезу, что сама идея непротivления злу и насилию, как и духовный переворот, преобразование писателя, имели вполне экзистенциальные, жизненные истоки, в том числе биографические, а не только рациональные, философские и богословские.

Она, разбирая коллизию, связанную с толстовской проповедью прощения и его желанием отказаться от собственности, пишет: «Таким образом, поворот к непротivлению как закону жизни в значительной степени был продиктован тактикой личной жизни Толстого, его выбором линии оптимального поведения в столь противоречивых и практически неразрешимых обстоятельствах. Если бы Толстой раздал собственность и ушел из семьи, он постоянно чувствовал свою вину за то, что причинил зло ближним... Помня слова Христа, о том, что враги человеку домашние его, Толстой попытался совершить невозможное: превратить этих врагов в друзей, полюбить их всем сердцем. Как мы увидим далее, в жизненном плане философия непротivления Толстого разворачивается преимущественно в рамках семьи. Как ни парадоксально, но самое трудное — полюбить своих самых близких людей — “домашних”, полюбить “брата своего”. Легче всего причинить зло ближнему, родному. И в этом

¹ Толстой Л. Н. Воскресение // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 11. Ч. 1. Гл. LIX. М., 1975. С. 198.

смысле позиция непротравления в семье явилась для Толстого моделью непротравления в общественной жизни в целом»¹. Все это в художественной форме и нашло отражение в романе «Воскресение», одной из центральных тем которого является *духовное обновление личности — воскресение*. Когда говорят о христианском *преображении*, то часто эту духовную практику соотносят с античной *метанойей* (переменой), но Л.Н. Толстой нашел более точное название для *христианского преобразования*, отличающее его от дохристианской «практики себя».

Если перенести толстовский анализ духовной эволюции Нехлюдова на самого Л.Н. Толстого, то мы увидим много схожего. Писателю также в высшей степени была свойственна склонность к резким переменам: он в разные периоды своей жизни и духовной эволюции пробовал себя на разных поприщах. На опыте собственной жизни он испытал все мотивы, связанные с мирскими представлениями о счастье, и пришел к выводу, что они не приносят успокоения души. Именно эта полнота опыта, не оставлявшая иллюзий, будто что-то новое из земного ряда может придать жизни самодостаточный смысл, стала важной предпосылкой его духовного переворота — *метанойи*, которую сам писатель и назвал *воскресением*.

Частые упреки Л.Н. Толстого в *абстрактном морализме* заключаются в утверждении, что он из моральных соображений будто бы отрицал всякое насилие и рассматривал как насилие всякое физическое принуждение. Якобы по этой причине Л.Н. Толстой не пришел к пониманию всей сложности и глубины жизненных отношений. Как известно, в таком ключе осуществлялась критика теории Л.Н. Толстого И.А. Ильиным в его книге «О сопротивлении злу силою»². Однако полностью согласиться с такой критикой не представляется возможным. В своем анализе темы насилия Л.Н. Толстой не ограничивался только позицией его безоговорочного морального обличения. Все же мыслитель был историчен хотя бы в том, что допускал *оправданность государственного насилия для определенного времени*: «может быть для прежнего состояния людей было принято государственное насилие, может быть оно нужно еще и теперь»³.

Искажение защищаемой Л.Н. Толстым *простой и очевидной истины любви и непротравления* как в массовом, так и в «научном» сознании, неприятие социальной значимости евангельского «не противься злему»

¹ Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н. Толстого. М., 2006. С. 109–110.

² См.: Ильин И.А. О сопротивлении злу. Берлин, 1925; Он же. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 5. С. 31–220.

³ Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви // Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1956. Т. 37. С. 199.

(Мф. 5, 39), — все это, как справедливо отмечает Ю. Н. Давыдов, свидетельствует о том, что «в России времен “позднего” Толстого уже не представляли, как правило, никакого другого противления злу, кроме насильственного»¹. Думается, данный вывод автора справедлив не только для царской России начала прошлого века, но во многом и для современного положения дел во всем мире.

Начиная с трактата «В чем моя вера?» (1883–1888) и вплоть до произведения «Путь жизни» (1910) Л. Н. Толстой нигде не говорит о не[со]-противлении, то есть *покорности, потакании* злу. Непротивление в толстовском смысле является противоположностью не[со]-противлению как бессильному смирению со злом. По мысли Ю. Н. Давыдова, за ним «мощь всего универсума Добра, то есть Бога»², соединяющая людей для действенного одоления истинных врагов человечества.

Л. Н. Толстой в своих «Трех притчах» (1895) поясняет: «Я говорил, что, по учению Христа, вся жизнь человека есть борьба со злом, противление злу разумом и любовью, но что из всех средств противления злу Христос исключает одно неразумное средство противления злу насилием, состоящее в том, чтобы бороться со злом злом же»³. По мысли А. А. Гусейнова, теория Л. Н. Толстого призывает «отделить человека, совершающего зло, от самого зла»⁴, понять его заблуждения и соблазны, и искоренять не «злодеев», а соблазны и заблуждения *в себе* и других. Посвятив этому свои силы, всякий истинный борец со злом «увидит перед собой такую огромную деятельность, что никак не поймет даже, зачем ему для его деятельности выдумка о разбойнике»⁵. Дальнейшее развитие толстовских идей совершается в преддверии и в ходе первой русской революции.

Последовательно отстаивает свою позицию Л. Н. Толстой в публицистической статье «Не убий»⁶, написанной в 1900 году по поводу убийства анархистами итальянского короля и опубликованной в России только в 1906-м «революционном» году одновременно с давним религиозно-философским трактатом «Царство Божие внутри нас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание». В этом же году выходит и другой философско-публицистический трактат «О значении

¹ Давыдов Ю. Н. Макс Вебер и Лев Толстой // Вопросы литературы. 1994. № 1. С. 78.

² Там же. С. 99.

³ Толстой Л. Н. Три притчи // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. XII. М., 1983. С. 290.

⁴ Гусейнов А. А. Учение Л. Н. Толстого о непротвлении злу насилием // Свободная мысль. 1994. № 6. С. 81.

⁵ Толстой Л. Н. Путь жизни. М., 1993. С. 175.

⁶ Толстой Л. Н. Не убий // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1952. Т. 34. С. 200–205.

русской революции»¹, социально-утопические идеи которого (критика монархизма и парламентской демократии, апология земледельческого труда как единственно нравственного, неучастие в государственном и революционном насилии и прекращение повиновения любой власти, следование заповедям Бога и любви) и послужили, как мы считаем, непосредственным предметом критики со стороны В. И. Ленина.

«В этом христианском отношении русского народа к жизни вообще и в особенности к власти, — писал Л.Н. Толстой, — и заключается то третье и самое важное условие, по которому русскому народу в его теперешнем положении проще и естественнее всего сделать то, чтобы, продолжая жить своей обычной земледельческой, христианской жизнью, не принимать никакого участия ни в старой власти, ни в борьбе между старой и новой... То, что двигает теперь русским народом, есть смутное сознание незаконности, неразумности всякого насилия, насилия вообще, и возможности и необходимости установления жизни, основанной не на насильнической власти, какой она была до сих пор во всех народах, а на разумном и свободном согласии»². Эти слова, как и завершающие строки статьи «Не убий никого»³, опубликованной через год, будто бы обращены не столько к его критикам, сколько к тем, кто увидел не оправдываемое зло в революционных деяниях: «А, опять старая песня непротивления! — слышу я самоуверенные презрительные голоса.

Но что же делать человеку, который видит, что толпа, давя, губя друг друга, валит и напирает на неразрушимую дверь, надеясь отворить ее наружу, когда он знает, что дверь отворяется только внутрь»⁴. Такими единомышленниками Л.Н. Толстого, предлагавшими отворить дверь «внутрь человека» на пути самокритики и нравственного самосовершенствования, и стали авторы религиозно-философского сообщества, издавшего сборник «Вехи» накануне ухода и смерти писателя.

Отношение авторов этих религиозно-философских сборников к философии Л.Н. Толстого очевидным образом эволюционировало по мере изменения политико-идеологической ситуации в России накануне и после русских революций XX в. Так, в сборнике «Проблемы идеализма» (1902) С. Н. Булгаков в постулировании значимости нравственного совершенствовании личности перед социально-политическими изменениями «среды» жизни человека еще прямо опирался на авторитет

¹ Толстой Л.Н. О значении русской революции // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1936. Т. 36. С. 315–362.

² Там же. С. 338.

³ Толстой Л.Н. Не убий никого // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М., 1956. Т. 37. С. 39–54.

⁴ Там же. С. 54.

Л.Н. Толстого: «Не отрицая того вполне бесспорного факта, что рост личности, а также ее нравственное развитие до известной степени неразрывно связаны с материальным прогрессом, — пишет он в статье “Основные проблемы теории прогресса”, — мы не можем не признать здорового аскетического зерна в учении Л.Н. Толстого, несмотря на его крайности и очевидные односторонности. Во всяком случае, оно гораздо нравственней и выше тех учений века, которые культуру видят во фраках и цилиндрах»¹. Н.А. Бердяев упор делал лишь на критический аспект нравственного учения писателя-мыслителя: «Мы недостаточно ценим и не достаточно еще понимаем глубокого значения той критики существующего строя, которую предпринял Лев Толстой с точки зрения христианского идеализма. После Толстого ко многому нельзя уже относиться так индифферентно, как относились раньше, и голос совести настойчивее требует нравственно осмыслить жизнь, устранить чудовищные нравственные противоречия, которые у представителей *силы* принимают преступный характер (выд. — *Авт.*)»². С.Л. Франк в статье «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”»³ развивал толстовскую проповедь любви. Интересно, что в этом сборнике нигде речь не идет о толстовских идеях «непротивления» — даже Н.А. Бердяев пишет лишь о критике «представителей силы», то есть государственной власти, что и понятно для вчерашнего социал-демократа.

Одобрительная тональность (в основном у М.О. Гершензона) в оценке толстовской нравственной философии идей в основном сохраняется и в сборнике «Вехи» (1909), где Л.Н. Толстой фигурирует в контексте его критики русской интеллигенции. «С грустью нужно сказать, что метафизический дух великих русских писателей и не почуяла себе родным русская интеллигенция, настроенная позитивно, — более критично пишет Н.А. Бердяев. — И остается открытым, кто национальнее, писатели эти или интеллигентский мир в своем господствующем сознании. Интеллигенция и Л. Толстого не признала настоящим образом своим, но примирялась с ним за его народничество и одно время подверглась духовному влиянию толстовства. В толстовстве была все та же вражда к высшей философии, к творчеству, признание греховности этой роскоши... Интеллигенция не хочет допустить, что в личности заключена живая творческая энергия, и остается глуха ко всему, что к этой проблеме приближается: глуха не только к христианскому учению, но даже к учению Толстого (в котором все же заключено здоровое зерно личного

¹ Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. М., 2009. С. 42.

² Там же. С. 134.

³ Там же. С. 167–168.

самоутглубления) и ко всем философским учениям, заставляющим почитаться с нею»¹.

Наиболее критичен в своей статье «Интеллигенция и революция» П. Б. Струве (в будущем основной сподвижник И. А. Ильина в критике философии непротивления), который клеймит Л. Н. Толстого за его религиозный анархизм, но одобряет толстовское неприятие социализма и безрелигиозности русской интеллигенции: «Вполне возможно религиозное отщепенство от государства. Таково отщепенство Толстого. Но именно потому, что Толстой религиозен, он идейно враждебен и социализму, и безрелигиозному анархизму, и стоит вне русской интеллигенции»².

Важным моментом для исследования контекста толстовских идей является критика идей авторов «Вех» представителями левых направлений в политике (от эсеров до кадетов), для которых характерным было острое неприятие позиции, в которой содержались хоть какие-то элементы «примирения с действительностью», не зависимо от того, насколько эта позиция была адекватна содержанию всего сборника. Возможно, поэтому в сборнике «Из глубины» «веховские авторы» учли и мнение этих «левых» критиков.

В сборнике «Из глубины», созданном фактически теми же веховскими авторами, «религиозными идеалистами», по горячим следам победы Октябрьской революции 1917 г. в России учение и личность Л. Н. Толстого неожиданно подвергаются радикальной критике. Особенно отличился в статье «Духи русской революции» Н. А. Бердяев, который не скрывал своего негативного отношения к Л. Н. Толстому и сменил веховскую иронию, возложив на него чуть ли не всю ответственность за «русские революции» (не в пику ли В. И. Ленину?). Критике толстовской моральной философии он посвятил целый многостраничный раздел «Л. Толстой в русской революции». Остановимся лишь на некоторых бердяевских оценках, которые нам тем более непонятны в свете его будущей полемики с И. А. Ильиным (бердяевская извечная интеллектуальная и мировоззренческая метаморфоза и эклектизм в угоду повестке дня?).

Вот что он тогда писал: «Толстой не был прямым учителем русской левой интеллигенции, ей было чуждо толстовское религиозное учение. Но Толстой уловил и выразил особенности морального склада большей части русской интеллигенции, быть может, даже русского человека вообще. И русская революция являет собой своеобразное торжество толстовства. На ней отпечатлелся и русский толстовский морализм, и русская аморальность. Этот русский морализм и эта русская аморальность

¹ Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. С. 468, 491.

² Там же. С. 581.

связаны между собой и являются двумя сторонами одной и той же болезни нравственного сознания... Толстой не видит лица человеческого, не знает лица, он весь погружен в природный коллективизм, который представляется ему жизнью божественной. Жизнь личности не представляется ему истинной, божественной жизнью, это — ложная жизнь этого мира... Это в нем восточная, буддийская настроенность, враждебная христианскому Западу. Толстой делается нигилистом из моралистического рвения. Поистине демоничен его морализм и истребляет все богатства бытия. Эгалитарная и нигилистическая страсть Толстого влечет его к истреблению всех духовных реальностей, всего подлинно онтологического. Не знающая границ моралистическая претензия Толстого все делает прозрачным, она отдает под подозрение и низвергает реальность истории, реальность церкви, реальность государства, реальность национальности, реальность личности и реальность всех сверхличных ценностей, реальность всей духовной жизни... Толстой мешал рождению и развитию в России нравственно ответственной личности, мешал подбору личных качеств, и потому он был злым гением России, соблазнителем ее. В нем совершилась роковая встреча русского морализма с русским нигилизмом и дано было религиозно-нравственное оправдание русского нигилизма, которое соблазнило многих»¹. И так далее и тому подобное.

И наконец, откровенно высказывается о толстовской философии непротивления: «Мировая война проиграна Россией потому, что в ней возобладала толстовская моральная оценка войны... Толстовская мораль обезоружила Россию и отдала ее в руки врага. И это толстовское непротивленство, эта толстовская пассивность очаровывает и увлекает тех, которые поют гимны совершенному революцией историческому самоубийству русского народа. Толстой и был выразителем непротивленческой и пассивной стороны русского народного характера. Толстовская мораль расслабила русский народ, лишила его мужества в суровой исторической борьбе, но оставила непреображенной животную природу человека с ее самыми элементарными инстинктами. Она убила в русской породе инстинкт силы и славы, но оставила инстинкт эгоизма, зависти и злобы. Эта мораль бессильна преобразить человеческую природу, но может ослабить человеческую природу, обесцветить ее, подорвать творческие инстинкты»². Оценки, даже при весьма критическом настрое, совершенно несправедливые и даже неприличные. Тогда откуда взялось бердяевское неприятие критика толстовского морализма в книге И. А. Ильина?

¹ Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. С. 695—697.

² Там же. С. 698—699.

Тот же С. Н. Булгаков в своем эссе «На пиру богов. Pro и contra. Современные диалоги»¹ критические аргументы в адрес Л.Н. Толстого доверил диалогическим персонажам. Это вроде бы не сам автор, а «генерал» говорит: «Уж Толстого-то вы лучше не поминайте. Если был в России роковой для нее человек, который огромное свое дарование посвятил делу разрушения России, так этот старый нигилист, духовный предтеча большевиков теперешних»². А ему иронично перечит «дипломат».

Более взвешенную оценку творчества и личности Л.Н. Толстого мы видим в эссе С.Л. Франка «De profundis», давшем название всему сборнику. Он ставит Толстого-писателя в великий патриотический ряд культурных преобразователей России, оптимистично предсказывая ее будущее: «В том, что русская революция в своем разрушительном действии дошла до конца, есть одна хорошая сторона. Она покончила с властью социализма и политики над умами русских образованных людей. На развалинах России, пред лицом поруганного Кремля и разрушенных ярославских храмов мы скажем каждому русскому юноше: России безразлично, веришь ли ты в социализм, в республику или в общину, но ей важно, чтобы ты чтит величие ее прошлого и чаял и требовал величия для ее будущего, чтобы благочестие Сергия Радонежского, дерзновение митрополита Филиппа, патриотизм Петра Великого, геройство Суворова, поэзия Пушкина, Гоголя и Толстого, самоотвержение Нахимова, Корнилова и всех миллионов русских людей, помещиков и крестьян, богачей и бедняков, бестрепетно, безропотно и бескорыстно умиравших за Россию, были для тебя святынями. Ибо ими, этими святынями, творилась и поддерживалась Россия как живая соборная личность и как духовная сила. Ими, их духом и их мощью мы только и можем возродить Россию. В этом смысле прошлое России, и только оно, есть залог ее будущего»³. Под этими словами и сейчас подпишется любой русский патриот, вне зависимости от его политических взглядов.

Но С.Л. Франк столь же принципиален и в критике моральной философии Л.Н. Толстого-мыслителя и проповедника: «Русская интеллигенция не оценила и не поняла глубоких духовно-общественных прозрений Достоевского и совсем не заметила гениального Константина Леонтьева, тогда как слабая, все упрощающая и нивелирующая моральная проповедь Толстого имела живое влияние и в значительной мере подготовила те кадры отрицателей государства, родины и культуры, которые

¹ Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. С. 700–755.

² Там же. С. 728.

³ Там же. С. 869.

на наших глазах погубили Россию»¹. Можно спорить и не соглашаться, но здесь — уважительная оценка и полемика.

Даже тон критики толстовского непротивления в книге И. А. Ильина, кстати, в период первой русской революции увлеченного анархизмом, будет более этически сдержанным и направленным в основном на разбор логических и философско-богословских аргументов толстовства, а не на его личность и «социальную роль», как у Н. А. Бердяева. Здесь явно чувствовалось марксистская выучка Н. А. Бердяева и созвучие со статьями В. И. Ленина — только с противоположным знаком в оценке идей и личности писателя, этаким анти-Ленин.

Таким образом, русская религиозно-философская мысль в лице критиков учения Л. Н. Толстого о непротивлении злу насилием, пыталась аргументировать свою точку зрения на проблему допустимости противодействия злу силою в качестве теоретически и практически исчерпывающей и объективно бесспорной.

Следует отметить, что в этот же период наметился и весьма корректный богословский спор с идеей непротивления Л. Н. Толстого, представленный славянофильской традицией. Мимо исследователей как-то прошла глубокая статья «О непротивлении злу» Д. А. Хомякова², сына великого славянофила А. С. Хомякова, который пишет ее в 1907 г., в самый разгар интеллигентских и политических споров об итогах первой русской революции, о возможности «сопротивления злу силою» (как «злу самодержавного насилия», так и «злу революционного террора»). Эта статья, в свою очередь, составила во многом диалогический контекст и итогового «непротивленческого» произведения Л. Н. Толстого «Закон насилия и закон любви» (1908)³, и сборника «Вехи», и дискуссий вокруг них.

В статье Д. А. Хомякова мы находим очень глубокое философское и духовно-нравственное осмысление проблематики «насилия и ненасилия», «войны и мира», «противления и непротивления» с позиций православия, отличающего его мысли как от формальной «общечеловеческой» и «универсально религиозной» этики непротивления Л. Н. Толстого, так и от формально-правовой диалектики И. А. Ильина, который в эти же годы пишет свою первую работу «Понятие права и силы», опубликованную в журнале «Вопросы философии и психологии»⁴. Идеи и логика ста-

¹ Манифесты русского идеализма. Проблемы идеализма. Вехи. Из глубины. С. 885–886.

² Хомяков Д. А. О непротивлении злу // Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность. М., 2011. С. 432–452.

³ Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви. С. 149–221.

⁴ Ильин И. А. Понятие права и силы (Опыт методологического анализа) // Вопросы философии и психологии. М., 1910. Год XXI. Кн. 101 (II). С. 1–38; Он же. Понятие права

тьи Д.А. Хомякова, на наш взгляд, прямо присутствуют и в книге И.А. Ильина «О сопротивлении злу силою», в которой диалектика силы займет центральное, хотя и неявное место в логике его философско-онтологических и философско-этических рассуждений. Если учитывать все эти философские и экзистенциальные контексты, то тогда и становится понятной вся последующая страстная политико-идеологическая полемика вокруг книги И.А. Ильина «Сопротивление злу силою», которая фактически была продолжением споров, начатых сборниками «Вехи» и «Из глубины».

Другим контекстом философии непротивления Л.Н. Толстого, помимо критики его идей религиозными философами постфактум, уже после революций 1917 г., за якобы «участие» писателя в моральном обосновании революционного насилия, было *само это «революционное движение»*, которое мыслитель никогда и не принимал, а уж тем более не «готовил» или «зеркально отражал».

Выше мы разобрали толстовскую критику государства и власти как основных институтов насилия в мире: далее будет уместно рассмотреть обоснованность упреков в адрес Л.Н. Толстого за его якобы «непротивленческий анархизм».

В России как в XIX в., так и после первой революции, популярными были не только анархические идеи М.А. Бакунина и П.А. Кропоткина, которые отрицали традиционные представления о государстве и праве и призывали к правовому нигилизму, но и радикальные революционные концепции разрушения самодержавия разного рода социалистов (вплоть до большевиков). Однако и для русских либералов в этот период «традиция пренебрежения к праву была той частью национального наследия, которую они стремились не только объяснить, но и преодолеть»¹. Когда формировалось учение Л.Н. Толстого о непротивлении насилию, в России господствовали либеральные идеи, которые ориентировали «общественность» на развитие и становление правового государства, соблюдение прав личности, права на достойное существование и т. п. и тем самым входили в противоречие с любым правовым нигилизмом и этическим абсолютизмом. Эти черты были характерны для *национально-либерального российского мировоззрения* по отношению к праву, государству и власти, оказавшего влияние на особенности российского менталитета в период реорганизаций конца XIX и революций начала XX в., когда критика права и государства стала почти «нормальным» явлением.

и силы (Опыт методологического анализа) // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 5–44.

¹ Эльбахер П. Сущность анархизма. С. 25.

Разумеется, Л.Н. Толстой не мог не реагировать на популярность анархизма в российском обществе, как мы отмечали выше. Анархизмом он называл учение, которое ставит себе целью достижение жизни освобожденной от правительства, путем насилия¹. На основании заповеди непротивления злу насилием, Л.Н. Толстой отвергал всякие нормы, которые основаны на воле людей, поддерживаются насилием и в особенности судами, отклоняются от нравственного закона, различны в разных странах и всегда могут быть произвольно изменены.

Л.Н. Толстой подверг моральной и социально-политической критике как российское государство и право, так и либеральные и революционные правовые идеи. Поэтому важными для нашего исследования культурно-исторического контекста учения Л.Н. Толстого является его отношение к анархизму и анархистам, социализму и социалистам, изложенное в этическом учении о праве, государстве и собственности. Он спрашивал: «Что же такое закон, определяющий всю жизнь людей? Верят ли люди в этот закон? Считают ли его истинным? Нисколько... Но ведь мы знаем, как делаются законы, мы все были за кулисами, мы все знаем, что законы суть произведения корысти, обмана, борьбы партий, — что в них нет и не может быть истинной справедливости»². В письме к императору по поводу наказания цареубийц он спрашивал: «Что такое революционеры? Это люди, которые ненавидят существующий порядок вещей, находя его дурным, и имеют в виду основы для будущего порядка вещей, который будет лучше. Убивая, уничтожая их, нельзя бороться с ними. Не важно их число, а важны их мысли. Для того чтобы бороться с ними, надо бороться духовно. Их идеал есть общий достаток, равенство, свобода; чтобы бороться с ними, надо поставить против них идеал такой, который был бы выше их идеала, включал бы в себя их идеал»³. Но что же представляли из себя русские революционеры, анархисты и социалисты? И как они были связаны с толстовским учением о непротивлении?

Нет ли здесь проявления практического парадокса дихотомии «насилие — ненасилие»? Русские анархисты и социалисты, теоретики и практики, отразили собственные парадоксы в теме насилия, в том числе и в художественной форме. И в этом плане интересно их соотношение с великим писателем.

Так, тема дихотомии «насилие — ненасилие» и явная полемика с Л.Н. Толстым прослеживается в образах и диалогах героев произведе-

¹ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри нас. С. 192.

² Там же. С. 264–265.

³ Толстой Л.Н. Письмо к Александру III // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1934. Т. 63. С. 52.

ний лидера эсеров Б. В. Савинкова (вошел в русскую литературу под псевдонимом В. Ропшин) «Воспоминания террориста», «Конь бледный», «Конь вороной», в которых автором были подняты этические проблемы, связанные с революционным террором и революционным насилием. Тема насилия, развернутая в модернистской прозе Б. В. Савинкова, опирается на факты реальной биографии самого автора, который тогда, в «годы реакции» между русскими революциями, даже временно отошел от революционной борьбы.

Проблема нравственного выбора между насилием и ненасилием является ключевой для главных героев произведений Б. В. Савинкова. Эти соображения могут послужить отправной точкой для нижеследующих наблюдений над темой насилия и самопожертвования ради преодоления онтологического и нравственного *раздвоения самосознания*, вызванного политическими и религиозными идеями. В самом начале повести Б. В. Савинкова «Конь бледный» главный организатор террора Жорж, в котором недвусмысленно угадывается сам автор, человек достаточно цельный, тем не менее рефлексиирует: «Говорят, нельзя убивать. Говорят еще, что министра можно убить, а революционера нельзя. Говорят и наоборот.

Я не знаю, почему нельзя убивать. И я не пойму никогда, почему убить во имя свободы хорошо, а во имя самодержавия дурно»¹.

Здесь начинается спор как с «соратниками по оружию», так и с Л.Н. Толстым.

В повести Б. В. Савинкова апокалиптическая, религиозная направленность заявлена уже в первом эпиграфе: «...И вот, конь бледный и на нем всадник, которому имя смерть; и ад следовал за ним...» (Откр. 6, 8). Дневник Жоржа, в форме которого выстроена повесть содержит множество и других ссылок на Откровение Иоанна Богослова: «И когда Он снял четвертую печать, я слышал голос четвертого животного, говорящий: иди и смотри. И я взглянул, и вот, конь бледный, и на нем всадник, которому имя “смерть”; и ад следовал за ним; и дана ему власть над четвертою частью земли — умерщвлять мечом и голодом, и мором и зверями земными» (Откр. 6, 8).

Само словосочетание «конь бледный», использованное автором в названии произведения, указывает читателю на то, о чем оно и в чем его главный смысл. «Бледный конь» — это один из четырех всадников Апокалипсиса упоминающихся в Откровении Иоанна Богослова. В 6-й главе Откровения Христос (Агнец) раскрывает семь печатей Книги Жизни (7 печатей, 7 труб и 7 чаш Божьего гнева). Разрушение каждой печати приближает Апокалипсис. Четыре всадника — первые четыре печати.

¹ Савинков Б. В. Конь бледный // Савинков Б. В. Избранное. М., 1990. С. 310.

Каждый из всадников олицетворяет: Чуму (едет на белом коне); Войну (едет на рыжем коне); Голод (на вороном коне) и Смерть (на бледном коне). Особое внимание следует обратить на то, что в названии повести упоминается не «Всадник на бледном коне», а «Конь бледный». Ведь всадник — это только исполнитель деяний (революционер?), а конь — несущая сила, стихия, олицетворяющая зло (революция?). В данном случае на бледном коне сидел всадник по имени Смерть. «Конь бледный» и есть метафора насилия и смерти, злых порождений революции.

Вторым эпитафием к повести послужил и отрывок из Первого послания Иоанна: «...Кто ненавидит брата своего, тот находится во тьме, и во тьме ходит, и не знает, куда идет, потому что тьма ослепила ему глаза» (1 Ин. 2, 11). Но ведь в данной проповеди идет речь об одной из главных идей христианства — *о любви к ближнему своему*. Лейтмотивом проповеди любви к ближнему является предупреждение для тех, кто хранит в своей душе зло к другому человеку. Злой душе не может быть дарована благодать Божья. Уже в эпитафиях заключена дихотомия «насилие — любовь», «насилие — свобода», «смерть — жизнь».

Но наиболее *раздвоенное, подпольное самосознание* присутствует в образе террориста Ванечки, в котором автором опять же не скрывается прототип: Иван Платонович Каляев, главный исполнитель убийства великого князя Сергея Александровича Романова. В диалоге Жоржа и Ванечки мы усматриваем не только полемику с Ф.М. Достоевским, Л.Н. Толстым и предстоящий заочный спор с И.А. Ильиным, но и с самим Иисусом Христом. Мы читаем:

«Он пришел в высоких сапогах и поддевке. У него теперь борода и волосы острижены в скобку. Он говорит:

— Послушай, думал ты когда-нибудь о Христе?

— О ком? — переспрашиваю я.

— О Христе? О Богочеловеке Христе?.. Думал ли ты, как веровать и как жить? Знаешь, у себя во дворе я часто читаю Евангелие и мне кажется есть только два, всего два пути. Один, — все позволено. Понимаешь ли: все. И тогда — Смердяков. Если, конечно, смель, если на все решиться. Ведь если нет Бога и Христос человек, то нет и любви, значит нет ничего ... И другой путь, — путь Христов ... Слушай, ведь если любишь, много, по-настоящему любишь, то и убить тогда можно. Ведь можно? Я говорю:

— Убить всегда можно.

— Нет, не всегда. Нет, — убить тяжкий грех. Но вспомни: нет больше той любви, как если за други своя положить душу свою. Не жизнь, а душу. Пойми: нужно крестную муку принять, нужно из любви, для любви на все решиться. Но непременно, непременно из любви и для любви. Иначе, —

опять Смердяков, то есть путь к Смердякову. Вот я живу. Для чего? Может быть, для смертного моего часа живу. Молюсь: Господи, дай мне смерть во имя любви. А об убийстве, ведь, не помолишься. Убьешь, а молиться не станешь... И, ведь, знаю: мало во мне любви, тяжел мне мой крест.

— Не смейся, — говорит он через минуту, — зачем и над чем смеешься? Я Божьи слова говорю, а ты скажешь: бред. Ведь, ты скажешь, ты скажешь: бред?

Я молчу.

— Помнишь, Иоанн в Откровении сказал: «В те дни люди будут искать смерти, но не найдут ее, пожелают умереть, но смерть убежит от них». Что же, скажи, страшнее, если смерть убежит от тебя, когда ты будешь звать и искать ее? А ты будешь искать, все мы будем искать. Как прольешь кровь? Как нарушишь закон? А проливаем и нарушаем. У тебя нет закона, кровь для тебя — вода. Но слушай же меня, слушай: будет день, вспомнишь эти слова. Будешь искать конца, не найдешь: смерть убежит от тебя. Верую во Христа, верую. Но я не с ним. Недостоин быть с ним, ибо в грязи и крови. Но Христос, в милосердии своем, будет со мною.

Я пристально смотрю на него. Я говорю:

— Так не убий. Уйди из террора.

Он бледнеет:

— Как можешь ты это сказать? Как смеешь? Вот я иду убивать, и душа моя скорбит смертельно. Но я не могу не убить, ибо люблю. Если крест тяжел, — возьми его. Если грех велик, — прими его. А Господь пожелает тебя и простит»¹. Последние слова прямо вызывают в памяти образы двух разбойников на кресте рядом с Богочеловеком: одного из них, уверовавшего в Него, Он простил и открыл Царствие Божие...

Религиозно-философская направленность в осмыслении насилия и ненасилия отчетливо прослеживается в образах персонажей и других произведений Б. В. Савинкова. Вот как описывает автор образ Ивана Каляева уже в «Воспоминаниях террориста»: «Каляев любил революцию так глубоко и нежно, как любят ее только те, кто отдает за нее жизнь. Но, прирожденный поэт, он любил искусство. Имена Брюсова, Бальмонта, Блока, чуждые тогда революционерам, были для него родными... К террору он пришел своим особенным, оригинальным путем и видел в нем не только наилучшую форму политической борьбы, но и моральную, быть может, религиозную жертву»². Иван Каляев, революционер-романтик с кличкой Поэт, задается вопросом: «Но разве с.-р. может работать мир-

¹ Савинков Б. В. Конь бледный // Савинков Б. В. Избранное. М., 1990. С. 313.

² Савинков Б. В. Воспоминания террориста // Савинков Б. В. Избранное. М., 1990. С. 45–46.

но? *Ведь с.-р. без бомбы уже не с.-р.* И разве можно говорить о терроре, не участвуя в нем?»¹

И далее он пишет о знаменитой террористке Доре Бриллиант: «Молчаливая и скромная и застенчивая Дора жила только одним — своей верой в террор. Любя революцию, мучаясь ее неудачами, признавая необходимость убийства Плеве, она вместе с тем боялась этого убийства. Она не могла примириться с кровью, ей было легче умереть, чем убить. И все же ее неизменная просьба была — дать ей бомбу и позволить быть одним из метальщиков. Ключ к этой загадке... заключается в том, что она, во-первых, не могла отделить себя от товарищей, взять на свою долю, как ей казалось, наиболее легкое, оставляя им наиболее трудное, и, во-вторых, в том, что она считала своим долгом переступить тот порог, где начинается непосредственное участие в деле: *террор для нее, как и для Каляева, окрашивался прежде всею той жертвой, которую приносит террорист.* Эта дисгармония между сознанием и чувством глубоко женственной чертой ложилась на ее характер. Вопросы программы ее не интересовали. Быть может, из своей комитетской деятельности она вышла с известной степенью разочарования. Ее дни проходили в молчании, в молчаливом и сосредоточенном переживании той внутренней муки, которой она была полна. Она редко смеялась, и даже при смехе глаза ее оставались строгими и печальными. *Террор для нее олицетворял революцию, и весь мир был замкнут в боевой организации*»².

Вот еще один тип революционера-террориста: «Сазонов был молод, здоров и силен. От его искрящихся глаз и румяных щек веяло силой молодой жизни. Вспыльчивый и сердечный, с кротким, любящим сердцем... Он верил в победу и ждал ее. *Для него террор тоже, прежде всего, был личной жертвой, подвигом.* Он шел на этот подвиг радостно и спокойно, точно не думая о нем, как он не думал о Плеве. Революционер старого, народовольческого, крепкого закала, он не имел ни сомнений, ни колебаний. Смерть Плеве была необходима для России, для революции, для торжества социализма. Перед этой необходимостью бледнели все моральные вопросы на тему о “не убий”»³. Последнее замечание прямо направлено против толстовского учения.

Герои произведений Б. Н. Савенкова запутываются между насилием и ненасилием, добром и злом, как и сам автор: «Субъективно, конечно, все правы. Правы “красные”, правы “белые”, правы “зеленые”. Поэтому я и назвал повесть не “Федя”, а “Конь вороной”: “И вот конь вороной, и на нем всадник, имеющий меру в руке своей”. Меру, то есть непо-

¹ Савинков Б. В. Воспоминания террориста. С. 46.

² Там же. С. 48–49.

³ Там же. С. 49.

колебимые весы. Ибо чаши весов не колеблются оттого, что Жорж, или Вреде, или Федя не ведают, что творят»¹. Но спор о «правдах» и «истинах» разрешается не столько «апокалиптическими весами», сколько простым пониманием смыслов религиозно-метафизического символа Иисуса Христа, распятого меж двух разбойников-наильников: один из них — прошен; другой — не имеет прошения. И сам Христос отвечает нам: «Я есмь путь и истина и жизнь» (Ин. 14:6).

Последняя исповедальная повесть Б. Н. Савинкова «Конь вороной», написанная и изданная в Париже в 1923 г. и в 1924 г. в большевистской России с откровенным раскаянием за революционное и контрреволюционное прошлое, также содержала явный и скрытый диалог с идеями Л.Н. Толстого и послужила, как и поведение самого автора на родине в большевистских застенках, на наш взгляд, тем толчком, который заставил И.А. Ильина написать и издать свою знаменитую книгу «О сопротивлении злу силою» в 1925 г. «Ситуация Савинкова» актуализировала подзабытые споры вокруг непротiwленческого учения Л.Н. Толстого.

Л.Н. Толстой обладал необычайно высокой силой интеллекта: его пытливый ум был нацелен на постижение тайны человека, но основным экспериментальным полем его экзистенциальных познавательных поисков являлась его собственная жизнь. Он всегда стремился не только идти от жизни и любви сердца в своих нравственно-религиозных исканиях, но и преображать саму жизнь, хоть и в малой степени.

Философско-религиозное учение Л.Н. Толстого о непротiwлении злу насилием давно и прочно укоренилось в сознании современников и потомков писателя, мыслителя и проповедника. Альтернатива «протiwления» и «непротiwления» как русская аксиологическая версия дихотомии «насилие — ненасилие» была не только теоретической или образно-художественной, но и духовно-практической, предлагала радикальный *нравственный выбор* отношения людей ко злу.

В этом плане интересную идею высказала Е.Д. Мелешко, исследуя поиски Л.Н. Толстым *адекватного термина* в трактовке заповедей Христа: «Возможность адекватного понимания заповеди непротiwления связана прежде всего с определением смыслового значения двух ее составляющих понятий: непротiwления и зла. Следует заметить, что этимологический аспект толкования того и другого слова не может открыть принципиально новые значения, которые могли бы повлиять на переоценку общезначимого смысла данной заповеди... Нам кажется, что учение Толстого вообще могло иметь другой характер, если бы понятие “не-

¹ Ропшин В. (Б. Савинков) Конь вороной. Л.; М., 1924. Репринтное воспроизведение издания 1924 г. С. 11.

противление злу» получило иное терминологическое выражение. Русское слово «непротивление» в этом отношении несет на себе весьма существенную смысловую нагрузку: в нем представлены как бы две отрицательные частицы «не» и «против», взаимно нейтрализующие друг друга. «Непротивление» есть своеобразное «отрицание отрицания», в силу чего в нем получает развитие позитивное смысловое начало... Учение Толстого во многом инициировано глубинным смыслом понятия непротивления. Поэтому определение его учения как «*философии непротивления*» есть не просто терминологическое отражение одной из основных тем его творчества, но изначальная мировоззренческая установка на единение и любовь»¹.

И далее автор, отмечая всю сложность и отличие толстовского концепта «непротивление» от западного понятия «ненасилие» и близкого ему «толерантность», пишет: «Характерно, что Толстой нигде не употребляет термина «ненасилие», хотя постоянно пользуется словом «насилие», в качестве антитезы которому он выдвигает понятия непротивления и любви. Причина этого именно в том, что ненасилие воспринимается прежде всего как отрицание насилия, пассивный отказ от насилия, тогда как любовь и непротивление предполагают активную позицию по претворению зла в добро»². Это важное наблюдение, высвечивающее глубинные, российские культурные контексты толстовского учения непротивления злу силой и ее интерпретаций споры в отечественной науке и философии.

Определяя статус проблемы непротивления, а тем самым и углубления способов решения дихотомии «насилие — ненасилие», Л.Н. Толстой писал: «Люди часто думают, что вопрос о противлении или непротивлении злу насилием есть вопрос придуманный, вопрос, который можно обойти. А между тем это — вопрос, самую жизнью поставленный перед всеми людьми и перед всяким мыслящим человеком и неизбежно требующий своего разрешения»³. Последовательная аргументация и безусловное утверждение фундаментального императива непротивления злу насилием определила и отношение к *идее и практикам ненасилия как непротивления*, ставшим своего рода *духовным центром сборки* религиозно-философского самосознания русской культуры в XX в.

В формуле непротивления злу *насилием* можно делать ударение не только на слове «непротивление». Понять теорию Л.Н. Толстого лучше, если сделать акцент и на слове «*насилие*». Противиться злу можно и нужно, однако не насилием, но другими — ненасильственными — метода-

¹ Мелешко Е.Д. Христианская этика Л.Н. Толстого. М., 2006. С. 91, 92.

² Там же. С. 93.

³ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас. С. 305.

ми, прежде всего любовью к простому, живому человеку. «Защитники общественного жизнепонимания объективно стараются смешать понятие власти, то есть насилие, с понятием духовного влияния, но смешение это совершенно невозможно»¹. Таким образом, любовью реально можно противостоять насилию, в любовном отказе от него. И даже не/участие в насилии — есть борьба против него.

Толстовское учение о непротивлении злу насилием стало своеобразной точкой отсчета в системах духовных координат российского и мирового сообществ, а фигура самого мыслителя неизбежно оказалась в эпицентре острой полемики апологетов и критиков насилия. Можно отметить, что как многие из известных версий критики идеи непротивления не лишены собственных внутренних противоречий, как и сама толстовская аргументация ненасилия не может быть рассмотрена как безусловная истина Откровения. Подлинность и ценность идеи непротивления заключается только в духовной эволюции нравственно-религиозных исканий самого Л.Н. Толстого.

Идеи Л.Н. Толстого о непротивлении злу насилием являются глубоко продуманной и прочувствованной *жизненной позицией*, воплотившейся не только в произведениях писателя, но и в его поступках. Вполне следует согласиться с утверждением, что ненасилие Л.Н. Толстого больше, чем философская система, религиозная концепция, этическая программа или какая-либо иная локальная доктрина. Скорее это жизнеучение...

¹ Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас. С. 292.

Глава 2. Экзистенциальные истоки анархических воззрений Л.Н. Толстого

Грандиозная во всех смыслах фигура Льва Николаевича Толстого вызывает сегодня не меньший интерес, чем это было при жизни писателя. Расхожее мнение о том, что Толстой хороший писатель, но плохой мыслитель, которое повторялось не одним представителем русской религиозной философии и не только, не выдерживает никакой критики. Значимость Толстого для русской культуры и философии с годами только возрастает.

В. Н. Ильин в своей книге «Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма» дал очень точную и емкую характеристику русской словесной культуре и месту в ней Толстому и Достоевскому. «Лев Николаевич Толстой, — пишет Ильин, — явление такого исключительно крупного калибра, что его одного достаточно, чтобы прославить породивший его народ и дать имя целой эпохе. Когда же такой великан является в диалектическом сопоставлении с другим грандиозным гением, каким является Достоевский, то тогда можно говорить о целом литературно-философском космосе, о явлении “планетарного” масштаба»¹. Здесь очень показательным является стремление определить место Толстого в истории именно философии, а не только литературы. Это место оказывается весьма значительным. В. В. Зеньковский также назвал Толстого «страстным искателем правды и смысла жизни», что в данном случае выглядит не как характеристика личных свойств автора, а как типологическая особенность целой философской традиции. Это очень точные слова, которые при всех бесчисленных высказываниях о Толстом всегда будут в центре его главных характеристик.

Толстой создает наиболее органичную русской культуре метафизику, в которой национальные черты и особенности приобретают вселенское измерение. В. В. Розанов в статье «Л.Н. Толстой и Русская Церковь» писал по поводу «отлучения» Толстого, что «духовенство совершенно не знало, а в случаях знания — совершенно не понимало, тот огромный, волнующийся и тонкий духовный мир, в который Толстой проник с небывалой пронизательностью»². Вот этот «огромный, волнующийся

¹ Ильин В. Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма. СПб., 2000. С. 63–64.

² Розанов В. В. Л.Н. Толстой и Русская Церковь // Розанов В. В. Т. 1. Религия и культура. М., 1990. С. 358.

и тонкий духовный мир», в который Толстой не только проник как художник, описав его с небывалой эстетической насыщенностью и полнотой, но и стремился осмыслить как философов, и есть та область, в которой он пересекается с Достоевским, являя миру невиданную мощь и красоту русской мысли.

Наверное, неслучайно Айрис Мердок, одна из наиболее серьезных писательниц философского склада XX в., про своих «неизменных любимцев» — Шекспира и Толстого — говорила, что когда мы читаем их, то «мы узнаем нечто о сути человеческой природы... с ясностью, какой никогда не достигнешь в себялюбивой суете повседневности»¹. Итак, Шекспир, Достоевский, Толстой... Можно смело сказать, что именно философские взгляды писателя оказались более живыми и влекущими к себе, чем построения многих представителей религиозно-философского ренессанса, которые, увы, сейчас известны лишь историкам этого периода. Критики Толстого практически не известны никому, в то время как живая и смелая мысль Толстого и сегодня возбуждает, вызывает к размышлению и полемике, не оставляет никого равнодушными. А значит, она актуальна в самом прямом значении этого слова.

* * *

«Когда пишешь о Толстом, надо забыть последние следы претензий. Несколько случайных, отрывочных замечаний, — больше ничего»², — говорит Марк Алданов в статье о Толстом уже после того, как написал о нем известную книгу «Загадка Толстого», признавшись, что ему так и не удалось привести Толстого в «систему». Однако в «Загадке Толстого» много важных наблюдений, дающих ключ к пониманию великого писателя. В том числе Алданов говорит, что Толстой — это «универсально-анархический ум», который «так же мало признавал суверенитет науки, как суверенитет государственной власти»³.

В этих словах выделяется эпитет «анархический», который как бы не совсем логично согласуется с такой эпической фигурой, как Толстой. Анархический так или иначе, но это хаос, нестабильность, что-то ребячливо-несерьезное, насмешливо-безбожное. А Толстой фундаментален, бытиен, религиозен. И все же «анархический» согласуется с ним каким-то своим особым образом. Вот и В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» характеризует его взгляды в терминах «мистический» и «пе-

¹ Уотсон П. Эпоха пустоты. Как люди начали жить без Бога, чем заменили религию и что из всего этого вышло? М., 2017. С. 590.

² Алданов М. О Толстом // Алданов М. Соч.: В 6 кн. Кн. 6. Ульмская ночь. Литературные статьи. М., 1996. С. 468.

³ Там же. С. 33.

дагогический анархизм»¹. Так или иначе, но «толстовство» и «анархизм» иногда рядопологаются в совсем неожиданных контекстах.

Так, Мартин Грин в книге, посвященной поколению Ницше, описывает ситуацию, сложившуюся в швейцарской деревне Аскона, где собиралась публика, состоящая из феминисток, пацифистов, анархистов, танцоров, писателей, стремящихся экспериментировать с жизнью. Посещали это место такие знаменитости, как Кафка, Юнг, Гессе. «Аскона отчасти отражала и толстовство, и анархизм, и люди там ориентировались на естественные науки и порой на оккультизм»². Очевидно, что в случае с Толстым имеет место не классический анархизм, и поэтому все возвышенные трактовки Толстого не противоречат его «анархизму», который в его лице приобретает характер положительного устройства жизни.

Выявление истоков анархических воззрений Толстого приводит к мысли о том, что *вопрос о смысле* связан для него на глубинном уровне с *вопросом о смерти*. Анархизм как протест против существующего порядка вещей может иметь несколько измерений. Как правило, это политический анархизм, направленный на ниспровержение социального порядка, который в своей основе сущностно несправедлив. Но кроме этого, анархизм может быть метафизическим, направленным не на социальный план, а на бытийный. Такой анархизм представляет собой «метафизический бунт», который был присущ в той или иной мере большинству выдающихся представителей человечества.

В основе такого метафизического анархизма лежит идея фундаментального нонконформизма, который распространяется не только на социальные отношения, но и на более глубокие пласты реальности, в которых, как говорили русские философы, обнаруживает себя «больное бытие». Этот бытийный изъян связан со всеобщей смертностью, которая в естественных науках воспринимается как закон. В этом плане анархизм, направленный против социального, то есть смертного порядка, и есть метафизическое беззаконие, поскольку не приемлет верховенства смерти как закона. И здесь радикальное отличие такого анархизма от политического, для которого социальный хаос и беспорядок самоцель. Метафизический анархизм имеет целью установление порядка более высокого уровня, который будет основываться не на правовых нормах, а на нравственных законах, прежде всего на любви. Именно в таком контексте и нужно воспринимать воззрения Толстого, которые часто попадают в анархический контекст.

¹ Зеньковский В. История русской философии. М., 2001. С. 383.

² Уотсон П. Эпоха пустоты. С. 65–66.

Рассматривая отношение Толстого к смерти, необходимо отметить, что для него важным является не столько метафизика смерти, традиционная для западноевропейской рационалистической традиции, сколько этика смерти, имеющая в контексте отечественной философии свой особенный способ осмысления. Не будет преувеличением сказать, что *нравственный дискурс смерти* есть определяющий дискурс русской философии. И Толстой здесь ключевая фигура, поскольку его философия смерти настолько масштабна и глубока, что включает в себя все наиболее существенные разработки отечественной философии в этом направлении. Неслучайно И. А. Бунин, этот, по слову В. Ильина, «законный наследник Толстого», посвятил свою книгу «Освобождение Толстого» главной теме в творческих и жизненных исканиях своего кумира — переживанию смерти. Бунин пишет, что к Толстому еще с колыбели слетел *ангел смерти*, наделив его «двойным зрением». «...Все, что видел Толстой впоследствии, — говорит Бунин, — весь свой долгий век, переоценивалось им прежде всего под знаком смерти, величайшей переоценщицы всех ценностей»¹.

Многие отечественные авторы, по-разному относящиеся к различным аспектам творчества Толстого, были едины в понимании того уровня рефлексии над смертью, которая отличает мысль и чувство писателя. Очень точно понял *танатосный радикализм* Толстого С. А. Левицкий, сказавший в своих «Очерках» следующее: «Мысль о смерти никогда не покидала Толстого, но во второй половине его жизни и творчества это “моменто мори” достигло степени навязчивой идеи, и кошмар бессмысленности жизни, обнаруживающейся в свете смерти, преследовал его неустанно, даже в счастливые периоды жизни»². С. А. Левицкий показал, насколько важной для Толстого была рефлексия над смертью, как она формировала его философию жизни. Напряженные раздумья Толстого над смертью привели к тому, что в «...его творчестве даны лучшие в мировой литературе описания умирания»³. И это не преувеличение, «лучшие в мировой литературе описания умирания» принадлежат русскому писателю и философу. Коренное отличие подхода Толстого к смерти от многих имеющихся описаний в том, что его не занимала эстетика смерти как самосушее явление, но более всего нравственные аспекты. Пафос правдоискательства, стремление к высшему и абсолютному проявилось в мучительнейших размышлениях Толстого о смысле (бессмыслице) жизни и смысле (бессмыслице) смерти.

¹ Бунин И. А. Освобождение Толстого // Бунин И. А. Собр. соч.: В 6 т. М., 1988. Т. 6. С. 115.

² Левицкий С. А. Очерки по истории русской философии. М., 1996. С. 166.

³ Там же.

Современный исследователь А. И. Бродский говорит в одной тональности с С. А. Левицким о том, что «...до Толстого никто в России так много не писал об умирании и смерти, и никто так не нагнетал ужас перед небытием, как яснополянский мыслитель»¹. Важным является внимание такого утонченного эстета и мыслителя, как Константин Леонтьев, к теме смерти у Толстого, к художественным приемам описания состояний умирания. Об этом он писал в своей программной статье (или как он сам ее назвал, «эстетический этюд») «Анализ, стиль и веяние», посвященной творчеству Толстого. В. А. Котельников отмечает важные детали: «Толстовские описания пороговых состояний и умирания вызвали пристальное внимание критика, который первым их адекватно оценил. Особенный интерес Леонтьева к мотиву смерти у реалиста Толстого объясняется не в последнюю очередь особым отношением Леонтьева к событию смерти вообще, что обуславливается и значением этого события в его жизнечувствовании, и медицинским опытом»².

Очень точные и проникновенные слова об огромном нравственном влиянии Толстого на Европу в вопросах смерти и смысла жизни сказал В. П. Свенцицкий в статье «Положительное значение Льва Толстого». Вот что он писал: «Толстой неожиданно встал перед Европой во весь свой гигантский рост и властно спросил “одуревших” от успеха внешней культуры людей о том, что, казалось, они должны были знать прежде всего: зачем они живут? <...>

Смерть, смерть, смерть каждую секунду ждет вас. Жизнь ваша всегда свершается ввиду смерти. Если вы трудитесь лично для себя в будущем, то вы сами знаете, что в будущем для вас одно — смерть. И эта смерть разрушает все то, для чего вы трудились. Стало быть, жизнь для себя не может иметь никакого смысла. Если есть жизнь разумная, то она должна быть какая-нибудь другая. Чтобы жить разумно, надо жить так, чтобы смерть не могла разрушить жизни!

Слыхала Европа и раньше такие слова о смерти. Но, может быть, никто до Толстого так не переживал всего безысходного их значения. Он дошел почти до самоубийства, он увидел весь обнаженный остов смерти, не прикрытый никакими фальшивыми украшениями вроде прогресса человечества, — за грозным обличительным его словом Запад увидел в душе его тот смысл, ужасающий смысл смерти, который, несмотря на

¹ Бродский А. И. В поисках действенного этоса. Обоснование морали в русской этической мысли XIX века. СПб., 1999. С. 109.

² Котельников В. А. Эстетика и критика Константина Леонтьева // Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: В 12 т. СПб., 2014. Т. 9. С. 562–563.

тысячи ежедневно умирающих людей, остается закрытым для большинства»¹.

Размышляя над «Записками сумасшедшего» Толстого, Л. Шестов в книге «На весах Иова» написал о его особом *даре* относительно смерти. Философ говорит, что Аристотель заложил основы научной, положительной философии, основанной на самоочевидных истинах и здравом смысле. Против этих истин не может идти даже сам Бог, и поэтому он не требует невозможного. Такова аристотелевская логика философии и основанной на ней жизни. Однако, утверждает Шестов, у смерти своя логика и свои истины, которые не считаются с нашими обычными представлениями и самоочевидными истинами. И делает важное заключение: «Только исключительные люди, в редкие минуты напряженнейшего душевного подъема, научаются слышать и понимать загадочный язык смерти. Это дано было и Л.Н. Толстому. Что ему открыла смерть? какие невозможности стали для него возможными. Ведь смерть, вопреки здравому смыслу, требует от человека невозможного и, вопреки Аристотелю, вырывает его из общего всем мира?»² Эти слова никоим образом нельзя понимать в каком-либо мистическом смысле, что Толстой бы неким «духовидцем» и «прозорливцем», как часто говорят о старцах. Здесь речь о другом — об отвержении естественного порядка вещей, основанном на аристотелевской логике, в основании которого *конвенция принятия этого мира как должного*. Только глубинное экзистенциальное (как у Толстого) переживание смерти дает понимание иного порядка, иной логики, иного смысла, которые идут наперекор аристотелевскому «общему миру» и о чем хочет нам сказать Шестов.

Именно здесь главный *исток анархизма* Толстого, который выступил не против того или социального института, а против этой всеобщей конвенции. Это отвержение не теоретического плана, ибо как раз «теоретически» здесь невозможно ничего сделать, но этического. Отсюда моральный пафос, панморализм, которым все окрашено у Толстого. Этот пафос не есть морализаторство, в чем его часто упрекают, но своего рода духовное негодование, поскольку теория бессильна перед этой стеной детерминизма, создавшего общий мир, в котором сосуществуют смерть, зло и неправда.

Вот почему именно Толстой во многом и задал ту интонацию русской философии, которая отличается особым нравственным вниманием, и более точно, глубочайшей нравственной уязвленностью смертью. В. В. Зеньковский так говорит об этом: «В свете смерти жизнь открылась во всей

¹ Свенцицкий В. Положительное значение Льва Толстого // Толстой. Новый век. Журнал размышлений. 2005. № 1. С. 22.

² Шестов Л. На весах Иова. М., 2001. С. 110.

своей непрочности: неотвратимая власть смерти превращала для него жизнь в бессмыслицу. Толстой с такой силой и мучительностью переживал трагедию неизбежности смерти, так глубоко страдал от бессмыслицы жизни, обрывающейся безвозвратно, что едва не кончил самоубийством»¹. Это дает основания трактовать размышления Толстого в экзистенциальном ключе как определяющем для него способе мировидения, предвосхитившем появление «классического» экзистенциализма. А. А. Горелов отмечает: «Для экзистенциалистов большое значение имел опыт переживания смерти, и он же стал для Толстого основополагающим и сыгравшим огромную роль в его “духовном рождении”»². Однако здесь нужно четко различать экзистенциальный стиль мышления, присущий многим титанам духа, творивших до появления экзистенциализма как определенного течения, и собственно, самим экзистенциализмам как конкретным направлением в западной философии XX в. В этом контексте очень убедительно звучат слова Ю. Н. Давыдов, автора известной книги «Этика любви и метафизика своеволия», в которой он сказал следующее: «...Русская классическая литература, которая в произведениях таких наших писателей, как Лев Толстой и Федор Достоевский, предстала одновременно и как классика нравственной философии, до сих пор не превзойденная ни “новой”, ни “новейшей” философской модой, — будь это экзистенциалистская, структуралистская или неомарксистская мода»³.

Какая-то трагическая и загадочная ненормальность, связанная со смертью, преследовала Толстого с самого раннего возраста. Тяжело пережив смерть отца в девятилетнем возрасте, которая, по его словам, «впервые поселила чувство ужаса перед смертью», Толстой всегда с особым пристально-болезненным вниманием вглядывался в смерть.

Уже в повести «Детство» представлена обширная танатологическая картина воззрений Толстого, которая, согласно С. А. Левицкому, представляет собой одно из лучших «в мировой литературе описание умирания». Это ранний важнейший текст Толстого и на нем следует остановиться подробнее, поскольку здесь не только истоки анархических, но и вообще всех наиболее значимых идей и мыслей великого писателя.

В этой повести описывается смерть матери, явившаяся серьезным потрясением и испытанием для героя, для его юной души. Здесь передается не воспоминание об этом событии, поскольку мать Толстого умерла, когда ему было два года, но воссоздается картина впечатлений о та-

¹ Зеньковский В. История русской философии. С. 197.

² Горелов А. А. Экзистенциальные основы «духовного рождения» Л. Н. Толстого // Знание. Понимание. Умение. 2014. № 1. С. 142.

³ Давыдов Ю. Н. Этика любви и метафизика своеволия. Проблемы нравственной философии. М., 1989. С. 12.

кой смерти, которую уже взрослый писатель смог создать, обогащенный жизненным опытом и размышлениями над смертью. И это уже зрелое понимание он вкладывает в сознание ребенка, описывая умирание как бы через детское мировосприятие. Смерть представлена глазами ребенка, который увидел в ней всю полноту горечи и трагизма, которую взрослый человек порой уже не видит и не чувствует. И хотя сам Толстой не мог помнить смерть своей матери, но важно то, что в его детском сознании формируется особое отношение к этому событию, сделавшему его величайшим художником и мыслителем.

Важно проследить становление танатосного мироощущения, которое в Толстом достигает предельно-болезненной остроты. В последних главах: «Письмо», «Что ожидало нас в деревне», «Горе», «Последние грустные воспоминания» видна своеобразная *танатологическая эволюция сознания*, начинающаяся со страшного предчувствия, затем прошедшая через столкновение с ужасом смерти и заканчивающаяся пронзительным чувством скорби от невосполнимой потери близкого человека.

Предчувствие беды выступает важнейшей составляющей творческого воображения. Несмотря на то что смерть нельзя предвидеть и предсказать, предчувствие неотвратимого горя характерно для очень тонких и чувствительных натур, которыми и являются одаренные писатели. И Толстой передает свои тревожные предчувствия, создавая особую атмосферу повествования. В главе «Письмо», с которой и начинается цепь трагических событий, автор пишет, что как только отец сказал, что они едут в деревню, то «что-то защемило у меня в сердце при этом известии, и мысль моя тотчас же обратилась к матушке»¹.

И уже после того, как они приехали в деревню, после того, как вся дорога прошла в тревожном и гнетущем настроении, когда все реакции отца не предвещали ничего хорошего, из детских уст автора вырываются такие слова: «О, как тяжело все это действовало на мое настроенное к горю страшным предчувствием детское воображение!»² Предчувствие теперь воплощается в реальность, и вот перед нами такое описание комнаты, в которой умирает мать героя: «Я был в сильном горе в эту минуту, но невольно замечал все мелочи. В комнате было почти темно, жарко и пахло вместе мятой, одеколоном, ромашкой и гофманскими каплями. Запах этот так поразил меня, что не только когда я слышу его, но когда лишь вспоминаю о нем, воображение мгновенно переносит меня в эту мрачную, душную комнату и воспроизводит все мельчайшие подробности ужасной минуты.

¹ Толстой Л. Н. Детство // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1978. Т. I. С. 88.

² Там же. С. 93.

Глаза татап были открыты, но она ничего не видела... О, никогда не забуду я этого страшного взгляда! В нем выражалось столько страдания!..

Нас увели»¹.

Очень достоверное, пронзительное, даже с декадентскими элементами некрореализма описание. Художественный дар Толстого работает в полную меру на описание смерти во всей ее трагической и страшной глубине. При этом он показывает, какое неоднозначное переживание вызывает смерть; это не только беспросветная скорбь и убитость горем, но и своеобразный интерес. Смерть предстает как ужас и тайна одновременно. Именно это и влечет к ней, заставляет смотреть смерти в лицо, преодолевая страх и отвращение. Вот как он это описывает: «На другой день, поздно вечером, мне захотелось еще раз взглянуть на нее; преодолев невольное чувство страха, я тихо отворил дверь и на цыпочках вошел в залу.

Посредине комнаты, на столе, стоял гроб; вокруг него нагоревшие свечи в высоких серебряных подсвечниках; в дальнем углу сидел дьячок и тихим однообразным голосом читал псалтырь.

Я остановился у двери и стал смотреть; но глаза мои были так заплаканы и нервы так расстроены, что я ничего не мог разобрать; все как-то странно сливалось в месте: свет, парча, бархат, большие подсвечники, розовая, обшитая кружевами подушка, венчик, чепчик с лентами и еще что-то прозрачное, воскового цвета. Я стал на стул, чтобы рассмотреть ее лицо; но на том месте, где оно находилось, мне опять представился тот же бледно-желтоватый прозрачный предмет. Я не мог верить, чтобы это было ее лицо. Я стал вглядываться в него пристальнее и мало-помалу стал узнавать в нем знакомые, милые черты. Я вздрогнул от ужаса, когда убедился, что это была она; но отчего закрытые глаза так впали? отчего эта страшная бледность и на одной щеке черноватое пятно под прозрачной кожей? отчего выражение всего лица так строго и холодно? отчего губы так бледны и склад их так прекрасен, так величествен и выражает такое неземное спокойствие, что холодная дрожь пробегает по моей спине и волосам, когда я вглядываюсь в него?..»²

Здесь вспоминаются слова Л. Шестова о том, что Толстому было дано «слышать и понимать загадочный язык смерти». Смерть, с одной стороны, вызывает чувство нарастающего ужаса, а с другой, вызывает доселе неизвестные и весьма неоднозначные нравственные ощущения. Толстой говорит о наслаждении, которое было вызвано невероятной близостью смерти. Это кажется невероятным, но здесь мы видим, как

¹ Толстой Л.Н. Детство. С. 94.

² Там же. С. 96.

его мысль движется от этики смерти к эстетике и обратно, именно в этическом набирая новые обороты и достигая высокого уровня. Вот он продолжает описывать, что видит и чувствует: «Я смотрел и чувствовал, что какая-то непонятная, непреодолимая сила притягивает мои глаза к этому безжизненному лицу. Я не спускал с него глаз, а воображение рисовало мне картины, цветущие жизнью и счастьем. Я забывал, что мертвое тело, которое лежало предо мною и на которое я бессмысленно смотрел, как на предмет, не имеющий ничего общего с моими воспоминаниями, была она. Я воображал ее то в том, то в другом положении: живую, веселую, улыбающуюся; потом вдруг меня поражала какая-нибудь черта в бледном лице, на котором остановились мои глаза: я вспоминал ужасную действительность, содрогался, но не переставал смотреть. И снова мечты заменяли действительность, и снова сознание действительности разрушало мечты. Наконец воображение устало, оно перестало обманывать меня; сознание действительности тоже исчезло, и я совершенно забылся. Не знаю, сколько времени пробыл я в этом положении, не знаю, в чем состояло оно; знаю только то, что на время я потерял сознание своего существования и испытывал какое-то высокое, неизъяснимо-приятное и грустное наслаждение»¹.

Толстой подвергает этическому анализу и даже нравственному суду свои чувства, в которых оказывается было не чистое горе, но желание показаться огорченным. В этом уже исток того морализма, который будет отличать мировидение Толстого на протяжении всей его жизни и творчества. Он пишет: «Вспоминая теперь свои впечатления, я нахожу, что только одна эта минута самозабвения была настоящим горем. Прежде и после погребения я не переставал плакать и был грустен, но мне совестно вспомнить эту грусть, потому что к ней всегда примешивалось какое-нибудь самолюбивое чувство: то желание показать, что я огорчен больше всех, то заботы о действии, которое я произвожу на других, то бесцельное любопытство, которое заставляло делать наблюдения над чепцом Мими и лицами присутствующих. Я презирал себя за то, что не испытываю исключительно одного чувства горести, и старался скрывать все другие; от этого печаль моя была неискренна и неестественна.

Сверх того, я испытывал какое-то наслаждение, зная, что я несчастлив, старался возбуждать сознание несчастья, и это эгоистическое чувство больше других заглушало во мне истинную печаль»².

Перед нами своего рода феноменология горя, основанная, прежде всего, на этической аналитике своих душевных состояний, в которых

¹ Толстой Л.Н. Детство. С. 96.

² Там же. С. 97.

и скорбь, и наслаждение переплетены в одно какое-то непонятное, но глубинное чувствование. Это этико-экзистенциальный анализ, который характерен для таких философов, как Ницше, Кьеркегор, Камю, Сартр, Финк, Хайдеггер, Ясперс и др. Это, конечно, то, что отличает творчество Достоевского, которого принято также считать одним из предтеч экзистенциализма. Мы видим, что Толстой также вполне причастен к этой традиции, занимая в ней одно из высших мест.

И вот последняя сцена из главы «Горе», которая достраивает картину ужаса, вызванного смертью. Можно сказать, что Толстой описывает здесь предельный ужас, а значит, смерть, которая вызывает такую реакцию, становится экстраординарным событием, выходящим за рамки привычного жизненного ритма. «Все посторонние, бывшие на похоронах, были мне несносны. Утешительные фразы, которые они говорили отцу — что ей там будет лучше, что она была не для этого мира, — возбуждали во мне какую-то досаду.

Какое они имели право говорить и плакать о ней?..

Панихида кончилась; лицо покойницы было открыто, и все присутствующие, исключая нас, один за другим стали подходить к гробу и прикладываться.

Одна из последних подошла проститься с покойницей какая-то крестьянка, с хорошенькой пятилетней девочкой на руках, которую, Бог знает зачем, она принесла сюда. В это время я нечаянно уронил свой мокрый платок и хотел поднять его; но только что я нагнулся, меня поразил страшный пронзительный крик, исполненный такого ужаса, что, проживи я сто лет, я никогда его не забуду, и, когда вспомню, всегда пробежит холодная дрожь по моему телу. Я поднял голову — на табурете, подле гроба, стояла та же крестьянка и с трудом удерживала в руках девочку, которая, отмахиваясь ручонками, откинув назад испуганное личико и уставив выпученные глаза на лицо покойной, кричала страшным, неистовым голосом. Я вскрикнул голосом, который, я думаю, был еще ужаснее того, который поразил меня, и выбежал из комнаты.

Только в эту минуту я понял, отчего происходил тот сильный тяжелый запах, который, смешиваясь с запахом ладана, наполнял комнату; и мысль, что то лицо, которое за несколько дней было исполнено красоты и нежности, лицо той, которую я любил больше всего на свете, могло возбуждать ужас, как будто в первый раз открыла мне горькую истину и наполнила душу отчаянием»¹. Это полноценная философия смерти, достигшая в этом раннем произведении Толстого небывалой высоты и изящества. Здесь представлен своего рода «танатологический канон»

¹ Толстой Л.Н. Детство. С. 98–99.

русской философии, где одновременно раскрыт и трагизм и антиномизм смерти. Нравственное переживание, философская глубина и эстетическое воплощение создают поистине впечатляющую танатологическую картину. Важна здесь и последующая рефлексия: «Матан уже не было, а жизнь наша шла все тем же чередом: мы ложились и вставали в те же часы и в тех же комнатах; утренний, вечерний чай, обед, ужин — все было в обыкновенное время; столы, стулья стояли на тех же местах; ничего в доме и в нашем образе жизни не переменялось; только ее не было...

Мне казалось, что после такого несчастья все должно бы было измениться; наш обыкновенный образ жизни казался мне оскорблением ее памяти и слишком живо напоминал ее отсутствие»¹.

Представляется, что здесь корень гиперморализма Толстого.

Чувства горечи, досады, обиды, что ничего не изменилось после смерти, после такой смерти, как она была описана, полностью захватили и поглотили душу Толстого. Жгучая несправедливость и негодование от человеческой реакции, которая всегда во все времена одна и та же, вызывают в писателе огромное возмущение и протест, ставший отличительной чертой всех его мыслей и оценок. И его анархизм направлен против этого, по сути, нравственного предательства, которое совершают люди по отношению к умершим. Здесь же причина критического отношения Толстого к церкви и духовенству, которые занимаются лишь утешением, не вникая в суть проблематики. И далеко не случайно, что Толстой так искренне и горячо отреагировал на учение Николая Фёдорова о всеобщем воскрешении, в основе которого лежала та же идея, то же чувство негодования о предательстве по отношению к умершим, которое Толстой испытал и описал в «Детстве».

Также хорошо известно, что Толстого потрясла смерть брата, по поводу которой он скажет в «Исповеди» свои знаменитые слова: «Умный, добрый, серьезный человек, он заболел молодым, страдал более года и мучительно умер, не понимая, зачем он жил, и еще менее понимая, зачем он умирает»². И это непонимание, надломив могучее древо жизни, стало расти, пока не достигло высшего предела в «арзамасском ужасе». Но пока этого не произошло, Толстой занят семейной и литературной жизнью, увлечен крестьянскими школами.

Но вот в 1869 г., в год окончания «Войны и мира», с ним случается нечто, вошедшее в литературу под названием «арзамасский ужас». Это хорошо известное событие описано Толстым в «Записках сумасшедшего». «Записки сумасшедшего» — важнейший текст в творчестве Толсто-

¹ Толстой Л.Н. Детство. С. 99.

² Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Не могу молчать. М., 1985. С. 46.

го, который, по словам Л. Шестова, может «считаться ключом к творчеству Толстого»¹. Состояние, которое пережил писатель, трудно поддается описанию и определению; часто его называют в терминах «духовного кризиса». Но более точно все-таки это состояние назвать «экзистенциальным кризисом». Это прежде всего вдруг открывшаяся *истина смерти* во всей своей полноте. Как будто слетели все защитные механизмы, и вот ничем не прикрытая смерть ворвалась чистым ужасом в бедную незащищенную жизнь маленького человека, которым себя ощутил этот могучий человек. «А теперь и не боялся, а видел, чувствовал, что смерть наступает, и вместе с тем чувствовал, что ее не должно быть. Все существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. И это внутреннее раздирание было ужасно. Я попытался стряхнуть этот ужас»²; «Все заслонял ужас за свою погибающую жизнь. Надо заснуть. Я лег было. Но только что улегся, вдруг вскочил от ужаса. И тоска, и тоска, такая же духовная тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная. Жутко, страшно, кажется, что смерти страшно, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно»³.

Особенность феномена «арзамасского ужаса» в том, что здесь представлен не только страх смерти, но и страх *потери смысла*, связанный со смертью. Не только финальный ужас встречи со смертью как ничто, небытием, чем-то чудовищно-непостижимым страшит Толстого, но и сама жизнь, еще не закончившаяся, но духовно помертвевшая из-за того, что смерть, которая неотвратимо явится когда-то, уже сейчас отбирает у жизни смысл, ее соки, радость, вкус и цвет, ее благодать. «Я живу, жил, я должен жить, и вдруг смерть, уничтожение всего. Зачем же жизнь? Умереть? Убить себя сейчас же? Боюсь. Дождаться смерти, когда придет? Боюсь еще хуже. Жить, стало быть? Зачем? Чтоб умереть. Я не выходил из этого круга. Я брал книгу, читал. На минуту забывался, и опять тот же вопрос и ужас»⁴.

В «Исповеди» раскрыта с достаточной полнотой вся глубина ужаса смерти, которую испытал Толстой в своей жизни. Слово «ужас» — одна из главных лексем экзистенциалистского словаря, наиболее частотно в «Исповеди», именно это слово выражает последнюю глубину человеческого потрясения, которую испытывает Толстой, сталкиваясь со смертью. «Ужас тьмы был слишком велик...»⁵ — пишет Толстой на грани суи-

¹ Шестов Л. На весах Иова. С. 114.

² Толстой Л.Н. Записки сумасшедшего // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 14 т. Т. 10. М., 1952. С. 327.

³ Там же. С. 327–328.

⁴ Там же. С. 330.

⁵ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 53.

цидального отчаяния. Бунин также отмечает смертоносное действие ужаса на Толстого: «Это “ужасное” постигало его всю жизнь, и чем дальше, тем все чаще и сильнее, чтобы наконец ужаснуть в некий день уже “до сумасшествия”»¹.

«Ужас» у Толстого трансформируется: изначально лексема словаря повседневного языка, обозначающая крайне эмоциональное состояние — отношение негативного плана, превращается в категорию экзистенциальной философии, и шире — экзистенциального мироощущения. Это обостренное чувство Толстого является его главной особенностью. В. Н. Ильин, анализируя личность и творчество писателя, говорит о «натуралистическом ужасе Толстого перед смертью», который проходит «лейтмотивом через все его творчество и через всю его жизнь»². Этот «панический ужас смерти» оказал решающее воздействие и на пессимизм, и на анархизм Толстого, в целом на его нигилистическую (опрощенческую) установку.

Глубокая экзистенциальная травма, вызванная смертью, явилась подлинным истоком и анархических идей Толстого, и так парадоксально с ними сочетающегося панморалистического усилия обновить и преобразить жизнь и культуру на началах абсолютного добра. «Экзистенциальная дыра», оставившая в сердце незаживающую рану, требовала мощного противодействия, которое Толстой обрел в абсолютной морали. Как отмечает А. А. Горелов, «основной причиной духовного рождения Толстого следует все же признать экзистенциальный опыт ужаса, который он получил непосредственно перед созданием своей системы взглядов»³. Но для этого необходимо было подвергнуть радикальной критике существующие институты культуры. В этом исток анархизма Толстого. И в этом он близок к своего рода религиозному анархизму Н. Ф. Фёдорова, который также подверг жесточайшей критике существующую, по его словам, «фарисейскую мораль» общества.

Феноменология ужаса, представленная в «Записках сумасшедшего», — отдельная тема. Но стоит сказать, что она во многом опередила тот шквал различных подходов к ужасу, которыми изобилует литература и философия в XX в. И вот уже в «Исповеди», окидывая взором свои терзания и потрясения, Толстой пишет из глубины мук своего отчаяния: «Жизнь моя остановилась», «Жизнь мне опостылела». Перед ним как будто открылась черная бездна экзистенции, в которую провалились все добрые и надежные смыслы, которыми он жил до этого. Он пишет:

¹ Бунин И. А. Освобождение Толстого. С. 116.

² Ильин В. Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. С. 63.

³ Горелов А. А. Экзистенциальные основы «духовного рождения» Л. Н. Толстого. С. 142.

«...чаще и чаще стали повторяться вопросы, настоятельнее и настоятельнее требовались ответы, и как точки, падая все на одно место, сплотились эти вопросы без ответов в одно черное пятно»¹.

В Толстом происходит наиболее сильное *откровение экзистенции*: «Истина была то, что жизнь есть бессмыслица»². За этим откровением проглядывает *откровение человека* — тот новый способ его описания, который появляется лишь в XIX в. и который был неизвестен предшествующей традиции, концентрировавшей свое внимание на вопросах доказательства бессмертия души и бытия Бога. Человек открывается посредством экзистенциального ужаса, и первыми это сделали русские писатели Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой, чуть раньше Н. В. Гоголь и отчасти К. Н. Леонтьев. Но более всех именно Толстой, поскольку его экзистенциальный ужас достиг необычайно высокой степени интенсивности.

Это откровение экзистенциального ужаса, то есть открытие человека в иной, ранее неведомой ипостаси его бытия, повлияло на дальнейшие этико-философские откровения о человеке, которые были совершены в философской литературе Серебряного века и позже — в эмиграции и в Советской России, например, у Андрея Платонова. Ноближайшее сходство, точнее, продолжение и развитие линии «арзамасского ужаса» обнаруживается у А. П. Чехова, у которого экзистенциальные вопрошания приобретают совершенно отчетливую и ни с чем не сравнимую интонацию.

В рассказе Чехова «Архиерей», который вызвал восторженные оценки Толстого и Бунина, это выявлено с наибольшей полнотой и драматизмом. Если герой Толстого оказывается в ситуации экзистенциальной обнаженности, будучи простым человеком, то у Чехова это уже духовное лицо. В этом рассказе «Архиерей» есть слова, которые, являясь смысловой кульминацией рассказа, в то же время есть чуть ли не квинтэссенция философии человека самого автора: «Преосвященный сидел в алтаре, было тут темно. Слезы текли по лицу. Он думал о том, что вот он достиг всего, что было доступно человеку в его положении, он веровал, но все же не все было ясно, чего-то еще не доставало, не хотелось умирать; и все еще казалось, что нет у него чего-то самого важного, о чем смутно мечталось когда-то, и в настоящем волнует все та же надежда на будущее, какая была и в детстве, и в академии, и за границей».

Можно сказать, что здесь у духовного лица, а в его лице вообще у всех людей той эпохи *проснулась экзистенция*. Это и есть подлинное глубинное *открытие человека*: вера есть, а все равно, не хватает чего-то

¹ Толстой Л. Н. Исповедь. С. 48.

² Там же. С. 49.

главного. Вера и экзистенция не совпали, разошлись, и остался человек один с ностальгией по детству и надеждой на будущее. Еще раз отметим, что у Чехова здесь показан не просто человек, которых у него также множество, но архиерей, то есть человек как бы «защищенный» верой от экзистенциального кризиса. Если это просто человек, ощутивший экзистенциальный вакуум, то ему сразу будут рекомендовать религиозную терапию, объясняя, что его смятение, боль и тревога от недостатка или потери веры. А здесь именно лицо, которое уже обладает верой, вдруг понимает, что «не все было ясно», ощущает пустоту и нехватку «самого важного».

«Архиерей» Чехова, который долго и мучительно вызревал и вынашивался в течение пятнадцати лет, был опубликован в 1902 г., а в 1909-м, в год выхода знаменитого сборника «Вехи», была опубликована повесть «Конь бледный» известным российским революционером и очень серьезным писателем экзистенциального плана Борисом Савинковым. Здесь «арзамасский ужас» Толстого, помноженный на неистребимую чеховскую тоску, становится огромным экзистенциальным отчаянием, переходящим в самоубийственное отрицание всего. Русская экзистенция доходит здесь до своего предела и уходит в радикальное самоистребление как закономерный итог тошнотворной бессмыслицы, куда более глубокой и нестерпимой, чем сартровская тошнота.

Смерть и вместе с ней смертоносная тоска бессмысленности, совершенно не осмысленная философски и не преображенная религиозно, стала нравственным и метафизическим вызовом Толстому и в его лице наиболее думающей части русского общества. Оказалось, что в культуре отсутствуют инстанции, которые могли бы удовлетворительно ответить на эти мучительные вопрошания. Философствовать пришлось заново, открывая те истины, которыми шла европейская философия, начиная с Платона, и примешивая к этому свой собственный ярко-трагический окрас, которым была отмечена русская жизнь.

Интересно в этом контексте наблюдение Г. Померанца, который пишет следующее: «Страх бесконечности в “Анне Карениной” и страх смерти в “Записках сумасшедшего” — в сущности, только два поворота одного и того же метафизического страха. Чувства бездны. Все метафизические страхи сливаются в один страх: страх непостижимого»¹. В конечном счете именно Толстой, как никто иной в русской философской культуре, выразил со всей полнотой, несомненностью и очевидностью корневое самобытное свойство русской философии, заключающееся в ее *этикоцентризме* («панморализме», по словам В. В. Зеньковского). Эта

¹ Померанц Г. Открытость бездне. Встречи с Достоевским. М.; СПб., 2013. С. 310.

особенность приобретает такую «формулировку»: *этика contra метафизика* (или *смысл жизни contra тайна жизни*). Чистая метафизика, основанная или на научном, или на натурфилософском, или же на философском удивлении, не составляет основного направления русской мысли.

Поэтому в русской философии ключевые слова из этического тезауруса: «смысл», «добро», «страдание», а не из метафизического, для которого главным является бытие, тайна, удивление. Вот именно здесь проходит коренная оппозиция русской мысли: смысл/тайна, чью сущность с наибольшей полнотой выразил именно Толстой. И все экзистенциальные откровения и переживания Толстого в конечном счете имеют этический окрас и претворяются в этическое, то есть в жизненно-практическое.

Толстой хотел ответить на эти вопросы, и в этом основа его рационализма. Он не мог отпустить ситуацию, оставить вопрос без ответа, в конце концов, довериться чему-то непонятному, неизъяснимому, неведомому. Он не мог *надеяться* на смысл жизни, он хотел *знать* смысл жизни. Для него, как и для Фёдорова, не существовало тайны как реальности, пускай и метафизической, но реальности. Смерть и смысл жизни в их практической, то есть этической связанности волновали обоих мыслителей, но не тайна смерти и не тайна смысла жизни.

Хорошее подтверждение корневому панморализму Толстого находим в книге М. Алданова «Загадка Толстого», которую он начинает с известных слов Канта: «“Две вещи наполняют мой дух вечно новым и все большим благоговением: звездное небо надо мной, нравственный закон во мне”. Эта знаменитая формула, выражающая идею совершенного, гармонического человека, может быть разделена, как в теории, так и в жизни: откиньте ее второй член, оставьте одно “звездное небо”, она вплотную приблизится к учению язычника Гете... Напротив, для Толстого-мыслителя существует только “нравственный закон”. То “das ewig Eine”, которому всю жизнь “удивлялся” Гете, “звездное небо” Канта — в толстовстве не находят места»¹.

Также оно не находит места и у Федорова, очень близкого по духу Толстому русского философа-моралиста и следовавших за ними многих русских философов, которые внешне находились в идейной оппозиции к Фёдорову и Толстому, но внутренне духовно были им очень близки.

Итак, корни русского анархизма и нигилизма, а также панморализма и супраморализма в сильнейшем переживании ужаса и неправды смерти. Русская экзистенция рождается в стихии чистой смерти, чистого

¹ Алданов М. Загадка Толстого // Алданов М. Соч.: В 6 кн. Кн. 6. Ульяновская ночь. Литературные статьи. М., 1996. С. 25–26.

ужаса смерти, который испытывает уже Гоголь и Достоевский. Затем она приобретает вид философской формулы: *этика contra метафизика*; изначальный импульс ужаса, который затем претворяется у одного в «духовное рождение» (Толстой), у другого — в «общее дело» (Фёдоров). Но здесь пути русской философии расходятся; толстовцы и федоровцы идут своим путем этики, а Чехов и Платонов выбирают путь метафизики. Чтобы однажды вновь встретиться.

Таким образом, можно сделать вывод о том, что мысль Толстого анархична, но только в том глубинном смысле этого слова, в каком анархичны философия, религия и нравственность, иными словами, духовность. Подлинная духовность в том, чтобы давать жизнь духу как творчеству нового, которое всегда встречает на своем пути застывшие, рутинные и отжившие формы социальной жизни. И здесь истоки революционных практик, которые стремятся политическими мерами исправить социальную несправедливость. Мыслители уровня Толстого имеют своей целью более глубокие экзистенциальные основания жизни, в которых социальное реформаторство беспомощно. Здесь можно действовать только силой нравственного участия, которое действительно разрушает, но разрушает сложившийся ложный (то есть безнравственный) миропорядок. И анархизм в этой сфере — это не разрушение ради разрушения, но воссоздание бытия на новых, нравственно очищенных основаниях. К бытийным реформаторам такого уровня принадлежал и Толстой.

Глава 3. И.А. Ильин vs Л.Н. Толстой: философские смыслы полемики

Обращение к культурным, политическим и религиозно-философским контекстам толстовского учения о ненасилии делает более понятной и всю последующую дискуссию вокруг книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» в русской эмиграции первой волны, которая длится вплоть до наших дней. К сожалению, и тогда, в эмиграции, и сейчас никто из отечественных спорщиков при попытках разрешения дихотомии «насилие — ненасилие», за исключением некоторых работ¹, даже не пытается внимательно рассмотреть категорию «сила» в качестве «родовой» как по отношению к насилию, так и к ненасилию. А без этой диалектики онтологии человеческого бытия, как мы старались показать в предыдущих главах, невозможно осмыслить и понять спор И. А. Ильина и Л.Н. Толстого, пусть и заочный, но вызвавший и вызывающий шквал «возмущения» и левой, либеральной, и правой, консервативной, и христианствующей публики.

Впервые книга И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» была издана в Берлине в июне 1925 г. в частном издательстве на средства, состоявшего одно время в Высшем монархическом союзе барона Б.Г. фон Коплена². Первые два экземпляра И. А. Ильин послал на отзыв в парижскую газету «Возрождение» — ее редактору П. Б. Струве и К. И. Зайцеву. В номере от 6 июля газета известила читателей о выходе книги. И сразу же она вызвала бурную полемику. Повторно работа была опубликована в 1975 г. в лондонском (Канада) издательстве «Заря». Большая часть данного произведения посвящена критике теории Л.Н. Толстого о непротавлении злу насилием.

Ключевая проблема произведения «О сопротивлении злу силою» И. А. Ильина заключается в ответе на вопрос: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою? Вот двуединый вопрос, требующий ныне новой постановки и нового разре-

¹ См.: *Борисов С. Н.* Практики насилия в культуре: философско-антропологическая рефлексия: Дис. ... д-ра филос. наук. Белгород, 2013; *Борисов С. Н., Римский В. П.* Философское понимание насилия: смыслы и коннотации // *Дискурсы власти.* Орел, 2015. С. 72–106.

² См.: *Ильин И. А.* О сопротивлении злу; *Он же.* О сопротивлении злу силою. С. 31–220; прим. С. 262–263.

шения»¹. И.А. Ильин, отмечая глубину, утонченность и сложность данного вопроса, пишет, что его упрощение может привести к ложным выводам и теориям.

Надо отметить, что уже до революции, как и после трагедии Гражданской войны, не один И.А. Ильин критиковал толстовское учение. Предметом специальной систематической критики, не выходящей за рамки этических рассуждений, толстовский императив непротivления насилию подвергался в трудах таких ведущих представителей русской религиозно-философской мысли конца XIX — первой половины XX в., как В.С. Соловьёв, Н.Ф. Фёдоров, В.И. Ленин, «веховские» авторы (Н.А. Бердяев и др., как мы отмечали выше).

Реконструкция и всесторонний анализ их фундаментальных полемических доводов позволили исследователям выделить *три основных аргумента*, к которым в той или иной мере прибегают критики Толстого, в стремлении *опровергнуть* его логику обоснования абсолютного отказа от насилия. Например, М.Л. Гельфонд сводит все «возражения» Толстому к трем основным аргументам²: *аргумент бегства от зла*, который сводится к критике неправильного (по мнению оппонентов) истолкования Л.Н. Толстым сущности зла как явной «силы», промышляющей в мире (возражение Л.Н. Толстого: подлинное знание зла и не-зла есть только у Бога, но не у людей, применяющих насилие); *аргумент целесообразности*, восходящий к кантовской апории «цель — средство»: насилие может быть эффективно и легитимно в том случае, если к нему прибегают с благой, «*доброй*» целью — для защиты слабого, а также тогда, когда другие методы борьбы со злом неэффективны (аргументу «доброй цели» сам Л.Н. Толстой противопоставлял идею «*доброго средства*»); и, наконец, *аргумент жертвы*: жертва имеет абсолютное право на защиту от насильника как в лице государства, так и любого нравственного гражданина (Л.Н. Толстой считал, как мы показали выше, что действия и судьба злодея подвластны лишь Божьему суду, но не человеческому, отошедшему от веры или пребывающему в церковном «обмане»).

В последнем случае сразу же напрашивается та дилемма Бога, допускающего «слезинку ребенка» и зла в мире, о которой рассуждал атеист Иван Карамазов в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы»: по аргументации Ивана, в этом виноват Бог, допустивший в мир зло. Но как же быть с людьми, творящими это зло, допускающими слезы детей и взрослых, их убийство и смерть? Здесь не место сводить вместе двух

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 34.

² См.: Гельфонд (Клюзова) М. Л. Критика учения Л. Н. Толстого о непротivлении злу насилием в отечественной религиозно-философской мысли конца 19 — начала 20 в.: три основных аргумента // Вопросы философии. 2009. № 10. С. 121–133.

великих писателей, но тень Ф. М. Достоевского всегда незримо присутствует при всех спорах вокруг толстовских идей.

Разумеется, И. А. Ильин был знаком со всеми аргументами критиков толстовства, но он, как мы отмечали выше, был намного «толерантнее», чем веховские авторы, не переходил на личность оппонента, спорил об идеях. Философ писал в письме к П. Б. Струве от 19 июля 1925 г.: «Я искал не только опровержения Толстовства, но и доказательства того, что к любви — меченосец способен *не меньше*, а больше непротивленца. Словом, я искал *решения* вопроса, настоящего, религиозного, пред лицом Божиим; и считаю, что оно содержалось в древнем духе *православия*»¹. И отправным пунктом его критических рассуждений становится философское и богословское (и не только в духе «нравственного богословия» или «моральной философии») осмысление проблемы и *понятийное определение насилия и зла* в духе строгой научности и академизма.

Остановимся прежде всего на *логике* И. А. Ильина. Это тем более интересно, что он, как представитель философии права и талантливый интерпретатор философии Гегеля, здесь демонстрирует интересные логические аргументы и ходы.

Во-первых, следует отметить, что нигде в работе И. А. Ильина мы не находим аргументы историко-культурные и историко-религиозные, присутствовавшие в статьях, трактатах и художественных произведениях Л. Н. Толстого. Во-вторых, он сознательно убирает — за исключением вводного посвящения «от автора» единомышленникам из «белого движения» и некоторых скрытых контекстов — какие-либо аргументы или факты социально-политические, ссылки на «насилие дореволюционное» или «злодеяния революционные». Поэтому совсем непонятно, почему все его последующие оппоненты вдруг обрушились именно с критикой политико-идеологической. Наверное, прочли только посвящение да прослышали об устных лекциях автора, предварявших или разъяснявших текст книги...

Разумеется, философ и не думал скрывать политико-идеологический *посыл* своей книги, написанной сразу же после высылки из большевистской России. Но ее *содержание*, логика и аргументация, были выстроены строго *академически*, совершенно в *стиле профессора* И. А. Ильина. Сам философ так раскрывал структуру и основную *содержательную композицию* книги в упомянутом письме к П. Б. Струве, впервые упомянутом Н. П. Полторацким: «Ильин писал, что книга делится на *четыре части*:

¹ Полторацкий Н. П. И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1996. Т. 5. С. 482.

1) главы 1–8 (т. е. «Введение», «О самопредании злу», «О добре и зле», «О заставлении и насилии», «О психическом понуждении», «О физическом понуждении и пресечении», «О силе и зле», «Постановка проблемы») — это есть «расчистка дороги от мусора, уяснение, уточнение, удаление плевел из мысли, чувства и воли; *постановка проблемы*;

2) главы 9–12 («О морали бегства», «О сентиментальности и наслаждении» «О нигилизме и жалости», «О мироотвергающей религии») — это «погребение набальзамированного Толстовства»;

3) главы 13–18 («Общие основы», «О предмете любви», «О границах любви», «О связанности людей в добре и зле», «Обоснование сопротивляющейся силы») суть «разрешение проблемы — начало: бей, но когда? но доколе? но отколе? но кого? но зачем? но почему?»;

4) главы 19–22 («О мече и праведности», «О ложных решениях проблемы», «О духовном компромиссе», «Об очищении души») суть «разрешение проблемы — конец: *очищайся*, от чего? почему? для чего?». Ильин тут же добавляет: «В частности, глава 20 («О ложных решениях проблемы») отмежевывается от Лютера и иезуитских соблазнов. Центральное различие этих глав — «неправедность», «грех» — вводится мною сознательно, в нем корень всего разрешения...»¹.

В заочной полемике с Л.Н. Толстым, оспаривая его концепцию непротивления, И.А. Ильин на первом, *аналитическом этапе* с философско-антропологической, логической и феноменологической (в гуссерлианском духе) установок *принципиально разделил* понятия «насилие» и «принуждение» (и здесь не работает бердяевского обвинение его в гегельянстве, так как мы показали выше, что *Гегель отождествлял* насилие и принуждение), принимая в качестве родового понятия концепт «заставление», содержание которого в зависимости от приложения воли может быть и психологическим, и физическим². Насколько это было философски правомерно? Обратимся к тексту.

Л.Н. Толстой везде пишет о *непротивлении насилию* — И.А. Ильин переводит проблему в другое измерение: *непротивление злу силою*. Он ставит проблему: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою? Вот двуединый вопрос, требующий ныне новой постановки и нового разрешения»³. Далее следуют критические морально-психологические доводы против «непротивления», ибо

¹ Полторацкий Н. П. И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силой. С. 482.

² Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 51.

³ Там же. С. 34.

зло «не пустое слово, не отвлеченное понятие, не логическая возможность и не “результат субъективной оценки”». Зло есть, прежде всего, душевная склонность человека, присущая каждому из нас; как бы некоторое, живущее в нас страстное тяготение к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата»¹. Здесь он сразу же выходит на философско-антропологический уровень — на проблему человека.

Он понимает, что в толстовском учении нет совсем уж абстрактного непротивления, есть даже *особый вид сопротивления*, связанный с диалектикой цели и средств, и отсылает нас к И. Канту. И. А. Ильин пишет: «Нет сомнения, что граф Л. Н. Толстой и примыкающие к нему моралисты **совсем не призывают к такому полному несопротивлению**, которое было бы равносильно добровольному нравственному саморазвращению. И неправ был бы тот, кто попытался бы понять их в этом смысле. Напротив, их идея состоит именно в том, что борьба со злом необходима, но что **ее целиком следует перенести во внутренний мир человека**, и притом именно того человека, который **сам в себе эту борьбу ведет**; такой борец со злом может найти в их писаниях даже целый ряд полезных советов. «Непротивление», о котором они пишут и говорят, не означает внутреннюю сдачу и присоединение ко злу; наоборот, оно есть *особый вид сопротивления*, т. е. неприятия, осуждения, отвержения и противодействия. Их «непротивление» означает **противление и борьбу**; однако лишь некоторыми, **излюбленными средствами**. Они приемлют цель — преодоление зла, но делают своеобразный выбор в путях и средствах. Их учение есть учение не столько о зле, сколько о том, **как именно не следует его преодолевать** (жирное выд. — Авт.)»². *Утопизм Л. Н. Толстого* усмотрен не в том, что полностью исключается «противление злу», *абсолютно благая цель*, но в том, что ее пытаются достигнуть столь же якобы *абсолютно благим средством* — моральным осуждением, неприятием на основе «любви к ближнему». Потом он вернется к этой проблеме на уровне богословском, но здесь приводит аргументы философско-антропологические, оставляя *богословие в контексте*.

«Зло начинается там, где начинается человек, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях, *как таковых*, а человеческий *душевно-духовный мир*, — пишет он, — это истинное местонахождение добра и зла... Согласно этому, добро есть *одухотворенная* (или, иначе, религиозно-опредмеченная, от слова «предмет») *любовь*, зло — *противодуховная вражда*. Добро есть любящая сила духа; зло —

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 39.

² Там же. С. 42.

слепая сила ненависти. Добро по самой природе своей религиозно, ибо оно состоит в зрячей и целостной преданности Божественному. Зло по самому естеству своему противорелигиозно, ибо оно состоит в слепой, разлагающейся отвращенности от Божественного»¹. Здесь содержится скрытая полемика со столь же тайным гностико-манихейским дуализмом «тела и души» в моральной философии Л.Н. Толстого, но такое понимание зла и человека было свойственно и В.С. Соловьеву, и Н.Ф. Федорову, и Н.А. Бердяеву, и многим другим «религиозным философам». Гностический тезис, восходящий к орфикам и Платону, сводится к тому, что источник зла — тело человека, в то время как душа — носитель божественного. Ильинское понимание — вполне православное: источник зла — душа человека, впавшего в первородный грех, но не только насилие, как «внешнее принуждение»; греховность телесная имеет истоком греховность души, отпавшей от Бога.

Философ приходит к выводу, согласному с толстовством, и одновременно отличному: «Таинственный процесс расцвета добра и преобразования зла осуществляется, конечно, любовью, а не принуждением, и противиться злу следует *из любви, от любви и посредством любви...* Одним заставлением невозможно победить зло — выводимо ли из этого полное отвержение заставления? Разве более глубокое исключает более элементарное? И разве дело творческого преобразования души возможно только при внешней нестесненности злодея?.. Или же “принуждение” — есть самопосебе зло? И любовь исключает “принуждение” принципиально?»². И он органично переходит от философско-богословской антропологии на основе *феноменологического* просвечивания опыта к *логико-аналитическому определению* насилия в его видовом многообразии и заставления.

И.А. Ильин, как правоверный профессор, ставит вопрос о понятиях и соответствующих терминах: «Они, — имея он в виду толстовцев, — говорят и пишут о насилии и, выбрав этот неудачный, отвращающий термин, обеспечивают себе пристрастное и ослепленное отношение ко всей проблеме в целом. Это и естественно: нет даже надобности быть сентиментальным моралистом, для того чтобы на вопрос о «допустимости» или «похвальности» озлобленного безобразия и угнетения ответить отрицательно. Однако эта **единственность термина** (жирным выд. — Авт.) укрывает за собой гораздо более глубокую ошибку: Лев Николаевич Толстой и его школа не видят сложности *в самом предмете*. Они не только называют всякое заставление — насилием, но и *отвергают всякое внешнее понуждение и пресечение как насилие*»³.

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 45, 47.

² Там же. С. 49.

³ Там же. С. 54

«Так, прежде всего, необходимо выяснить, что есть “принуждение” и что есть “насилие”? Есть ли это одно и то же или между тем и другим есть принципиальное различие? И если есть, то в чем оно?» — пишет И. А. Ильин. И в духе «философии права» считает, что «следует обратиться сначала к общему, родовому понятию, которое можно условно обозначить термином “заставления” (собственно говоря — “заставляющего применения силы к человеческому существу”)

(жирное выд. — *Авт.*)»¹. Здесь сразу спотыкаешься на логической нестыковке: родовое «заставление» определяется само через «силу». И. А. Ильин, на наш взгляд, допустил как *самой собой разумеющееся понятие «силы»* в качестве родового по отношению и к «заставлению», и к «принуждению», и к «насилию», и, разумеется, к «ненасилию» и «непротивлению». Почему?

И здесь уместно обратиться к его первой напечатанной работе «Понятия права и силы (Опыт методологического анализа)»² (1910), получившей и европейское признание, где он дает тонкое философское понятие «сила», отличное от гегелевского в «Философии права», но опирающееся на историю философии (хотя и допускает еще кантианскую логику). Он отмечал онтологический статус силы как *Kraft* от гносеологического *Macht*, опираясь на Лейбница, Спинозу и Фихте: «Установим прежде всего, что **понятие силы**, как бы оно ни определялось, лежит всегда в *реальном* ряду, имеет всегда *онтологическое* значение, тогда как **понятие права** может и не находиться в реальном ряду, может не иметь в числе своих предикатов признака бытия (так или иначе конструированного). И так, понятие силы имеет всегда онтологическое значение... Если же к понятию силы подходят с точки зрения *метафизической*, то сила может получить тройное значение: сила или составит **сущность самой субстанции** (так было у Лейбница), или она явится **атрибутом субстанции** (так было у Спинозы), или же она получит значение **самостоятельного в своей сущности атрибута**, свободного от принадлежности субстанциальному субстрату (так было у Фихте Старшего). Во всех этих трех случаях сила имеет (безразлично — самостоятельную или не самостоятельную) **метафизическую реальность**... **Сила есть всегда способность**, составляет ли она самую сущность вещи, или только свойство ее, или играет роль рассудочной категории: с понятием силы всегда связывается представление о некоторой способности, или остающейся в **чисто потенциальном состоянии**, или уже **осуществляющейся**. Способность эта может носить далее

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 50.

² Ильин И. А. Понятия права и силы (Опыт методологического анализа) // Вопросы философии и психологии. М., 1910. <Год> XXI. Кн. 101 (II). С. 1–38; *Он же*. Понятия права и силы (Опыт методологического анализа) // Ильин И. А. Собр. соч.: В 10 т. М., 1994. Т. 4. С. 6–44.

характер *физический* или *психический* (истолковываемый с точки зрения метафизики или эмпирии), или проявляться в дальнейших подвидах этих видов, но она всегда мыслится как способность (жирное выд. — *Авт.*)»¹. Онтологизм силы как способности, т. е. *потенции*, у него явно восходит к Аристотелю, как мы указали в первой главе, опираясь на работы С. Н. Борисова и В. П. Римского. Что же нам дает для понимания книги ранняя статья И. А. Ильина?

Во-первых, философ, скорее всего, принимает такое понимание силы как *данное*, то есть общепринятое в философском академическом сообществе, неявно отсылая и к своей ранней работе. С этим связано то, что он помещает этот концепт в название книги — речь идет о *сопротивлении злу силой*, то есть о *потенциальном сопротивлении*, но заложенном в самые метафизические основания мира. Во-вторых, осуществляющаяся сила есть *действие*. Но действие в сфере *права как реальности*, то есть в жизнедеятельности человека, и есть *заставление*, *волевое действие*, которое *не обязательно насильственное*: «Заставлением следует называть такое *наложение воли на внутренний или внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению и любовному приятию заставляемой души непосредственно, а пытается понудить ее или пресечь ее деятельность*»². Поэтому он в итоговую таблицу выявления противоречий в аргументах Л. Н. Толстого кладет в качестве родового «действие волевой силы»³, которое проявляется в действии «органически цельном и свободном» (игра сил) и в «действии заставляющем», через ненасильственное убеждение, психологическое и правовое принуждение (приказ, запрет, закон и т. п.) или легитимное и нелегитимное насилие.

Он отмечает в примечании: «Понятно, что добровольное, основанное на убеждении подчинение приказу (или запрету) выводит его из категории “актов заставления”: начинается органически-свободная субординация, на которой покоится *живая сила* всякой достойной и крепкой общественной организации (жирное выд. — *Авт.*)»⁴. Здесь уже присутствует и такая философско-антропологическая и этическая категория как «свобода», с которой многие связывают критику насилия, используя «аргумент от свободы человека».

И. А. Ильин замечает: «Никто не имеет права ни злодействовать, ни делать себе святыню из *свободы злодея*... Тогда обычно бывает так, что “отколовшийся во зле” начинает утверждать свою злую свободу и, умалчивая о том, что он добивается именно *свободы во зле*, он взывает к сво-

¹ Ильин И. А. Понятия права и силы. С. 12–13, 14.

² Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 50.

³ Там же. С. 57.

⁴ Там же. С. 50.

боде, *как таковой*, до тех пор, пока простодушные и неумные люди, впадая в соблазн и соглашаясь с ним, не начинают отстаивать *свободу и для злодея*. Однако люди не могут признать и никогда не признают, что злодей имеет *привилегию злой свободы*: ибо они связаны друг с другом не только *подобием*, но еще *взаимностью* и *общностью* (жирное выд. — *Авт.*)»¹. Философ справедливо критикует абстрактную свободу, которая может быть и «свободой злодея» и «свободой во зле», но, к сожалению, не делает упор на категорию свободы в противопоставлении насилию, чем и вызывает вполне справедливо критику Н. А. Бердяева². Тогда нам становится понятной и дальнейшая логика И. А. Ильина в его понятийном ряду «сопротивления злу силою».

Далее в книге И. А. Ильин выделяет *феноменологические модификации* «заставления»: «понуждение» и «принуждение», «нужда»; «самопонуждение» как психическое «самозаставление», «самопринуждение» — «физическое самозаставление»; «психическое понуждение» и «физическое понуждение»; и, наконец, «пресечение» — как воздействие на другого с целью совершения или несовершения действий³. Примечательно, как И. А. Ильин здесь использует феноменологических метод — уже не столько в его гуссерлианской, сколько в гегелевской трактовке (поэтому обвинения Н. А. Бердяева в гегельянстве имели под собой основания).

Сила, «пресекающая действие», может быть, по его мнению, и простой *демонстрацией* себя, собственной потенции, *мощи*, символической или правовой — именно так и работают право и власть. Но ведь так работает и «непротивление»: любовь к врагу как *уклонение от действия*, которое не дает насилию проявить себя в действии, обрекает на простую, немощную и не мощную силу, *превращает насилие в нереализованную способность*. Так ли уж тогда был неправ Л. Н. Толстой?

Вернемся к логике И. А. Ильина, который критикует расширительные трактовки насилия, в том числе и в контексте идей Л. Н. Толстого. Ведь очевидно, что не всякое заставление является насилием, а только то, которое *ведет ко злу*, и тогда насилием признаются «все случаи предосудительного заставления, исходящего от злой души или направляющие на зло»⁴. Физическое понуждение (насилие) «...и пресечение обращается не к очевидности и любви, а действует на тело понуждаемого

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 160, 161.

² Бердяев Н. А. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою») // Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 368–378.

³ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 53.

⁴ Там же. С. 54.

вопреки его согласию»¹. В противовес этому принуждением могут быть и волевые воздействия, *ведущие к добру*.

Он дает собственное определение насилия: «Именно поэтому будет целесообразно сохранить термин **“насилие”** для обозначения всех случаев *предосудительного заставления, исходящего из злой души или направляющего на зло*, и установить другие термины для обозначения **непредосудительного заставления**, исходящего от доброжелательной души или понуждающего ко благу (жирное выд. — *Авт.*)»². Таким образом, и заставление, и принуждение могут вести как к добру, так и ко злу, поэтому рассмотрение насилия с точки зрения морали требует выхода в более глубокие, *онтологические контексты*, каковыми для нас могут быть лишь концепты Бога и любви к Христу и во Христе.

В своей концепции И.А. Ильин, как мы уже отметили, различает насилие от «заставления», «понуждения» и «пресечения». Здесь он в логику вводит онтологические понятия «воля» и «сила», восходящие с очевидностью к философско-богословской концепции А.С. Хомякова, особенно к его последним философским произведениям. И связывает их с проблематикой «свободы».

Согласно И.А. Ильину, в онтологическом действии *волевой силы* можно различить *действие свободное* и такое, которое является «заставляющим» — *не полностью свободным*. Однако определенная свобода в «заставляющем» действии тоже присутствует, так как человек *может сам заставить себя делать что-либо в борьбе со злом во имя добра* (интересно было бы сопоставить эту мысль с фукианскими «практиками себя», разработанными в контексте других политических, культурных и нравственных проблем).

В этом заставляющем или понуждающем действии бывает также и внешнее «заставление» *других*. И.А. Ильин разрабатывает схему разных форм «заставления»: внутреннее и внешнее «самозаставления» делятся на психические и физические. Существует различие между *достаточно свободным, убеждающим «заставлением» других*, понуждением других и *насилием над другими*. Понимания этих различий, как считает И.А. Ильин, лишена концепция Л.Н. Толстого.

По его мнению, такое воздействие (понуждение) входит в формулу *зрелого правосознания*. И.А. Ильин подробно разбирает тему такого воздействия на других людей, которое удерживается на грани принуждения. Однако, как считает И.А. Ильин, есть ситуации, в которых избежать принуждения не представляется возможным, то есть физического воз-

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 71.

² Там же. С. 54.

действия на *олицетворенное зло* избежать нельзя. Для подтверждения своей концепции философ и ставит вопрос о «слезинке ребенка»: что сделает последователь непротivления в случае изнасилования ребенка злодеями, располагая при этом оружием, предпочтет ли он уговаривать злодеев или допустит в такой ситуации исключение? Решение в пользу «протivления» очевидно.

На **втором этапе** своего полемического исследования И. А. Ильин вполне справедливо критикует толстовскую моральную философию за ее абстрактный гуманизм с сугубо философско-этических позиций. Он замечает: «И дело совсем не сводится к ошибке в “логическом определении”»; ошибку надо искать не столько в мышлении, сколько в *духовном опыте*¹. Но главное, в чем лежит ошибочность толстовского морализирования, И. А. Ильин вновь усматривает в гностико-манихейском нигилизме по отношению к миру, Божьему творению.

Он выносит свой приговор из этой морально-феноменологической и религиозно-нравственной критики Л. Н. Толстого за его мироотвергающее опрощение: «Чтобы быть морально на высоте, человек должен забыть всякую распушенность и прикрывающие ее обманы; он должен *упростить жизнь и опроститься*. Упростить жизнь надо и внутренне и внешне настолько, чтобы совсем не возникали ни потребности, ни отношения, уводящие человека в “мир насилия”. Надо упростить культуру, общественную организацию, хозяйство, обстановку, одежду и стол, исключая и вытравливая отовсюду элемент *внешнего насилия и пользования чужим трудом*: надо упразднить собственность на землю, наем и аренду, досуг, необходимый для духовного творчества, власть и законы, половую любовь и роскошь, фабричное производство и деньги, охоту и мясоедение, вмешательство в чужую жизнь и армию, словом, все то, что навязывает человеку “внешний” — природный и общественный мир. Надо опуститься на тот уровень первобытной простоты, который “доступен всем людям всего мира”, так, чтобы *все* делали только то, что все могут делать, и всякий обслуживал бы сам себя, не одоляясь у других и не мешая им делать, что хотят... Именно в связи с этим мироотвержением вырастает и требование воздерживаться от активной, пресекающей борьбы со злом: внешний мир лежит во зле и в познании его человек крайне ограничен; поэтому он должен последовательно извлечь из него свою волю, предоставляя совершаться неизбежному»².

И. А. Ильин дает собственное, православное видение проблемы борьбы со злом: «Настоящая религия приемлет мир волею, но цельно не

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 87.

² Там же. С. 116.

приемлет восстающего в нем зла и потому ведет с ним волевою, героическую борьбу; а это учение не видит мира из-за гнездящегося в нем зла и потому отвергается и от зла, и от мира, и от волевой борьбы с ним. Настоящая религия есть творческое горение о добре, т. е. о духе и любви; а это учение утверждается как практическое безразличие к работе зла в мире, к духовности человека и к ее судьбам на земле»¹. Истинное христианство, таким образом, мир приемлет, но ведет в миру видимую и невидимую брань со злом и против зла, в том числе и против персонифицированного зла.

Еще одним важным аспектом критики толстовства И.А. Ильиным, являлся вопрос об отношении Л.Н. Толстого и его последователей к государственной, правовой и политической жизни. В интерпретации толстовства И.А. Ильиным для моралиста, отстаивающего идеи непротivления, опрощения и мироотвержения, государственные институты являются пространством сплошного зла и насилия, где не может быть такой сферы, в которой можно вести речь о свободном правосознании, о цивилизованных способах жизни. В таком случае духовная необходимость и духовная функция правосознания от моралиста-толстовца совершенно ускользают.

Но вместе с отвержением права отвергаются и «все оформленные правом установления, отношения или способы жизни: земельная собственность, наследование, деньги, которые “сами по себе суть зло”; иск, воинская повинность; суд и приговор — все это смывается потоком негодующего отрицания, иронического осмеяния, изобразительного опорочения. Все это заслуживает в глазах наивного и щеголяющего своей наивностью моралиста только осуждения, неприятия и стойкого пассивного сопротивления»². Данный момент весьма важен, поскольку действительно характеризует и современное российское моралистическое сознание.

Дело здесь не только в том, справедливо или несправедливо прилагается обвинение к учению Льва Толстого. Это вопрос более сложный, заслуживающий специальных обсуждений. Для жизни российского общества, особенно для ее «умственной элиты», в последние века нашей истории было характерно недоверие к правосознанию, к повседневной государственной жизни, к самозащите человека, к формам правозащитной и судебной деятельности. Все, что связано с обычной жизнью и ее устройством, до сих пор в российском «передовом сообществе» подвергается как бы «негодующему отрицанию».

¹ *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою. С. 123–124.

² Там же. С. 89.

И.А. Ильин пишет о правовом анархизме и патриотическом нигилизме: «Сентиментальный моралист не видит и не понимает, что право есть необходимый и священный атрибут человеческого духа; что каждое состояние человека есть видоизменение права и правоты; и что ограждать духовный расцвет человечества на земле невозможно вне принудительной общественной организации, вне закона, суда и меча. Здесь то личный духовный опыт молчит, а сострадательная душа впадает в гнев и в «пророческое» негодование. И в результате этого его учение оказывается разнообразностью правового, государственного и патриотического нигилизма»¹. Сказанное во многом справедливо и по сей день не утратило своей актуальности. Острые ильинской критики толстовства и направлено против этого нигилизма, восходящего как к нигилизму обыденному, своеобразной смердяковщине, так и философско-идеологическому, типа ницшеанства.

Третий этап критики дает нам уже положительное и содержательное решение проблемы сопротивления злу силою через дальнейшую проблематизацию дихотомии «насилие — ненасилие» уже в пространстве конкретно-историческом и применительно к «живому человеку», носителю «живого добра» или «стихии зла», о чем часто писал и сам Л.Н. Толстой. И.А. Ильин утверждал: «Вопрос о допустимости внешнего понуждения и пресечения ставится правильно только тогда, если он ставится *от лица живого добра*, исторически борющегося в истории человечества *с живою стихиею зла*... Именно *природою самого добра* определяется и *вопрос* о допустимости физического понуждения и пресечения, и *ответ* на него; ибо живое добро (живущее в своих носителях, осуществителях и слугах) есть подлинный источник, направление и цель понуждения и пресечения, направленного против злодеев»². И здесь И.А. Ильин обращается вновь к собственному видению дилеммы «цель — средство», имеющей значение для снятия парадоксальности дихотомии «насилие — ненасилие».

Он пишет об ограниченности применения силы как насилия, средства вторичного и подчиненного, против зла: «Ввиду всего этого употребление физической силы в борьбе со злом является *возможным и небесмысленным*, но отнюдь *не исключительным* и *не самодовлеющим*, а *вторичным* и *подчиненным средством* в общей системе духовного воздействия и воспитания, и притом средством, применимым в границах духовной допустимости и необходимости. В силу самой природы своей оно должно применяться не тогда, когда его *можно* применить, а тогда, когда его применить *необходимо*, и всюду, где в нем *нет необходимости*, его приме-

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 96.

² Там же. С. 124, 126.

нять не следует... — И далее уточняет: — В качестве не самодовлеющего, вторичного и **подчиненного средства**, оно должно сообразоваться не только с законами духа и добра, но и с природою **главных средств** и с потребностями основной борьбы; оно отнюдь не должно посягать на замену духовных усилий и мероприятий физическими; оно отнюдь не должно вредить духовному преображению человека. Физическое понуждение и пресечение есть *крайняя* мера борьбы; и сфера ее применения начинается только там, где внутренние меры оказываются несостоятельными и недостаточными... Тюремь, пытки и казни не могут вызвать в душе ни любви, ни верности. Любовь или добровольна и искренна, или ее нет (жирное выд. — *Авт.*)»¹. Здесь и тонкое диалектическое отличие от логики непротivления, и согласие с толстовским неприятием зла в горизонте христианской любви. Но в этом и заключается, может быть, самый глубинный смысл всей полемики: что же понимать под любовью?

В философском плане наиболее убедительной была критика И.А. Ильиным католического, протестантского и толстовского учений о средствах и цели: «Ибо на самом деле нравственная ценность *средства* совсем не определяется нравственной ценностью цели и не зависит от нее. Для того чтобы определить нравственную ценность средства, следует сопоставить его совсем не с тою *целью*, ради которой оно осуществляется и которая *сама по себе не есть критерий добра*; сопоставление с целью может обнаружить только *жизненную целесообразность средства*, но никак не его *нравственную верность*. Понятно, что жизненно целесообразное средство может оказаться «безнравственным» и обратно. И точно так же «нравственно-совершенное» средство может быть и нецелесообразным; и обратно (жирное выд. — *Авт.*)»².

В этом смысловом поле и разворачивается главная полемика вокруг интерпретации Евангелия от Матфея, не так уж и новая в истории богословия, но приобретающая в таком контексте *новые смыслы*. «Призывая любить врагов, Христос имел в виду личных врагов самого человека («ваших», «вас»; ср.: Мф. 5, 43–47; Лк. 6, 27–28), его собственных ненавистников и гонителей, которым обиженный, естественно, может простить и не простить. Христос никогда не призывал любить врагов Божиих, благословлять тех, кто ненавидит и попирает все Божественное, содействовать кощунствующим совратителям, любовно сочувствовать одержимым растлителям душ, умиляться на них и всячески заботиться о том, чтобы кто-нибудь, воспротивившись, не помешал их злодейству»³. Здесь И.А. Ильин не совсем правильно *иерархически* противополо-

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 127–128.

² Там же. С. 200.

³ Там же. С. 141–142.

ставляет заповедь «любви к Богу», как якобы главнейшую, заповеди «любви к ближнему» и «любви к врагам», «прощения обидчиков».

Он будто бы обращается непосредственно к Л.Н. Толстому, а не к абстрактному христианину, как в тексте: «Ему необходимо только понять, что настоящее, религиозное сопротивление злодеям ведет с ними борьбу именно *не как с личными врагами, а как с врагами дела Божия на земле*; так что чем меньше *личной* вражды в душе сопротивляющегося и чем более он внутренне простил своих личных врагов всех вообще и особенно тех, с которыми он ведет борьбу, — тем эта борьба его будет при всей ее необходимой суровости духовно вернее, достойнее и жизненно целесообразнее... Это относится всецело и к заповеди о прощении обид. Согласно этой заповеди, человек имеет призвание прощать своим обидчикам наносимые ему личные обиды...»¹. Но ведь почти так же когда-то император Александр III ответил Л.Н. Толстому, радевавшему за цареубийц: мол, прошая *лично*, но *не как царь*...

И.А. Ильин пишет о любви: «Все эти видоизменения любви, вызываемые встречей между подлинною духовностью и подлинным злом, сводятся к тому, что любящее “да” скудеет в своих функциях, урезывается в своей полноте и по мере ухудшения предмета все более приближается к благожелающему “нет”: *отрицающая любовь* постепенно как бы преобразуется в *отрицательную любовь* и находит свое *завершение в земном устранении отрицаемого злодея*. Но и во время этого устранения и после него духовная любовь не превращается в злобу и не становится злом: человеку дано *молиться* и за казнимого злодея, и за казненного злодея; и *Церковь знает эту молитву* (жирное выд. — *Авт.*)»². Здесь сказывается противоречие церковного толкования Священного Писания и светского, почти протестантского, дословного прочтения Евангелия Л.Н. Толстым.

«Чувство взаимной связи и взаимной ответственности, созревая, указывает людям их *общую духовную цель* и заставляет их создать *единую, общую власть* для служения ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждает в своем лице *живой орган общей священной цели*, орган добра, орган *святости*; и потому совершает все свое служение от ее лица и от ее имени (жирное выд. — *Авт.*)»³. Ссылки на «церковную», соборную полноту любви для маловерной эмиграции, как и для нынешнего читателя, были очень скользкими и неубедительными аргументами в споре.

Политизация спора содержалась в контекстах именно на **четвертом этапе** исследования «сопротивления злу силою», как религиозной и патриотической задачи человека: «Ответ, добытый нами, звучит несомни-

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 141—142.

² Там же. С. 149.

³ Там же. С. 162.

тельно и определено: *физическое пресечение и понуждение могут быть прямо религиозною и патриотическою обязанностью человека*; тогда он не вправе от них уклониться. Исполнение этой обязанности введет его в качестве участника в великий исторический бой между слугами Божиими и силами ада и в этом бою ему придется не только обнажить меч, но и взять на себя бремя человеко-убийства»¹.

И.А. Ильин прямо обращается к церковной традиции отношения к воину, убивающему на войне: «И вот, если объединить все государственное начало понуждения и пресечения в образе *воина*, а начало религиозного очищения, молитвы и праведности в образе *монаха*, то решение проблемы выразится в усмотрении их взаимной необходимости друг для друга... Необходимость духовно-нравственного очищения прямо предуказана и установлена в Евангелии, и притом именно для тех, кто посвящает себя борьбе с чужим злом и с чужими злодеяниями»². Это жизненное решение дилеммы «зла и силы», как выражение дихотомии «насилие — ненасилие» И.А. Ильин видит в христианском смиренном покаянии и очистительной молитве воина в лоне Церкви, в объединительной, любовной полноте ехаристического общения верующих христиан.

Выступая с резкой критикой толстовской идеи непротивления злу, в данной работе И.А. Ильин пытался обосновать мысль о том, что в определенных случаях, когда все другие способы сопротивления злу исчерпаны, правомерно применение средств внешнего принуждения, в том числе смертной казни и военной силы. И.А. Ильин, не возводит вынужденное обращение к силе в ранг добродетели, так как применение насилия всегда остается делом несправедливым (хотя и не всегда греховным). Как вести себя при встрече с социальным и моральным злом, какими средствами противодействовать ему — дело нравственного выбора: правильный выбор может сделать только духовно и нравственно здоровая личность.

Вывод И.А. Ильина из заочной полемики с Л.Н. Толстым вовсе не был благостным или, наоборот, воинственным: «Да, **путь силы и меча не есть праведный путь**. Но разве есть другой, праведный? Не тот ли путь сентиментального непротивления, который уже раскрыт выше как путь предательства слабых, соучастия со злодеем, “совиновности” с пресекающим и в довершение — наивно-лицемерного самодовольства? Конечно, этот путь имеет более “спокойную”, более “приличную”, менее кровавую внешнюю видимость; но только легкомыслие и злая тупость могут не чувствовать, какою ценою оплачены это “спокойствие” и это “прили-

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 177.

² Там же. С. 219–220.

чие"... (жирное выд. — *Авт.*)»¹. Но как же быть человеку, которую выбрал трагический путь сопротивления злу силою?

С точки зрения И. А. Ильина, Л. Н. Толстой, его школа и умствующая интеллигенция, употребляя термины «насилие» и «ненасилие», по сути, смешивали самые различные виды насилия с формами принуждения, самопринуждения, понуждения. Показывая насколько сложен и многозначен вопрос о насилии, И. А. Ильин предложил оригинальное и богатое оттенками различие целой гаммы понятий, которые связаны с проблемами зла, насилия и ответа на зло.

Конечно, идеи И. А. Ильина направлены на оправдание вооруженного сопротивления белой гвардии и белой власти коммунистического режима в России (современные лжепатриоты даже усматривают в его антибольшевизме русофобию, что само по себе абсурдно). Но выводы из концепции И. А. Ильина действительно подчеркивают идею о том, что правовое государство вынуждено применять силу с целью противостоять угрозе гражданской войны, тоталитаризму, фашизму.

Очень часто вырывают из контекста цитату Т. Адорно о том, что якобы «после Освенцима поэзия уже невозможна». Но философ пишет о другом: «Правильно, наверное, будет задаться менее "культурным" вопросом о том, а можно ли после Освенцима жить дальше; можно ли действительно позволить это тем, кто случайно избежал смерти, но по справедливости должен стать одним из тех, убитых. В жизни такого человека востребован холод и равнодушие — главный принцип буржуазной субъективности; в противном случае Освенцим был бы невозможен; в этом и состоит явная вина тех, кого пощадили»². Он выступает против морального равнодушия ко злу, к его крайним формам типа войны и концлагерей, и в этом перекликается с Л. Н. Толстым, который призывал всячески стремиться к преодолению войны. И в этом аспекте проблема дихотомии «насилие — ненасилие» по-прежнему является одной из глубоких дилемм и трагедий социальной жизни не только XX, но и XXI столетия.

И вот здесь уместно обратиться к концепции А. П. Назаретяна, которая работает прежде всего применительно к современности, к культуре эпохи «позднего модерна». Он в ряде своих работ предложил и постарался обосновать «гипотезу техно-гуманитарного баланса»³, суть которой

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 204.

² Адорно Т. В. Негативная диалектика. М., 2003. С. 323.

³ Назаретян А. П. Интеллект во Вселенной: истоки, становление, перспективы: Очерки междисциплинарной теории прогресса. М., 1991; Он же. Историческая эволюция морали: прогресс или регресс // Вопросы философии. 1992. № 3. С. 82–94; Он же. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика исторического прогресса). М., 1996; Он же. Цивилизационные кризисы в контексте Универсальной истории: Синергетика, психология и футурология. М., 2001; Он же. Цивилизационные кризисы в контек-

состоит в том, что *насилие убывает в культурной эволюции человека и человечества*.

По нашему мнению, данная гипотеза крайне интересна в плане понимания эволюции насилия в истории человечества и сводится к следующим основным положениям: развитие потенциала (мощи, силы, если по Аристотелю) производственных, социальных и военных технологий на всем протяжении человеческой истории вызывало и совершенствование средств ограничения (религиозных, нравственных, правовых, политических и т. д.) военной агрессии и социального насилия с целью сохранения человека и человечества. Она соотносится и с основной мыслью Х. Арендт об инструментальном понимании насилия: «Поскольку насилие — в отличие от власти (power), силы (force) или мощи (strength) — всегда нуждается в орудиях (как давно указывал Энгельс), то технологическая революция, революция в изготовлении орудий, особенно заметно проявилась в военном деле. Сама сущность насильственного действия управляется категорией “средство — цель”, а применительно к человеческим делам основное свойство этой категории — это риск, что цель окажется подчинена средствам, которые она оправдывает и которые требуются для ее достижения»¹.

А. П. Назаретян в своей монографии «Антропология насилия и культура самоорганизации. Очерки по эволюционно-психологической эволюции» отмечает: «Человечество ворвалось в XX век на гребне оптимистических надежд. Прогресс техники, медицины, образования и демократических институтов делал жизнь все более комфортной, продолжительной, содержательной и безопасной. Научная картина мира — стройная, ясная и близкая к завершению — демонстрировала безграничную силу рационального мышления. Религиозные и этнические предрассудки, ненависть, вражда, политический произвол и кровопролития остались в темном прошлом, а восхождение к светлому царству Разума было очевидным и необратимым. <...> войны казались атрибутом прошлого — пока brave солдаты наводили порядок в далеких краях, грабя и без учета убивая сопротивляющееся население, жители метрополий усматривали в этом нечто вроде захватывающе-опасного сафари. Начатое осевой революцией осознание того, что род человеческий есть многорасовое и многокультурное единство, еще не превратилось в цельную картину мира, доступную массе «цивилизованных» европейцев. <...> После двух мировых и не-

сте Универсальной истории. Синергетика — психология — прогнозирование. М., 2004; *Он же*. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-исторической психологии. Изд. 2-е, испр. М., 2008; *Он же*. Нелинейное будущее. Мегаисторические, синергетические и культурно-психологические предпосылки глобального прогнозирования. М., 2013, и др.

¹ Арендт Х. О насилии. М., 2014. С. 8.

скольких гражданских войн, ужаса турецкого и нацистского геноцидов, концлагерей, покрывших пространство от Западной Европы до Сибири, после Хиросимы и Нагасаки сформировался устойчивый образ XX века как эпохи беспримерно жестокой, а идея социального прогресса была, казалось, окончательно поспрамлена»¹.

А. П. Назаретян опирается на анализ глобальных кризисов в истории человечества, на сравнительно-исторический анализ динамики насилия и стабильности социальных общностей. Учет трех факторов, технологического потенциала, культурных практик сдерживания и устойчивости социальной системы позволил выявить зависимость между ростом технологий и соответствия им культурных механизмов сдерживания насилия, так как «чем выше мощь производственных и боевых технологий, тем более совершенные средства культурной регуляции необходимы для сохранения общества»². При этом рост технологий в ущерб средствам контроля, регулятивным механизмам, существующим в культуре и также совершенствующимся, дает повышение нестабильности и насилия. Приоритет же вторых, средств контроля, дает стабильность общества при снижении насилия вплоть до застойности и отставания в технологическом плане.

Сопоставляя положение человека в XX в. с предыдущими эпохами по ряду объективных показателей (политических, экономических, гуманитарных), А. П. Назаретян обнаруживает разительные различия и даже называет его «веком осуществленного гуманизма»³. Философ выделяет «фундаментальное обстоятельство, которое политологами и публицистами обычно не оценивается по достоинству, а то и вообще игнорируется: накопив технические средства, достаточные для многократного и практически моментального разрушения планетарной цивилизации, человечество, тем не менее, дожило до XXI столетия»⁴. Таким образом, А. П. Назаретян проводит мысль о том, что насилие убывает в культурной эволюции человека и человечества.

Действительно, научно-технический прогресс способствовал развитию и средств насилия. Изобретение ядерного оружия привело человечество на грань самоуничтожения, но оно же и удерживает мир от вступления в мировую войну традиционными способами. Правда, и здесь не все так однозначно, о чем в свое время предупреждала Х. Арендт: «Объем насилия в распоряжении конкретной страны скоро, возможно, уже не будет надежным показателем силы этой страны или надежной гарантией про-

¹ Назаретян А. П. Антропология насилия и культура самоорганизации: Очерки по эволюционно-психологической эволюции. М., 2012. С. 174–175.

² Там же. С. 62.

³ Там же. С. 177.

⁴ Там же. С. 178.

тив разрушения со стороны существенно меньшей и более слабой державы. И здесь есть зловещее сходство с одной из древнейших интуиций политической науки — что власть (power) нельзя измерять в категориях богатства, что изобилие богатства может ослаблять власть, что богачи особенно опасны для власти и благосостояния республик. Эта интуиция хотя и была забыта, но не утратила своей значимости, особенно теперь, когда ее истина приобрела дополнительную значимость, став применима еще и к арсеналу насилия»¹. Это подтверждают и последние события в мире, когда вроде бы в «локальных конфликтах» вновь столкнулись глобальные силы в лице США, с одной стороны, и России — с другой.

Однако, на наш взгляд, применяя данную гипотезу, нельзя путать эволюцию нравственную с культурными практиками, которые показывают, что «гуманизация» средств насилия и политические декларации («гуманное» ведение войн и т. п.), философский концепт «ненасилия» и якобы соответствующие ему политические технологии (типа «бархатных революций») нисколько не уменьшают, а тем более «облагораживают» насилие в современной жизни простого человека, отдельных народов и всего человечества.

Очевидно, что и данная гипотеза до конца не заполняет философский вакуум в решении данной дихотомии насилия и ненасилия, хотя и ставит вопрос о соотношении уровня технологической развитости тех или иных культурно-цивилизационных систем с уровнем социальной нравственности и морали человека.

И перед нами, как и в свое время перед Л.Н. Толстым и И.А. Ильиным, встают непростые дилеммы и вопросы. Поддаваться фашизму, терроризму и соблазнам военного решения межгосударственных проблем или прибегать к использованию силы, опирающейся на закон в надежде, что применение даже легитимного насилия будет минимальным и обладают лишь демонстрация мощи и силы? Будет ли оправданным применение насилия для предотвращения очередной «цветной революции» и небольшого очага потенциальной гражданской войны путем «войны гибридной» во избежание еще больших жертв? Как ни парадоксально, но именно в наши дни остро стоит вопрос о возможной *мере демонстрации силы и мощи*, всегда чреватых реализацией *действия как принуждения и насилия* не только над терроризмом, но и над неугодными политическими режимами, государствами, социальными группами или простыми людьми.

¹ Арендт Х. О насилии. С. 16.

Глава 4. Концепт «религиозность» в творчестве Л.Н. Толстого¹

Творчество Л.Н. Толстого, особенно его религиозно-философские взгляды, активно обсуждается уже почти 150 лет, радикально обострившись в начале XX в., когда было опубликовано известное «Определение с посланием святейшего синода... об отпадении графа Льва Толстого от Церкви» (1901). Даже краткий перечень таких публикаций занял в антологии «Л.Н. Толстой: pro et contra» почти 11 страниц². Представляется, что эти вопросы, как автор постарается ниже показать, имеют не только историческую, филологическую, философскую или теоретическую значимость, многократно исследованную, но и непосредственно эмпирическое значение для изучения современных социальных процессов религиозоведением, позволяя рассмотреть некоторые детали и парадоксы современного феномена «проправославного консенсуса», выявив «за квазиинституциональной риторикой и даже редкой практикой» глубинную «внеинституциональную систему предельных смыслов»³.

Уникальность Л.Н. Толстого в нашей культуре непосредственно подтверждается тремя наглядными источниками: «Национальным корпусом русского языка» (НКРЯ) и двумя поисковыми системами — Яндекс и Google. Запрос «Лев Толстой» в поисковой системе НКРЯ дает 668 документов, 1144 вхождения, которые фиксируются с 1863 г., пики — 1893—1897, а Яндекс и Google на тот же запрос выдают, соответственно, 50 000 000 и 8 370 000 документов. Для сравнения: аналогичные запросы «Федор Достоевский» и «Александр Пушкин» выдают (документов/вхождений в НКРЯ) — 36/47 и 89/121, а в Яндекс/Google — 25 000 000/1 170 000 и 103 000/11 600 000. Для сравнения: слово «религиозность», использованное в заглавии данного текста, в тех же ресурсах представлено 291 документом при 438 вхождениях, 4 000 000 и 2 020 000. Эти факты, как можно полагать, объясняются сохраняющейся актуальностью фундаментальных проблем постижения «предельных смыслов», где подходы Толстого к их решению сохраняют уже более столетия свою социальную значимость, привлекая к себе неослабевающее внимание.

¹ Исследование выполнено в рамках работ по гранту РФФИ (18–011–00935 А, 2018–2020).

² Л.Н. Толстой: pro et contra. Антология / Сост. К.Г. Исупов. СПб., 2000. С. 965–975.

³ Маркин К.В. Между верой и неверием: непрактикующие православные в контексте российской социологии религии // Мониторинг общественного мнения. Экономические и социальные перемены. 2018. № 2. С. 288.

Л.Н. Толстой и религиоведение

Прежде всего, как выяснил П.Н. Костылёв, именно Л.Н. Толстой стал автором самого термина «религиоведение», сказав в личной беседе в 1908 г., что «религиоведение — это целая наука, для которой даже названия нет», отметив при этом, что «основные истины во всех религиях одни и те же»¹. Данная личная беседа тогда не стала началом российской академической дискуссии по вопросу о том, как именовать новую исследовательскую область, получившую в мировой науке название «The Science of Religion», «Study of Religion», «The comparative study of religion», «The history of religions», «The academic study of religion», «Religionswissenschaft», «La Science de Religion» и т. п., то есть «науку о религии», «изучение религии», «исследование религии», начиная с 1867 г. и работ Макса Мюллера (Friedrich Max Müller, 1823–1900)². Польский религиовед Хенрик Хоффманн началом этой науки считает более ранний «Очерк о компаративной мифологии» Мюллера («Essay on comparative Mythology», 1856)³.

В целом, однако, при возможности дальнейшего уточнения фактических деталей, важно отметить, что М. Мюллер в историческом контексте социальных трансформаций Реформации, Вестфальского мира и эпохи Просвещения предложил описывать религии на основании нового критерия истинности, взятого из «сравнительного языкознания», в котором «интеллектуальное рыцарство наук нашего века» получило возможность «рассуждать о религиях мира по строго научному методу», позволяющему, благодаря «благородству их намерений» и способности выслушать «с спокойным беспристрастием», признать, что важно различать два значения слова «религия», первое из которых выражает особенности иудаизма, христианства или индуизма как учений, «передаваемых благодаря устной традиции или каноническим книгам», тогда как второе — саму «жажду Бесконечного»⁴. Российской «читающей публике» эти идеи были представлены в 1887 г.⁵

¹ Костылев П. Н. Институализация религиоведения в Московском университете в первой половине XX в. // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. 2013. № 5. С. 81.

² Gregory D. Alles Study of Religion // The Encyclopedia of Religion. 2 edition, Lindsay Jones editor in chief Mircea Eliade; Charles J Adams C.J. V. 13. Macmillan Reference USA; 2005. P. 8728.

³ Хоффманн Х. Лингвистические корни религиоведения // URL: <https://religious.life/2012/02/henrik-hoffmann-lingvisticheskie-korni-religiovedeniya>

⁴ Мюллер Ф. М. Введение в науку о религии: Четыре лекции, прочитанные в Лондонском Королевском институте в феврале—марте 1870 года / Пер. с англ., предисл. и коммент. Е. С. Элбакян; Под общ. ред. А. Н. Красникова. М., 2002. С. 11, 13, 20–21.

⁵ Мюллер Ф. М. Религия как предмет сравнительного изучения // Лекции проф. Макса Мюллера / Пер. с англ. А. М. Гилевич. Харьков: Типография Адольфа Дарре, 1887. С. 1, 4, 10–12.

Эти же годы (1879–1887) стали переломными для самого Л. Н. Толстого, написавшего «Исповедь» и ряд других текстов, в том числе незавершенного произведения «Николай Палкин» (1887), навеянного бесхитростным народным повествованием о «реалиях войны», вскоре вызвавшего цензурный запрет и открытие на писателя специального «дела» в Департаменте полиции. Автор призывал осмыслить то, как «люди, рожденные добрыми, кроткими, люди, с вложенной в их сердце любовью, жалостью к людям, совершают — люди над людьми — ужасающие жестокости, сами не зная зачем и для чего», и что же происходило «в душе того человека, который вставал с постели, умывшись, одевшись в боярскую одежду, помолившись Богу, шел в застенки выворачивать суставы и бить кнутом стариков, женщин и проводил за этим занятием... свои обычные пять часов и ворочался в семью и спокойно садился за обед, а потом читал Священное Писание?»¹.

Л. Н. Толстой и проблема изначального смысла термина «православие»

Приняв 1828 г. за дату условного начала приобщения Льва Николаевича к текстам, которое привело к известному «Определению... об отпадении графа Льва Толстого от Церкви» (1901), обратимся к доступным в НКРЯ произведениям, содержащим термины «религия» и «православие», за 1828–1900 гг., где первый представлен более чем 200 текстами, а второй более чем 100, поскольку они в некоторой степени отражают тот социальный контекст эпохи, когда Толстой обратился к поиску истоков религиозности как таковой. Исторически, начиная с древнеримского идеала *Pax Deorum*, в современной глобальной культуре присутствует противопоставление нормативного «благочестия» и девиантного «нечестия», которое со времен Цицерона стало осмысливаться как противостояние «религии» (*Religio, res divinae*) и «суеверия» (*Superstitio*), а в христианской культуре — «имперского правоверия» и «преступной ереси»².

Термин «православие» связывается в своих истоках с греческим ὀρθόδοξα, среди нескольких значений которого присутствует и непривычное для современного читателя «невиновный»³. Первое употребление этого греческого слова, в свою очередь, восходит к «Строматам» (202) христианского апологета Климента Александрийского, который

¹ Петровицкая И. В. «[НИКОЛАЙ ПАЛКИН]». 1887 // URL: <http://tolstoy.ru/creativity/journalismguide/118.php>

² Аринин Е. И., Атабеков Т. Р., Видулов И. Е. Религия между нормативным, маргинальным и девиантным // Религиоведение. 2015. № 4. С. 56–70.

³ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. М.: Астрель; АСТ, 2009. Т. 3. С. 352.

обозначил им «людей доброй воли», то есть тех, кто, «в отличие от подъяремного скота», работающего, подобно рабам, только из страха наказания, искренне считают, что «должны творить добрые дела, ясно понимая, что делают»¹.

Климент жил в эпоху, когда власти Римской империи активно стремились укреплять «Religio» как «*Mosmaiorum*» («обычай предков»), то есть изначальное древнее «пontiфикальное благочестие». Для императора Септимия Севера, современника Климента, это означало необходимость ради общего спасения возобновлять в 202–203 гг. преследования всех, кто был заподозрен в «моральной деградации своего времени», оказавшись под влиянием «крайне дурного... увлечения Востоком и восточными культами»². Для властей Рима «огласительное училище» Климента подпадало под квалификации «*hostes populi romani, irreligiosi in caesares*» («враги народа Рима, не почитающие цезарей»), «*super stitio nova et malefica*» («новое и злоторное суеверие») и т. п., которые в условиях той эпохи, названной «*ecclesia pressa*» («гонимой, угнетаемой церкви»), прямо ассоциировались с известным призывом «*christianos ad leones*» («христиан — львам»).

Для Климента, в духе ветхозаветного призыва «перестаньте делать зло, научитесь делать добро, ищите правды, спасайте угнетенного, защищайте сироту...» (Ис. 1:11–17), сплотившего «кагал» (кахал, קהל, Kahal, «община», собрание народа, сход) приверженцев «Моисеева Закона» («Торат Моше», תורת משה), слово *orthodoxia* выступало как наименование того «подлинного благочестия», которое прямо сочетает *gnōsis* (gnosis, знание) и *agapē* (agape, любовь) в «ведающей вере» (*γνωστικὴ πίστις*) и «доброй воле» (*ἀνθρώποις εὐδοκία*, *bonae voluntatis*, благоволение, Лк. 2:14), объединяющих всех тех, кого можно включить в *Dei Ecclesia* как всех «христиан до Христа», от Будды, Моисея, Зороастра и Пифагора до Сократа. Эти идеи получили актуализацию в XX в. в известных универсалистских концепциях *Philosophia Perennis* Олдоса Хаксли, *Harmonia Abrahamica* Анри Корбена и эпических фильмах Андрея Тарковского. В таком контексте *orthodoxia* Климента — это все те «люди доброй воли» и «ведающей веры», кто будет признан «невиновным» в эсхатологической перспективе самим Высшим судьей, единым для всех времен и народов.

¹ Шуфрин А. М. Гнозис, Божоявление, Обожение: Климент Александрийский и его источники / Пер. с англ. В. Р. Рокитянского. М.: Библиотека богослова, 2013. С. 236–237.

² Грушевой А. Г. Иудеи и иудаизм в истории Римской республики и Римской империи. СПб.: Факультет филологии и искусств СПбГУ, 2008. С. 26, 194.

Трансформация значений термина *ὀρθοδοξία*

Термин *ὀρθοδοξία*, как отмечают исследователи, встречается в древних источниках достаточно редко¹. Так, он присутствует в «Церковной истории» (Εκκλησιαστικὴ Ἱστορία, *Historia ecclesiastica*, 303–323) Евсевия Кесарийского, который возводил это сообщество не только к библейскому Моисею, подобно иудеям, но и к «вселенскому Логосу», подобно древнегреческим философам. Евсевий назвал «послами церковной ортодоксии» не только упомянутого выше Климента, но и Ириней Лионского, известного как автора полемического трактата, позднее названного «Против ересей» («Обличение и опровержение лжеименного знания»).

Имя Ириней Лионского символизирует новый этап понимания «правоверия» после утверждения доктринальных формул первых Вселенских соборов (325, 381), когда греческий термин *ὀρθοδοξία*, как и латинский термин *Orthodoxia*, начинает разделительно обозначать исключительно *Ecclesia Magna* («Великое собрание»), то есть сообщество «кафолических христиан», учение которых, поддержанное императором Константином, было письменно закреплено в нормативном «Символе веры» (догматике), в противопоставление «меньшинствам», которые придерживались других, непризнанных властями, учений (ересей), при этом слово *αἵρεσις* из первоначально нейтрального обозначения «школы», «учения» или «разномыслия» становится после соборов маркером «преступного иноверия» и опасных «мятежников».

Эти новые коннотации получили развитие в «Панарионе» Епифания Кипрского, где утверждалось, что еще «вера первых людей имела образ христианства, была такою же, как открылась впоследствии», упоминая про Оригена, который некогда «придерживался правильной и вселенской веры (*τῆς ὀρθῆς καὶ καθολικῆς πίστεως*)». Его использовал Августин в трактате «Об истинной религии», выделяя всех тех, кто, образуя новое глобальное братство имперского *Pax Christiana*, отличаются принятием Никейского символа веры (догмата о Троице, тринитарной теологии), стал именоваться христианами «католическими (кафолическими) или православными, то есть сохраняющими чистое и исповедующими правое учение» («*Christiani catholici, vel orthodoxi nominantur, idest integritatis custodes, et recta sectantes*»)². Эта коннотация «правоверия» и «кафолическости» входит в законодательство империи (*Codex Theodosianus*, 438 и *Codex Iustiniani*, 529), получая воплощение в «Житии преподобного

¹ Давыдов И. П. Православие // *Религиоведение: Энциклопедический словарь* / Под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян. М., 2006. С. 781–783.

² Августин Блаженный. *Исповедь* // *Творения: В 4 т. Т. 1. Об истинной религии*. СПб.: Киев, 2000. С. 400.

Саввы освященного», аскета и участника «халкидонских споров» (Concilium Chalcedonense, 451) по проблемам «правоверия» в новой имперской реальности утверждения единственных Dei Ecclesia и Pax Deorum как имперского Pax Christiana.

Термин ὀρθοδοξία, в отличие от Εκκλησίας, не встречается ни в «Септуагинте», ни в Библии, ни в 9-м члене «Символа веры» («Во едину Святую, Соборную и Апостольскую Церковь...»), то есть он большую часть своей зафиксированной в текстах истории являлся не «конфессионимом», а эпитетом, подчеркивавшим «правильность» и «законность» принятых сообществом учений и практик. Само братское сообщество именovalo себя Καθολικὴς Εκκλησίας / Ecclesia Catholica, привлекая ряд эпитетов и эвфемизмов, призванных маркировать то, что в конкретный исторический период определенными элитами в определенном контексте признавалось в качестве «прямо явленной подлинности» (аутентичности, истинности, правды). Одним из наиболее демонстративных примеров стала иконопись, которая императором Львом III с 726 г. квалифицировалась как αἵρεσις (ересь) и жестоко преследовалась в период так называемого иконоборчества, только через более чем столетие получив законодательное признание именно как ὀρθοδοξία, что и нашло отражение в названии специально утвержденного императрицей Феодорой официального праздника το θρίαιβο της Ορθοδοξίας (Торжество православия, 843).

Таким образом, можно отметить, что прямыми денотатами зафиксированного в текстах термина ὀρθοδοξία в литературе III–IX вв. выступали как минимум семь существенно различных социальных феноменов:

1) общины γνωστικὸς, верных «доброй воле» и «ведающей вере» в универсальный λόγος, Dei Ecclesia и Pax Deorum, в отличие от Mosmaiogum (обычай предков), привычных обычаев слепых, бездумно-принудительных и локальных практик местной ортопраксии простого народа, Religio/ Superstitio (Климент, 202);

2) общины верных наставникам «апостольской преемственности» как Dei Ecclesia (Ecclesia Christi, η εκκλησία του Χριστού), избравших причастность εὐαγγέλιον и Εκκλησίας, в отличие от лжеучителей (Евсевий, 323);

3) общины верных Ecclesia Christi / η εκκλησία του Χριστού как императорскому правоверию и Symbolum Nicaenum / Σύμβολον τῆς Νικαίας, принятому как закон для Καθολικὴς Εκκλησίας / Ecclesia Catholica в отличие от Ἰουδαϊσμός (сυναγωγή) и множества братств, отнесенных Собором к лжеверию / αἵρεσις, прежде всего ариан и их сторонников (Епифаний, 377);

4) сообщество верных Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum / Σύμβολον τῆς Κωνσταντινουπόλεως, объединяемых, согласно девятому символу, ве-

рой в Εἰσμία, Ἀγία, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν, Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam, единую Святую Соборную (Кафолическую) и Апостольскую Церковь (Concilium Constantinopolitanum, 381) в отличие от лжеверия савеллиан, евномиян, маркеллиан и т. п.;

5) сообщество народов в Pax Romana, верных Καθολικῆς Ἐκκλησίας / Ecclesia Catholica как императорской Ecclesia Magna (Codex Theodosianus, 438) в отличие от запрещенных суеверий древних языческих культов, олимпиад и школ математиков (астрологов, магов);

6) общины пяти патриархатов (Πενταρχία), верных халкидонским догматам (Concilium Chalcedonense, 451) и (Codex Iustiniani, 529), в отличие от «лжеверия разбойничьего собора» (Concilium Ephesinum Secundum, 449) и общин, собирательно названных Ecclesiae orthodoxae orientales, шести Древних восточных церквей так называемого нехалкедонского христианства, эндонимы многих из которых при этом, однако, включают в себя именно термин Orthodoxa — Ecclesia Orthodoxa Coptica, Ecclesia Orthodoxa Antiochena Syrorum, Ecclesia Orthodoxa Tewahedo Aethiopica, Ecclesia Syro-Malankara Orthodoxa;

7) сообщество народов и общин юрисдикции Ecclesia Constantinopolitana (Οἰκουμενικὸν Πατριαρχεῖον Κωνσταντινουπόλεως, ἡ Μεγάλη τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησία), сплоченные признанием законности иконописной традиции в отличие от тех, кто оказался в «лжеверии разбойничьих соборов» иконоборцев (Феодора, 843).

Все эти денотаты связаны с соответствующими коннотациями, которые не только сменяли друг друга в истории, но и накладывались одни на другие, создавая полисемантическую терминов в диапазоне от политически признанного «правоверия» празднования Торжества православия до глобального λόγος в универсальной Dei Ecclesia всей Ойкумены. Латинский термин Orthodoxia и его производные получил распространение в европейских языках в эпоху Реформации, став обозначением субкультуры демонстративно подчеркиваемого правоверия своей конфессии, защищенного законодательно¹.

Трансформация значений термина «православие»

В отечественной культуре отношения терминов «православие», «православный», «церковь» и «вера» прошли не менее сложную и до конца еще далекую от ясности историю взаимоотношений. Словарь русского языка XI–XVII вв. показывает, что слово «православие» встречается с 1246 г., а «православный» с 1076 г., его синонимами в тот период были производные от слов «правоверие», «правоверный» и «благоверный». Ки-

¹ Orthodoxy // URL: <https://www.etymonline.com>

евский митрополит Иларион писал о «православнѣи вѣрѣ», «благовѣрии», «правовѣрнѣи основѣ» и «кафоликии и апостольствѣи Церкви» (Иларион, Слово о Законе и Благодати, 1043). Слово «вѣра» и его производные в том историческом контексте имели богатую семантику, обозначая, в отличие от современности, именно то, что элитами было признано в качестве глобальных «истины», «знания», «мудрости», «правильности», «законности» и т. п.¹

Ниже мы предельно тезисно, по причине ограниченности объема, представим основные денотаты зафиксированного в текстах термина «православие» в литературе XI–XIX вв., среди которых можно выделить как минимум семь существенно различных социальных феноменов:

1) крещение Руси сопровождается началом употребления лексемы «православный» и ее производных и синонимов («благовѣрный», «благодѣтнѣи», «христолюбиви», «христианская», «крестьянская», «правовѣрнѣи» и т. п.), выступившей как один из поэтонимов, подчеркивавший спасительную благодать правоверия князей и дружины земли русской династии Рюриковичей, учредивших Киевскую митрополию в юрисдикции *Ecclesia Constantinopolitana* как второго по чести в Певтархѣ после Рима по решению *Concilium Chalcedonense* (451) центра *Καθολικῆς Ἐκκλησίας* / *Ecclesia Catholica* и *Pax Christiana* как просвещающую «науку страха Божиего», уповающую на славу «кафоликии и апостольстей церкви», отделяющей себя от языческой «пагубы идолослужения» и Хазарского Закона Моисея как подлинная и метаэтническая *Dei Ecclesia* в *οἰκουμένη* глобального *Pax Deorum* (Иларион, 1043);

2) Великая схизма начинает противопоставлять «правоверие» князей и киевских митрополитов не только «погании» и «жидове козарьстии» (Хазарского каганата), но «нѣмци от Рима», «еретикѣи» и «болгаревѣ рыбохъмичи» (Закону Мухаммеда) Волжской Булгарии (Повѣсть временныхъ лѣтъ, 1118). Начинается неясная и сегодня история славянских и русских переводов термина *καθολικὴν* / *catholicam* в девятом символе веры (*Εἰς μίαν, Ἀγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν Ἐκκλησίαν*, *Et unam, sanctam, catholicam et apostolicam Ecclesiam*, *Concilium Constantinopolitanum*, 381) от простой кальки «кафоликии» («кадоликии», «кадоличьскъ», «католичьскъ» и т. п.) и до целого спектра версий «вселенская» («всеобща», «всяческа», «повсехна», «общия» и т. п.) и «соборная» («сборна», «сбрна» и т. п.), отражая сложные коллизии отношений Киева с Римом и Константинополем;

3) значительно более радикальные изменение семантики лексики «православный» происходят в контексте трагических катаклизмов XIII–

¹ Словарь русского языка XI–XVII вв. / Гл. ред. С. Г. Бархударов. М., 1975. Вып. 2. С. 79–80.

XIV вв., когда в ходе четвертого крестового похода «Цесарюград» захватили «латины» (1204). Патриарх вместе с императором удалились в «никейскую эмиграцию» (Βασιλειον τῆς Νίκαιας, Никейское царство), а в самом новом Риме на протяжении трех поколений правили «патриархи латинян» в юрисдикции *Ecclesia Catholica Romana*, а слова «латины», «римщина» и т. п. становятся маркерами зловерия для митрополитов земли русской. Вскоре Владимир (1238), Киев (1240) и многие другие города Рюриковичей были завоеваны *Mongol Empire*, где источником Правды стали законы Ясы, охранявшие свободу этноконфессиональных традиций (вѣр). Фиксируется сама лексема «православие» (1246), отделяющая «правовѣрие митрополита никейцев», поддержанных охранительным ярлыком в Орде, от несториан и других, тоже законных (кроме чародейства, караемого смертью) исповеданий. Отмечается возможность конфликта личной «вѣры» и «вѣры чингизидов» в силу побед, даруемых от «Вечного Неба» («Вышняго Бога», «Тэнгри», «Тянь»), выбора тех, кто мог заявить: «Не хоцю токмо именемъ христьянъ зватися, а дѣла поганных творити» (1246). Тем не менее было и уважение к «батюшке», как именовали «царя Бахмета турецкого» в фольклоре («Авдотья женка рязаночка»). Александр Невский как региональный правитель чингизидов считал, что «Не в силе Бог, но в правде», получив признание в качестве поборника «суши православнеи Христовеи вѣре»¹. Возвращение никейцев в Константинополь (1261), приобщение элиты *Mongol Empire* к *Pax Islamica* (1251, хан Берке; 1313, хан Узбек) и потрясения в *Ecclesia Catholica Romana* (Pape Avenionenses, 1309–1378 и *Magnum schisma occidentale*, 1378–1417) создали необходимость для новой консолидации вокруг «церкви Божия Христова», дистанцирующей от «акааной вѣры» еретиков («стригольников», 1311–1429) и «бесерменове» в Москве, куда наследники Александра Невского перенесли из Владимира княжеский стол и кафедру греческих митрополитов (1325), которая после разгрома Тамерланом Орды (1395) начала усиливаться в качестве нового глобального геополитического центра;

4) XV в. можно назвать «веком Москвы», который начался с ее победы в конфликте с безбожием епископов мятежа церковного в Литве (1415–1416), но не получивших поддержки «Цесаряграда». Именно Московское княжество было признано в качестве сообщества «истинных православных христиан, отбегаящих от неправды». Возникает поэтоним «сияще благочестие» («сияще православие»), закрепившийся в качестве разделительного обозначения «вѣры», охраняемой княжеской или, позднее, царской властью, гаранта «православности». Ферраро-

¹ Житие Александра Невского, 1281.

Флорентийский собор, юридически объединивший христиан Востока и Запада перед лицом глобального *Pax Islamica*, не смог тем не менее фактически мобилизовать *Pax Christiana*. Москва избирает собственного митрополита (автокефалия, 1448). Царьград, где даже адмиралы флота утверждали, что «лучше увидеть среди города царствующую турецкую чалму, чем латинскую тиару» (Лука Нотара, *Λουκάς Νοταράς*, 1453), вскоре подпадает под власть *Imperium Ottomanicum*. Москва начинает переориентироваться на образ Иерусалима, так как как «Сион всем церквам глава, мати суще всему православию» (1464), а строительство Москвы белокаменной и Кремля понималось как воссоздание второго Иерусалима. Начинается полемика стяжателей с нестяжателями и первые «еретические процессы» над «жидовствующими» (1470–1504). В этом контексте поход Ивана III на Новгород (1471) описывался как война именно православия против неверных новгородцев, искавших союза с *Magnusducatus Lituaniae*, эпически сближаясь авторами повествования с войной против «безбожного Мамая» и его «бесермен». В то же время показательным является свидетельство про «праваа вера бога единого», общую христианам и «бесерменам», представленное в «Хождении за три моря» Афанасия Никитина (1475);

5) в XVI в. на фоне глобальных кровопролитий Реформации в московской элите возникает расхождение между сторонниками православия как «вѣры митрополитов», с одной стороны, и с другой — как монархического «правоверия» приверженцев «правды Магмет-Султана», утверждавших, что «Бог не вѣру любит — правду» (Иван Пересветов, 1547). Взятие Казани (1552) и включение Сибири в состав России (XVI–XVII) положило начало феномену особого «поливерия» многомиллионного населения, обусловленному сосуществованием христианства, ислама («бесерменской веры»), буддизма («Шигемуниевой веры») и шаманизма («Черной веры»). Разделение конфессиональных ортодоксий и королевского правоверия легло в основу Акта Варшавской конфедерации в *Rzeczpospolita Korony Polskiej i Wielkiego Księstwa Litewskiego*, ставшего первым в истории Европы соглашением о свободе вероисповедания. После учреждения Московского патриархата (1589), Брестской унии (1596) и завершения Смутного времени в XVII в. конфессионимы «православие» и «православный» входят в Соборную клятву, обязующую Михаила Федоровича и новую династию Романовых защищать «нашу истинную православную хрестыанскую веру греческаго закона» (1613). Их фиксирует и новый свод московских законов («Соборное уложение», 1648), где «православным Христианом» противопоставлялись «иноверцы», «богохульники» и «безчинники». Другой стороной стало развитие книгопечатания, начало «книжной sprawy» и церковной реформы па-

триарха Никона в духе осмысления себя как части «православнѣй вѣрѣ святѣя Восточныя церкви», отвергая «зловѣрных латинов» и «церковные папины обычаи», ради» благоверно проповедующими слово евангельской истины четырьмя православными патриархами». «Книжная справа» оказалась как открытием криптокриминальности прежних рукописных документов и летописей, где могло присутствовать еретическое содержание, так и поиском нового универсального «языка правильного благочестия», способного противостоять «церковными мятежниками» (Раскол, 1653–1702). Учреждается Славяно-Греко-Латинская академия (1685), формирующая третий центр силы из тех, кто знает «мудрость греческих философов и латынских дохтуровъ» («правду наук»), издаются «12 статей царевны Софьи» (1685), где «святой церкви» и «христианам с чистой совестью» противопоставлялись «расколщики» и «церковные противники», заслуживавшие казни на костре;

6) в XVIII в. Петр Великий трансформирует все нормы социальной жизни, включая Россию в новое понимание «правоверности», сложившееся в Европе после Вестфальского мира, разделившего «подданных» и кровно связанные династии правящих элит по принципу *Cuius regio, eius religio* (*Pax Augustana*, 1555 и *Confessio Augustana*, *Augsburger Bekenntnis*, 1530). Династическое родство Романовых с правящими династиями Европы и известный петровский девиз «небываемое бывает» вели к глобальному переосмыслению элитами этой эпохи отношений «бываемого» и «небываемого». Утверждается императорский «Духовный регламент» (1721), содержащий термины «православие» и «правоверие». В этом тексте яркий поэтоним «сияющее благочестие» и древнее самоназвание «святой соборной и апостольской церкви» превращается во Всероссийскую церковь и греко-российское вероисповедание, которое власти вплоть до акта Священного союза признавали только одним из «местных» вариантов глобальной «святой религии» («*sainte religion*»), то есть христианства, снисходительно отмечая, что региональные внешние обряды очень различны, но церковь признает их, будучи «вынужденною к тому во внимание к грубости народа». В империи упраздняется патриаршество, учреждается Святейший Правительствующий Синодъ, во главе которого стояли императоры или императрицы, которые при этом могли быть поклонницами Вольтера или великими магистрами Мальтийского ордена. Синодальная эпоха характеризуется множественностью сосуществующих наименований христианского сообщества — российская церковь, греко-российская церковь, российская церковь греческого закона, православная греко-российская церковь, российская восточно-православная церковь, российская православная католическая церковь и т. п. Крымская война стала переломным событием, вызвавшим переориен-

тацию российских элит на «официальную народность» («Православие, Самодержавие, Народность»);

7) начало XX в., включая «отлучение Толстого» (1901), трагедии массовых еврейских погромов, Кровавое воскресенье, Первую русскую революцию и ряд указов, особенно Именной высочайший указ, данный сенату, «Об укреплении начал веротерпимости», впервые после Ясы Чингисхана сделали возможным признание властью легитимности права на выход из «господствующей веры». Указ вызвал скандальный массовый выход подданных из так называемого «полицейского православия» и отставку К. П. Победоносцева, дав начало краткому «золотому веку» для большинства «инославных и иноверных исповеданий» империи, включая специально отмеченных магометан, ламаитов и некоторых «расколщиков».

Отмеченный «Пасхальный указ» (17 апреля 1905 г.) важен разделением целого ряда ранее нарочито смешиваемых или отождествляемых понятий — «святая православная церковь», «православная вера», «лица, числящиеся православными», «заветы предков», «сердечное стремление», «свобода верования и молитв по велению совести подданных» и «стеснения в области религии». Подданные описывались как равно наделенные «сердечными стремлениями», «велениями совести» и «верованием» в принадлежность к «заветам предков», в число которых входила святая православная церковь (православная вера) как одна из почитаемых традиций Religio. Особо значительным является понятие «лиц, числящихся православными», то есть признание бытия «номинального», «внешнего», «формального» или «казенного православия», как, к примеру, описанные писателями «вера Скотининых» («Недоросль», Д. И. Фонвизин, 1782), «семинарист-безбожник» («Братья Карамазовы», Ф. М. Достоевский, 1880) или «чистосердечная вера по приказу» («Пошехонская старина», М. Е. Салтыков-Щедрин, 1888) и т. п. Прежде, в духе Codex Theodosianu (438) и «12 статей царевны Софьи» (1685), именно дворцовые элиты брали на себя вопросы утверждения «правоверия» для спасения «молчаливого большинства» своих подданных, квалифицируя их не столько как евангельское «царственное священство» (βασιλεῖον ἱερατεύμα) или «народ святой» (εὐνοὺς ἁγίον), сколько как снисходительно терпимых «профанов» (profanus, тех, кто «снаружи святилища», «непосвященный» и т. п.), «простецов», «деревенщину» и т. п., восходя к семантике французского cretien («кретин», «альпийцы», «слабоумные», от crestin, chrétien, «христианин»), древнегреческого ἰδιώτης («идиот», «глупый», «неуч», не участвующий в полисных экклесиях) и ветхозаветного «ам-хаарец» (אַמ־חֲאָרֶץ; «ам-гаарец», «народ земли», «земледельцы», «невежды»). В эти же годы начинается переосмысление староверия не как «упрямого

невежества», но как самобытного народного «православного благочестия» выпускниками и профессорами Московской духовной академии (Н. П. Гиляров-Платонов и Н. Ф. Каптерев).

Л.Н. Толстой и «лица, числящиеся православными»

Анализ 137 текстов из НКРЯ показывает, что слово «православие» из семи семантических исторических групп, описанных выше, было представлено в 1828–1900 годы двумя основными денотатами: 1) синодальная церковь (СЦ) как вся полнота истины, 2) каждая религия, включая СЦ, есть особое выражение всей полноты истины. Обе позиции предполагают «охранительную» политику и «полицейскую защиту», но в первом случае — только СЦ, тогда как во втором — свободу совести. Превращение государства из небольшого и моноконфессионального Московского княжества Золотой Орды в огромную и поликонфессиональную Российскую империю потребовало нового понимания правоверия, требующего полицейской защиты от самой возможности возникновения категории населения, названной в «Пасхальном указе» «лицами, числящимися православными». Тематика «чистосердечной веры по приказу» и «воинствующего правоверия», сопровождаемого «народными зверствами», не просто актуальна, но предельно остро стоит в наши дни, получив новые литературные и визуальные формы воплощения в XX в., к примеру, в таких ярких образах, как предельно эпический «снег в храме» Андрея Тарковского в «Страстях по Андрею» («Андрей Рублев», 1966) и «Ностальгии» (1983), или предельно краткий диалог Эмо Филипаса «Guyonthe Bridge» (1985), представленный в клипе «Еретик»¹.

Л.Н. Толстой остро переживал всю аморальность самой категории «лиц, числящихся православными». Однако сегодня сложился новый феномен «лиц, числящихся православными», где главным считается причастность не столько прямо к литургии, сколько к широкому и многоплановому культурологическому, а не конфессиональному пониманию традиции отцов, наглядно проявляясь в выборе родителями модулей «ОРКСЭ» и глобальном братстве «людей доброй воли» в духе *ὁρθοδοξία* Климента Александрийского («Строматы»), «христиан до Христа», *Philosophia Perennis*, *Harmonia Abrahamica*, проповедей митрополита Антония Сурожского, фильмов Андрея Тарковского, очень серьезных «шуток» Эмо Филипаса или парадоксально «небывалого» причисления англиканского теолога и всемирно известного писателя Клайва Льюиса к «анонимным православным» (Каллист Епископ Диоклийский, Кон-

¹ The Heretic! (as originally told by Emo Philips) // URL: <https://www.youtube.com/watch?v=M0zlv2137UU>

стантинопольская православная церковь). Молчаливое большинство, как правило, хорошо различает «совесть» и «сердце» в тихих образах убедительного правоверия, идущего от этих харизматичных проповедников, от того, что несут громкие медийные скандалы, описывающие заявления и акции таких харизматичных лидеров, как внезапно исчезнувший из новостных лент Энтео или периодически появляющиеся другие «акторы», вполне в духе Августина считающие правильным принцип *Compelleintrare* («Заставь войти»), принятый затем и инквизицией. Вместе с тем хорошо известно это же «большинство», как это случилось в «стране Лютера, Канта и Гегеля» в 1933 г., может увлечься некоторыми «харизматичными лидерами» и, «помрачившись», утратить мудрость, сделав вновь актуальным хорошо известный моему поколению призыв Юлиуса Фучека «*Lude, milovaljsem vas. Bdete!*» («Люди, я любил вас, будьте бдительны!», JuliusFučík, 1903–1943).

Живой феномен православия не тождествен тем его «редукциям», которые создавались и создаются К.П. Победоносцевым, Энтео или другими «лидерами», легко переходящими в «ханжество», «ригоризм» или терроризм некоторых «русских мальчиков»¹. Конечно, «лидеры» имеют полное право на публичное выражение своего видения проблем, что, однако, порой чревато фундаментальной «метафорой непонимания»². Поразительно, но это «непонимание» вокруг Толстого уже около 120 лет вновь и вновь получает объяснения со стороны «ревнителей», которые, однако, никогда не отлучали ни «вольтерьянку» Екатерину Великую, ни Великого магистра Мальтийского ордена Павла I, ни «воинствующих атеистов» В.И. Ленина или И.В. Сталина. Проблемой, однако, является то, что «ревнители» сами могут не всегда быть очевидно «правоверными», известными и трагическими примерами чего являются суд над Максимом Исповедником («Если вся вселенная начнет причащаться с Патриархом, я не причащусь с ним», 653), Собор епископов, принявший Брестскую унию (1596), или «отлучение Диомида» (2008), возвращая нас к фундаментальной тематике подлинности утверждений тех или иных представителей «народа святого» (ἐθνὸς ἁγίου), о приверженности вечным идеалам *Mos maiorum* в *Paх Deorum*, противопоставленным «безбожным нечестивцам», куда, как это хорошо известно, в истории относили не только философов Ксенофана или Сократа, но и самих первых христиан.

¹ Римский В. П., Резник С. В., Мюльгаупт К. Е. Учение Л.Н. Толстого о насилии и ненасилии в зеркале русских революций. С. 75.

² Назаров В. Н. Метафоры непонимания: Л.Н. Толстой и Русская церковь в современном мире: О расхождении Толстого с русским христианством // Л.Н. Толстой: pro et contra. СПб., 2000. С. 818–821.

Глава 5. Опыт зла в религиозно-нравственном учении Л.Н. Толстого

Ключевым моментом религиозно-нравственного учения Толстого является проблема источников, оснований и критериев *духовного опыта*, призванного связать фундаментальные принципы учения с жизнью. От решения этой проблемы во многом зависит, например, религиозная и политическая значимость важнейшей части христианской этики Толстого — его учения о непротивлении злу насилием: выражает ли оно действительные перспективы социальной и духовной эволюции человечества или является всего лишь разновидностью религиозного сектантства и политического экстремизма. Если духовный опыт зла, греховности, любви, неделания и т. п. является всего лишь внутренним достоянием самого Толстого, его индивидуальным жизненным испытанием, законом его личного богоискательства, «автопортретом его души» (И. А. Ильин), то программа непротивления, несмотря на талант проповедничества, подвиг самоотверженного ухода из мира, поддержку учеников и последователей тем не менее обречены на провал.

Это очень хорошо понимал один из самых глубоких критиков учения о непротивлении — И. А. Ильин, выдвинувший весьма серьезные аргументы против объективности и общезначимости духовного опыта Толстого, особенно опыта *переживания и восприятия зла*. Конечно, нельзя не принять во внимание, что опыт переживания зла у Толстого существенно отличался от опыта переживания зла того поколения и той части русской интеллигенции, испытавшей ужасы мировых войн, революции, наконец, изгнания, к которой принадлежал И. А. Ильин. Габриель Марсель в одной из своих работ говорит о двух видах зла: зло, которое мы созерцаем, и зло, в которое мы вовлекаемся. «Зло созерцаемое» не является собственно злом, замечает Марсель. «В действительности я расцениваю его как зло, лишь когда оно настигает меня, т. е. когда я вовлечен в него каким-то образом...»¹. Своей критикой И. А. Ильин как бы хочет сказать, что Толстой имел дело именно с «созерцаемым» злом, поскольку сам по-настоящему не был вовлечен в ситуацию зла, т. е. не испытал подлинного ужаса войны, революции, изгнания и т. п. Действительно, при чтении дневников и писем Толстого может создаться впечатление, что Толстому не хватало опыта зла, что он сам искал страдания и призывал бедствия на свою голову. *Толстой как бы жаждал быть Иовом своего времени.*

¹ Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 150.

Однако парадокс вовлеченности в ситуацию зла состоит в том, что порой маленькое, домашнее зло оказывается страшнее и безысходнее, чем великое, народное горе. Семейное зло перевешивало для Толстого зло войны, зло революции, зло изгнанничества вместе взятых. В одном из писем к В. А. Молочникову, находящемуся в тюрьме, он писал: «Я не в тюрьме, к сожалению, но моя тюрьма без решеток, иногда, в слабые минуты, кажется мне хуже вашей. Вам больно, а мне, не переставая, стыдно»¹. Точно так же Толстой мог бы сказать: «я не на войне», «я не в изгнании», «я не в аду» и т. п., но моя семейная «война», мое семейное «изгнанничество», мой семейный «ад» хуже вашего.

В своей жизни Толстому приходилось сталкиваться с разными видами зла: *социальным злом* (война, собственность, неравенство, рабство, злоупотребление властью, голод и т. д.); *моральным злом* (грехи, пороки, соблазны и т. д.); *физическим злом* (страдания, болезни, смерть), наконец, *злом семейным*. Причем Толстой был не просто пассивным, сторонним наблюдателем, созерцателем того или иного вида зла, но был непосредственно вовлечен в саму ситуацию зла. На наш взгляд, «этос изгнанничества» привел И. А. Ильина к абсолютизации опыта зла своего поколения. Ильина изгнали, Толстой «изгнал» себя сам — какое из этих двух зол больше и объективнее? Толстой мечтал быть изгнанным, преследуемым властями, и его переживание зла усугублялось именно невозможностью быть вовлеченным в абсолютное зло, разделив его с самыми страждущими людьми человечества. Можно сказать, что всей своей жизнью Толстой был поставлен в положение человека, лишенного *свободы выбора зла*. Однако «семейное» зло, с которым ему пришлось столкнуться, в действительности оказалось страшнее и трагичнее любых других видов зла. И позиция любви и непротивления явилась для Толстого единственно возможным выходом из основного противоречия своей жизни: отвержения семьи и прития семьи, жизнью в семье и уходом из семьи.

Известно, что рациональное обоснование принципов учения — их целесообразности, разумности, духовности, практичности и т. д. нередко входит в противоречие с фактами жизненного, нравственного опыта, свидетельствующими об обратном. Это заставляет усомниться в объективности, общезначимости логики их обоснования. Уже В. С. Соловьёв в своей критике толстовского учения о непротиивлении злу насилием подметил, что логика взаимосвязи добра и зла проистекает здесь, скорее, из *субъективного убеждения* автора, чем из достоверного жизненного наблюдения. «...Вам известны какие-нибудь случаи, чтобы доброта добро-

¹ Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 24 т. Т. 24. М.: Типография Т-ва И. Д. Сытина, 1913. С. 63.

го человека делала злого добрым или, по крайней мере, менее злым? Даже Христос при всей своей доброте ничего хорошего не мог сделать с душой Иуды Искарота или злого разбойника»¹. Согласно Соловьёву, общезначимый, достоверный опыт показывает нам, что «действительное благодеяние, в конце концов, увеличивает добро в добром человеке и зло — в злом. Так должны ли мы, имеем ли даже право всегда и без разбора давать волю своим добрым чувствам?»² — вполне справедливо задается вопросом противник принципа непротивления.

Такого рода сомнение порождает целый ряд вопросов, связанных с проблемой источников и критериев нравственного опыта, лежащего в основе религиозно-нравственного учения Толстого. Действительно ли логика этических принципов противоречит общезначимому нравственно-психологическому опыту? Можно ли считать эту логику выражением субъективного опыта жизни или же в ней проявляются высшие, общечеловеческие ценностные соотношения? Является ли нравственный опыт Толстого уникальным творческим экспериментом, который никому нельзя повторить, подобно тому, как никто не может написать второй роман «Война и мир», или же этот опыт может быть использован в качестве общей программы действий? Все эти вопросы, в конечном счете, сводятся к одному: каковы источники и критерии нравственного опыта Л.Н. Толстого, насколько они достоверны по своей сути, то есть соответствуют ли они общезначимому нравственно-психологическому опыту переживания добра и зла, и в какой мере они выражают общечеловеческую перспективу борьбы со злом и достижения высшего блага?

Чтобы ответить на эти вопросы, обратимся в начале к некоторым критическим мыслям И.А. Ильина, выдвинутым им в работе «О сопротивлении злу силою» и имеющим прямое отношение к обсуждаемой проблеме. Оценивая учение о непротивлении злу насилием в целом, Ильин исходит из того, что постановка проблемы о допустимости борьбы со злом посредством физического сопротивления или, напротив, непротивления злу требует от философа прежде всего *наличности верного духовного опыта* в восприятии и переживании зла, любви, блага и т. д. Не логические аргументы, а именно духовный опыт определяет в конечном счете правильность и весомость учения о непротивлении. Особенно важным и принципиальным является при этом *духовный опыт восприятия и переживания зла*. «Следует или не следует физически пресекать злодеяния, — подчеркивает Ильин, — в этом компетентен только тот, кто видел *реальное зло*, кто воспринял его и испытал; кто получил и унес

¹ Соловьёв В. С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьёв В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 711.

² Там же. С. 715.

в себе его дьявольские ожоги...»¹. Приступая к критике «чистого зла» в опыте Толстого, Ильин прежде всего противопоставляет этот опыт более, на его взгляд, достоверному опыту переживания зла своего поколения. «Нашему поколению опыт зла дан с особенною силою, впервые, как никогда раньше. В итоге долго назревавшего процесса злу удалось ныне освободить себя от всяких внутренних раздвоенностей и внешних препон, открыть свое лицо, расправить свои крылья, собрать свои силы, осознать свои пути и средства... Ничего равносильного и равнопорочно-го этому человеческая история еще не видела или, во всяком случае, не помнит. Столь *подлинное зло* впервые дано человеческому духу с такой откровенностью»².

Таким образом, И. А. Ильин строит свою критику на той предпосылке, что опыт зла у Толстого изначально не достоверен, не подлинен. Даже если бы Толстой сумел выразить его с максимальной полнотой и объективностью, то и тогда его учение не могло быть истинным, соответствующим духовной ситуации XX в. Толстой просто не мог, по мысли Ильина, воспринять и пережить в своем опыте основные свойства новой парадигмы зла: его *единство, агрессивность, лукавство и многообразие*. Например, всеобщая взаимная связанность людей, все более возрастающая в XX в., ставит каждого человека в положение вольного или невольного *соучастника зла* и держит его в этом положении до тех пор, пока он не совершит «волевой отрыв» от злодея и не обратится к нему «во всей силе *активно-отрицающей любви*». Реальная взаимная связанность людей делает человека как бы «*постоянно присутствующим*» не только при том зле, в которое он непосредственно вовлечен, но и которое совершается «помимо него». Это существенно расширяет опыт переживания агрессивности и многообразия зла, требует его *активного пресечения*, поскольку «положительная любовь» в рамках всеобщей сверхличностной взаимосвязи людей не достигает своей цели.

Однако мало того, что Толстой просто не мог учесть в своей философии непротivления эти новые свойства зла, он не смог цельно и объективно выразить, и осмыслить опыт зла своего времени. Согласно Ильину, толстовское учение о непротivлении злoму покоится на чисто индивидуальном, предметно неуглубленном и непроверенном, философски незрелом опыте переживания зла. Объективный, терминологически выверенный и обоснованный анализ проблемы зла подменяется здесь анализом «собственных душевных состояний». «Для *философствующего и учительствующего* писателя, — подчеркивает Ильин, — сомнение в со-

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою // Ильин И. А. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 348.

² Там же. С. 304.

стоятельности и верности своего духовного опыта является первой обязанностью, священным требованием, основой бытия и творчества; пренебрегая этим требованием, он сам подрывает свое дело и превращает философское искание и исследование в субъективное излияние, а учительство — в пропаганду своего личного уклада со всеми его недостатками и ложными мнениями»¹.

В чем же конкретно усматривает Ильин ограниченность и субъективность толстовского опыта переживания блага и зла? Прежде всего, в его общей *рационально-моралистической узости*, односторонности, препятствующей *цельному* духовно-религиозному и нравственно-психологическому восприятию и переживанию добра и зла. В результате вся глубина и целостность восприятия взаимосвязи добра и зла сводится у Толстого к «живому чувству жалостливого сострадания», именуемого «любовью» и «совестью», а также к принципам *эгоцентризма* и *субъективизма*, ограничивающим сферу реальности добра и зла личной добротой и личной порочностью. Отсюда Ильин приходит к выводу, что для Толстого критерий духовного опыта непротивления злу сводится к «моральной верности душевного состояния». «Если для религиозного человека “моральность” есть условие или ступень, ведущая к Боговидению и Богоуподоблению; если для ученого “моральность” есть экзистенц-минимум истинного познания; если для политика-патриота “моральность” обозначает качество души, созревшей к властвующему служению, — то здесь “моральность” есть последняя и ничему высшему не служащая самооценность»². Таким образом, по Ильину, философия непротивления есть типичный продукт самодовлеющей, автономной «моральности», лишенный какой-либо религиозной, научной или политической значимости.

Воспользовавшись данными критическими соображениями, попытаемся оценить и проанализировать источники и критерии духовного опыта непротивления Толстого с позиций *современного опыта зла*, отстоящего от поколения Ильина почти на 100 лет.

Как мы уже отмечали, в своей жизни Толстому приходилось сталкиваться с разными видами зла: *социальным, моральным, физическим, семейным*. Очевидно, что толстовское понимание зла во многом расходится с его опытом переживания зла. Разум говорил Толстому, что зло есть «непонятое добро»; чувства же нередко противоречили такому пониманию.

Рассмотрим наиболее характерные примеры. Зло войны Толстой испытал, еще будучи весьма молодым человеком. Разумеется, Кавказская война — это не мировая война, хотя сравнивать войны по степени боль-

¹ Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 353.

² Там же. С. 359.

шего или меньшего зла вряд ли допустимо. Другое дело, что Толстой воспринимал событие войны подобно Декарту, который уходил на войну, чтобы спокойно и свободно философствовать. Также и Толстой занимался на войне сочинением повестей и рассказов, а кроме того нравственным совершенствованием, составлением нравственных правил жизни, которыми пестрят его дневники того времени. Философское же поколение И.А. Ильина было уже *жертвой*, а не *участником* военных действий. В восприятии жертвы зло всегда выглядит ужасней и безысходней, чем в восприятии участника, непосредственно вовлеченного в ситуацию зла. Это как раз тот случай «*пассивного присутствия*», обусловленного «всеобщей реальной взаимосвязью во зле», которое делает зло единым, агрессивным, лукавым и многообразным.

Психологически все это легко объяснимо. *Терпеть зло* всегда страшнее и больнее, чем совершать зло. Современное зло таково, что в силу «всеобщей связанности во зле» все большее число людей становятся жертвами случайного исполнителя зла, не предназначенного непосредственно им. Во времена Толстого такая ситуация была скорее исключением из правил. Классическое зло имеет конкретную направленность, бывает адресовано конкретному лицу. Поэтому к нему вполне возможно относиться с позиций непротивления. Но, как и кому не противиться, если ты оказываешься жертвой некоего случайного, абстрактного, всеобщего зла, которое задевает тебя в силу «всеобщей связанности во зле»? Именно такие изменения претерпевает опыт восприятия зла, и прежде всего зла мировой войны и русской революции, у поколения, к которому принадлежал Ильин.

Тем не менее Толстой в полной мере пережил зло войны, участником которой он был. В его «Дневниках» встречаются следующие записи: «Война такое несправедливое и дурное дело, что те, которые воюют, стараются заглушить в себе голос совести»¹.

В целом Толстой оценивает для себя опыт войны как безусловно отрицательный: «Кавказская служба ничего не принесла мне, кроме трудов, праздности и дурных знакомств»².

Безусловно, данные оценки Толстого как непосредственного участника военных событий весьма сдержанны, умеренны. Они могли бы быть совершенно иными, если бы их давал поздний Толстой, глубоко проникнутый духом пацифизма и антимилитаризма. Однако несмотря на это, у нас нет оснований сомневаться в подлинности толстовского опыта переживания зла войны, хотя, повторяем, это был опыт не *жерт-*

¹ Толстой Л.Н. Дневники, 1847–1894 // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1985. Т. 21. С. 85.

² Там же. С. 85–86.

вы, а участника военных событий со всеми вытекающими отсюда последствиями.

Но не зло войны явилось главным источником толстовского опыта переживания зла, непосредственно инициирующего учение о непротивлении злу. Война влечет за собой прежде всего страдания и смерть, то есть последствия *физического зла*. Для Толстого же гораздо страшнее и серьезнее было зло *социальное* (собственность, власть) и *моральное* (грехи, соблазны), не говоря уже о зле *семейном*. Война ужасала прежде всего своими моральными последствиями. В этом отношении Толстой был бы вполне солидарен с Махатмой Ганди, утверждавшим, что война является отрицанием истины и гуманности. Дело здесь не только в убийстве людей, ибо человек так или иначе должен умереть, а в сознательном и упорном распространении ненависти и лжи, которые мало-помалу прививаются людям.

Характерно, что толстовский опыт переживания зла отличается в этом плане одной существенной особенностью, которую в своей критике толстовства явно не учитывает И. А. Ильин. Возможно, опыт восприятия зла у Толстого кажется несколько легковесным, неподлинным и моралистическим по той причине, что Толстой совершенно отрицает факт физического зла, то есть не воспринимает *страдания и смерть* как зло. Именно в отношении смерти и страданий толстовское *понимание* зла полностью совпадает с *опытом его переживания*.

Однако мало того, что Толстой отрицает зло смерти, он даже склонен понимать и воспринимать *смерть как благо*, ибо смерть есть «освобождение от односторонности личности» и «исходит от Бога», а все, что дано Богом, согласно Толстому *есть* добро. Этот силлогизм мог бы показаться трюизмом и отвлеченным морализированием, если бы не жизненный опыт переживания Толстым смерти самых близких и любимых людей: сына Ванечки и дочери М. Л. Толстой (Оболенской). Вот что пишет Толстой по поводу их смерти: «Так много перечувствовано, передумано, пережито за это время... Смерть Ванечки была для меня, как смерть Николеньки, нет, в гораздо большей степени, проявление Бога, привлечение к нему. И потому не только не могу сказать, чтобы это было *грустное, тяжелое* событие, но прямо говорю, что это (радостное) — не радостное, это дурное слово, но *милосердное* от Бога, *распутывающее* *ложь жизни*, приближающее к Богу событие»¹. В том же духе Толстой оценивает смерть своей любимой дочери Марии: «Странное дело. Я не испытывал ни ужаса, ни страха, ни сознания совершающегося чего-то исключи-

¹ Толстой Л. Н. Дневники, 1895–1910 // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. М., 1985. Т. 22. С. 11.

тельного, ни даже *жалости, горя*. Я как будто считал нужным вызвать в себе особенное чувство умиления горя и вызывал его, но в глубине души я был более покоен, чем при поступке чужом — не говорю уже своим — нехорошем, не должном»¹.

Толстой здесь прямо говорит о том, что самое большое и страшное физическое зло — смерть — вызывает у него меньше переживаний, эмоций, чем *моральный проступок*, чужой, а, тем более, собственный. При этом Толстой вовсе не навязывает своих переживаний другим. Он понимает, что жена, близкие, друзья «не могут так смотреть на вещи». Значит ли это, что толстовский опыт переживания зла действительно остается уникальным, чисто субъективным феноменом, как и полагал И. А. Ильин? И вообще, как следует расценивать сам *факт* такого рода опыта: формирует ли Толстой свой опыт на основе определенной рациональной схемы, концепции зла, или же его понимание зла является выражением и осмыслением его уникального нравственно-психологического опыта?

Разумеется, опыт переживания смерти был у Толстого уникальным, особенно для своего времени, но эта уникальность отнюдь не клинического, а духовного порядка. Точно так же воспринимали смерть близких, любимых людей и относились к своей собственной смерти великие моралисты древности: Лао-цзы, Конфуций, Солон, Сократ и многие другие. Именно они составляли ближайший жизненный круг Толстого, именно с ними он постоянно мысленно общался и переносил их эмоциональные реакции, их мотивацию и способ переживания на свою жизнь. Поэтому не удивительно, что Толстой был ближе к мудрецам древности, чем к своим современникам.

Другой вопрос, насколько субъективен, ограничен сам *философско-моралистический* взгляд на смерть, способ переживания добра и зла? На этот вопрос лучше всего ответил сам Толстой: «Все заблуждения философов — от построений объективных. А несомненно только *субъективное*, не субъект Ивана, Петра, а *субъективное общечеловеческое*, познаваемое не одним разумом, но *разумом и чувством* — сознанием»². Таким образом, толстовский опыт переживания зла формируется на основе *конкретно-идеальной, субъективно-общечеловеческой парадигмы*, предполагающей духовную целостность мироощущения (единство разума и чувства) и уходящей своими корнями в общечеловеческий эталон мировосприятия мудрецов древности, непреходящий опыт которых равно значим для всех времен и народов. Другое дело, что современникам не всегда под силу осуществить этот опыт; они могут только ориентиро-

¹ Толстой Л.Н. Дневники, 1895–1910. С. 234.

² Там же. С. 233.

ваться на него, в той или иной мере приближаться к нему. Толстой же фактически повторяет, воспроизводит этот опыт во всей его чистоте и полноте, ни на йоту, не отступая от абсолютных требований добра. От этого его призывы воспринимаются современниками как абстрактные, моралистические лозунги, а его опыт представляется субъективным и даже эгоцентричным, не отвечающим духу современной ситуации борьбы со злом.

В этом смысле Ильин скорее сужает, чем расширяет границы духовного опыта; его конкретизация парадигмы зла слишком привязана к обстоятельствам своего времени, к духу своей эпохи. Отсюда, очевидная политизированность его критики, беспощадно вскрытая Н. А. Бердяевым в отклике на книгу «О сопротивлении злу силою»¹.

Для своего времени критика Ильиным толстовства в целом представлялась чрезвычайно убедительной, претендуя даже на «погребение набальзамированного толстовства» (слова Ильина из письма к П. Б. Струве)². Однако сегодня можно говорить с полным основанием о том, что толстовский «субъективно-общечеловеческий» опыт зла и, в частности, опыт переживания смерти и страдания несколько не утратил своей метафизической достоверности и духовной общезначимости, так что критика Ильиным толстовского опыта зла эффективно работает только в пределах 20–50-х гг. нашего столетия, то есть в период *специфической агрессивности зла*.

В целом же критика «чистого опыта зла» обнаруживает всю антиномичность проблемы борьбы со злом. С одной стороны, вполне оправданным и исторически правомерным является *сопротивление злу силой* (тезис); с другой стороны, с метафизических и духовных позиций более эффективным и обоснованным представляется *непротивление злу насилием* (антитезис). У самого Ильина в последних главах его книги мы находим определенную попытку синтеза этих двух подходов³. Однако фактическим, принципиальным решением данной дилеммы является отнюдь не синтез, а абсолютное, бескомпромиссное следование заповеди непротивления как *всеобщему закону жизни*. Отсюда и возникает проблема обоснования и оправдания *духовного опыта* непротивления, соответствующего абсолютному требованию «не противиться злу насилием».

В этом смысле отрицание зла смерти и подведения под это отрицание соответствующего опыта переживания смерти имело для филосо-

¹ См.: Бердяев Н. А. Кошмар злого добра // Путь. 1926. № 4.

² См.: Ильин И. А. Погребение набальзамированного толстовства (главы из книги «О сопротивлении злу силою») // Вопросы философии. 1992. № 4.

³ См., напр., гл. 21 «О духовном компромиссе»: Ильин И. А. О сопротивлении злу силою. С. 461–469.

фии непротивления Толстого принципиально решающее значение. От отношения к смерти, характера ее восприятия и переживания напрямую зависит степень обоснованности самопожертвования в акте непротивления злу. *Человек, для которого смерть не есть зло*, предпочтет скорее отдать свою жизнь или, по крайней мере, рискнуть ею, нежели воспротивиться злу силой. И действительно, у Толстого мы находим прямую взаимосвязь между непротивлением и самопожертвованием. Отвергая аргумент «третьего лица», Толстой, казалось бы, говорит совершенно невозможные, «дикие» вещи: «То, что насильник может убить меня, вас, мою дочь, вашу мать и т. д.? Да что же тут такого страшного? Умереть мы все можем и должны. А дурного делать мы не должны»¹. Этот «моральный экстремизм» Толстого может быть понят только на основе «субъективно-общечеловеческого» опыта восприятия и переживания зла смерти.

В целом опыт восприятия и переживания зла оказался смещенным у Толстого в область *зла социального*, прежде всего *собственности и власти*, которые он рассматривает в качестве *моральных пороков* личности и общества: греха туеядства и праздности, греха корыстолюбия и богатства, греха властолюбия, соблазна неравенства и соблазна насилия. Причем все эти виды зла преломляются в восприятии Толстого сквозь призму *зла семейного*. Именно «*семейный соблазн*» и стал, на наш взгляд, главным источником философии непротивления Толстого — в горниле семейной жизни ковался толстовский опыт непротивления злу насилием. Попытаемся вначале доказать и аргументировать нашу мысль, а затем оценить масштаб духовного и жизненного опыта Толстого, его универсальности, то есть приложения к различным ситуациям жизни.

В «Христианском учении» Толстой подчеркивает, что «семейный соблазн» особенно вреден и коварен, ибо он более всех других соблазнов «оправдывает грехи людей». Вред этого соблазна прежде всего в том, что он более, чем какой-либо другой, усиливает *грех собственности*, ожесточает борьбу между людьми, возводя в заслугу и добродетель животное чувство любви к своей семье. Особое коварство «семейного соблазна» состоит, по мысли Толстого, в том, что, если любить врагов, чужих, немилых людей можно без осторожности, вполне отдаваясь этой любви, то нельзя так любить семейных, потому что такая любовь ведет к ослеплению и оправданию грехов.

Когда Толстой писал эти строки (1897), он уже в полной мере испытал на себе весь вред и все коварство «семейного соблазна». В его «Днев-

¹ Толстой Л. Н. К вопросу о непротивлении злу насилием // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 24 т. Т. 22. С. 87.

нике» (24 января 1894 г.) мы находим следующую запись: «Тяжесть от пустой, роскошной, лживой московской жизни и от тяжелых или, скорее, отсутствующих отношений с женой... Господи, помоги мне. Научи меня, как нести этот крест. Я все готовлюсь к тому кресту, который знаю: к тюрьме, виселице, а тут совсем другой — новый, про который я не знаю, как его нести. Главная особенность и новизна его та, что я поставлен в положение невольного, принужденного юродства, что я должен своей жизнью губить то, для чего одного я живу, должен этой жизнью отталкивать людей от той истины, уяснение которой дороже мне жизни. Должно быть, я дрянь. Я не могу разорвать всех этих скверных паутин, которые сковали меня. И не от того, что нет сил, а оттого, что нравственно не могу; мне жалко тех пауков, которые ткали эти нити»¹.

В этом «крике души» Толстого отчетливо просматриваются истоки и причины его духовного и жизненного опыта непротивления. С одной стороны, в этих словах сквозит мысль Христа о том, что «враги человеку домашние его». «Ужасна та духовная стена, которая вырастает между людьми, иногда десятки лет живущими вместе и как будто близкими»², признается Толстой. Но, с другой стороны, именно «домашние», родные, близкие люди *по самой сути родства* не могут быть «законченными» злодеями, врагами и т. п. Именно родным людям мы склонны прежде всего прощать, терпеть от них обиды, забывать причиненное ими зло и т. д., и само родство, сама совместная жизнь превращает их зло в их слабость, делает нас как бы соучастниками этого зла, поскольку нормальный человек не может не чувствовать своей вины в том, что близкий, родной ему человек плох. Именно на семейной, родственной почве только и могла произрасти известная мысль Толстого: «Злой человек! Негодяй, мерзавец, злодей! Преступник. Страшный! Люди слишком слабы и жалки, для того, чтобы они могли быть злы. Все они хотят быть добры, только не умеют, не могут. Это неумение быть добрым и есть то, что мы называем злым»³.

Только родных людей можно жалеть за их зло и видеть в нем не порок, а слабость, неумение быть добрым. «Стало мне ясно, — пишет Толстой, — что в существующем зле не только нельзя обвинять никого, но что именно обвинения людей и делают все зло. Вспомнил Марка Аврелия или Эпиктета (не помню), который говорит, что на делающего зло не только нельзя, не должно сердиться, но его-то и *жалеть надо*. А тут сердятся на людей, воспитанных в том, что хозяйственность — добродетель, что хорошо наживать, не проматывать отцовское, дедовское... Надо

¹ Толстой Л. Н. Дневники, 1847–1894. Т. 21. С. 500.

² Там же. С. 512.

³ Там же С. 483.

войти в положение людей и судить людей исходя из того, что мы все люди, *все братья*, и нам надо судить себя, а не других»¹.

В этих словах «семейный» исток позиции непротивления Толстого выражен особенно четко. Только *отношения братства*, взятые из опыта родственных уз, могут служить основой и идеальной моделью, универсальности заповеди непротивления. Об этом весьма красноречиво свидетельствует понимание Толстым сущности христианской нравственности: «Вся христианская мораль в практическом ее приложении сводится к тому, чтобы считать всех братьями»².

В связи с этим вполне обоснованной представляется мысль А.А. Гусейнова о том, что *логика* толстовского учения о ненасилии определяется исходным принципом (взятым, как мы пытались показать, из опыта семейных, родственных отношений): «человек человеку брат». «Брат не судит брата. Это делает отец. Каин, убивший Авеля, действовал не как брат. Он превысил свою прерогативу, взяв на себя функцию отца». «Если мы приняли тезис о том, что человек человеку — брат, что люди равны в их нравственном достоинстве, то уже не эмоциональные, моральные или какие-либо иные соображения, а одна лишь логика, простое требование последовательности мысли требует категорического, абсолютного отказа от насилия. Ненасилие Толстого, осмысленное в качестве интеллектуальной позиции, уместается в один простой силлогизм: Все люди — братья. Враги (те, кого мы считаем врагами) — люди. Враги — братья»³.

Семейная модель человеческих отношений представляется Толстому универсальной и общезначимой также вследствие того, что именно в рамках семейной жизни, родственных связей могут возникать явные отклонения от закона любви, вопиющие нарушения принципов человечности и нравственности, которые в других ситуациях не выглядят столь шокирующими. «Странная вещь, неслыханная мной, — записывает Толстой в «Дневнике» (17 марта, 1907 г.), — это причина нелюбви сыновей к отцам: зависть и соперничество сыновей с отцами»⁴. Толстой намекает здесь на свои отношения с сыном Львом. Для Толстого, последователя Конфуция, даже просто отсутствие «сыновней почтительности» воспринимается как грубое попрание «закона любви». В данном же случае Толстой сталкивается с особым «лукавством» (И.А. Ильин) зла, требующим четко выверенной духовной позиции по отношению к данному злу. «Вчера было письмо от сына Льва, очень тяжелое... Именно на

¹ Толстой Л.Н. Дневники, 1847–1894. Т. 21. С. 300.

² Там же. С. 522.

³ Гусейнов А.А. Ненасилие как интеллектуальная позиция // Л.Н. Толстой и традиция ненасилия в двадцатом веке (материалы симпозиума). М., 1996. С. 6–7.

⁴ Толстой Л.Н. Дневники, 1895–1910. Т. 22. С. 241.

эти случаи и нужна любовь к Богу — добру, правде, и если не любовь, то не нелюбовь к людям. Удивительное и жалостливое дело — он страдает завистью ко мне, переходящей в ненависть. И этому можно и должно радоваться, как духовному упражнению. Но мне оно еще не под силу, и я вчера был очень плох — долго не мог (да и теперь вряд ли вполне) побороть недоброго чувства осуждения к нему. Соблазн тут тот, что мне кажется главным то, что он мешает мне заниматься моими “важными делами”. А я забываю, что важнее того, чтобы уметь добром платить за зло, ничего нет»¹.

Универсальность данного опыта борьбы с лукавством и коварством зла не подлежит сомнению. Человек, прошедший данную школу жизни, переживший зависть самого близкого, родного человека, уже вряд ли окажется безоружным перед чьей-либо завистью. Более того, такой человек найдет и самые адекватные методы борьбы со злом, ибо его опыт восприятия зла исходит из самых глубин зарождения злого чувства: он как бы сам оказывается со-причастен, со-виновен этому злу в силу отношения «отец—сын». В этом смысле толстовский опыт переживания зла, во многом основанный на конфликтных отношениях в семье, вряд ли может быть оценен и охарактеризован как «субъективный», «эгоцентричный», «моралистический» и т. п., ибо он направлен на преодоление типичных, общезначимых коллизий зла, непосредственно затрагивающих глубинные интересы каждого человека. Точнее всего этот опыт может быть охарактеризован словами самого Толстого: «субъективно-общечеловеческий», переживаемый в единстве разума и сердца. Такой опыт явился не только одним из главных жизненных источников философии непротivления, но и определяющим фактором тактики поведения и всего образа жизни Толстого.

Рассмотрим более подробно связь между опытом семейной жизни Толстого и принципом непротivления злumu. Если судить по толстовским «Дневникам» и воспоминаниям людей, близко знавших Толстого в начале 80-х гг., непосредственной причиной, побудившей его встать на позиции непротivления, явился *конфликт собственности* в семье Толстого. К этому времени Толстой разочаровывается в *благотворительности* и приходит к убеждению в необходимости полного избавления от собственности. «Прежде чем делать добро, — пишет он в работе “Так что же нам делать?” — мне надо самому стать вне зла, в такие условия, в которых можно перестать делать зло. А то вся жизнь моя — зло. Я дам 100 тысяч и все не стану еще в то положение, в котором можно делать добро, потому что у меня останутся еще 500 тысяч. Только когда у меня

¹ Толстой Л.Н. Дневники, 1895–1910. Т. 22. С. 239–240.

ничего не будет, я буду в состоянии делать хоть маленькое добро»¹. Толстой приходит к выводу, что именно «собственность есть корень зла». И вместе с тем собственность есть «заблуждение и суеверие». Для обоснования этого тезиса Толстой вновь прибегает к «семейным» аргументам. «Так же, как право собственности на жену, сына, раба, лошадь, есть фикция, которая уничтожается действительностью и только заставляет страдать того, кто верит в нее, потому что жена, сын никогда не будут подчиняться моей воле, точно так же и собственность денег и всяких внешних предметов никогда не будут собственностью, а только обманом самого себя и источником страданий, а собственностью останется только мое тело, то, что всегда подчиняется мне и связано с моим сознанием»². Толстой ставит перед собой задачу избавиться от «суеверия собственности», раздать имущество и сделаться нищим, подобно Франциску Ассизскому, чтобы иметь право беспрепятственно делать добро.

Очевидно, что если бы Толстой исполнил свое намерение и ушел из Ясной Поляны в середине 80-х гг., то судьба его учения, творчества, его жизнь в целом претерпели бы кардинальный поворот. По мысли Д. С. Мережковского, «великий писатель русской земли должен был сделаться *подвижником русского народа* — явление небывалое, единственное в нашей культуре...»³. Однако этого не произошло, и Толстой, вместо христианского подвижника, сделался «учителем непротивления». Как это произошло?

Бывают в жизни каждого человека минуты особого значения, замечает Д. С. Мережковский, которые обнаруживают весь смысл его жизни, дают как бы внутренний разрез всей его личности до последних глубин ее сознательного и бессознательного начал. Именно такой минутой в жизни Толстого было его решение раздать имущество. Но вот что странно. Вплоть до этой минуты мы имеем самые подробные дневники его, исповеди, покаяния, признания, которые позволяют следить за каждым движением его сознания и совести. Но тут они вдруг обрываются, и Толстой замолкает. Ясно только одно: он никуда не уходит и остается в семье. О том, что происходило с Толстым в это время, мы узнаем из воспоминаний близких ему людей, в частности, брата Софьи Андреевны — Степана Андреевича Берса. «Об отношении к своему состоянию, — пишет Берс, — Лев Николаевич говорил мне, что он хотел избавиться от него, как от зла, которое тяготило его при его убеждениях; но он поступал сначала неправильно, желая перенести это зло на другого, то есть *непременно раздать его*, и этим породил другое зло, а именно —

¹ Толстой Л.Н. Так что же нам делать? // Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 24 т. Т. 17. С. 61.

² Там же. С. 191.

³ Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. М., 1995. С. 29.

энергический протест и большое неудовольствие своей жены. Вследствие этого он предлагал ей перевести все состояние на ее имя, и когда она отказалась, он то же, и безуспешно, предлагал своим детям»¹.

Эти свидетельства косвенно подтверждаются мыслями самого Толстого. Говоря о своем «семейном кресте», Толстой подчеркивает, что он не может разорвать своих семейных уз не потому, что у него «нет сил», но исходя из *нравственных принципов*, из-за невозможности взвалить зло собственности на плечи других. Толстой не мог, не должен был оставаться в семье; но точно так же он не мог и не должен был и уходить из семьи. Выходом из этой «безвыходной» ситуации и явилась *позиция непротивления*. «Не желая противиться жене насилием, — пишет Берс, — он стал относиться к своей собственности так, как будто ее не существует, и отказать от своего состояния, стал игнорировать свою судьбу и перестал им пользоваться, *если не считать того, что они живут под кровлею яснополянского дома*».

По этому поводу Д. С. Мережковский раздражается иронической тирадой: «Как же, однако, “если не считать”? Что это значит? Он исполнил заповедь Христа: покинул и дом, и поля, и детей, “если не считать того”, что по-прежнему остался с ними? Он сделался нищим, бездомным, роздал свое имение, “если не считать того”, что согласился из боязни огорчить жену, сохранить свое имение? И о каком тут “зле”, о каком “насилии над женою” идет речь? Конечно, Христос насилия не проповедовал. Он не требовал, чтобы человек отнимал имение у жены и детей и раздавал его бедным, но он действительно требовал, что, если нельзя человеку освободиться иначе от собственности, он покинул бы вместе со своими полями, домом имением и жену, и детей, взял крест свой и шел за Ним, чтобы он, по крайней мере, понял до конца это слово: враги человеку домашние его»².

Тем не менее Толстой выбрал «семейный крест», который оказался более тяжелым, мучительным, чем «крест» подвижничества. Этот выбор и стал для Толстого «крестом» непротивления. И не суть важно, что *бескомпромиссность* толстовского принципа непротивления была «куплена» ценой его *нравственного компромисса* с родными и близкими. Оставаясь в семье, Толстой понимал, что он вынужден будет взвалить на себя тот самый груз зла, который он перенес бы на ближних, если бы ушел из дому. Практически до конца дней он обрек себя на «муки собственности». «Все больше и больше почти физически страдаю от неравенства:

¹ Берс С. А. Воспоминания о графе Л. Н. Толстом (в октябре и ноябре 1891 г.). Смоленск, 1893 // Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. С. 27.

² Мережковский Д. С. Л. Толстой и Достоевский. С. 29.

богатства, излишеств нашей жизни среди нищеты; и не могу уменьшить этого неравенства. В этом тайный трагизм моей жизни»¹.

«Особенно живо чувствовал безумную безнравственность роскоши властвующих и богатых, и нищету и задавленность бедных. Почти физически страдаю от сознания участия в этом безумии и зле»² — такого рода записями пестрят толстовские «Дневники» 1895–1910 гг. Можно ли представить себе более экстремальный опыт непротivления, чем тот, который выпал на долю Толстого? Уход из Ясной Поляны, жизнь в народе были бы в данной ситуации самым легким выходом из положения. Оставшись в семье, Толстой поступил последовательно и принципиально, почти до конца дней пронеся «крест» непротivления. Его жизнь в условиях контраста роскоши и нищеты протекала в самом важном, напряженном, центральном пространстве нравственного бытия. Она позволяла Толстому непосредственно соприкасаться с главными пороками жизни и на собственном опыте находить пути их преодоления, наиболее эффективные способы борьбы с ними. Толстой и сам осознавал смысл этой своей миссии. Принимая осуждения тех, кто обвинял его в непоследовательности, в расхождении учения и жизни, он тем не менее был убежден в том (и пытался доказать это другим), что его пребывание в семье отнюдь не является следствием его компромисса с жизнью; напротив, это закономерный результат отстаиваемой им духовной позиции, определяемой логикой его нравственного развития. «То, что Вы мне советуете сделать, — пишет он одному из своих корреспондентов (16 февраля 1910 г.), — составляет заветную мечту мою, но до сих пор сделать я этого не мог. Много для этого причин (но никак не та, что бы жалел себя); главная же та, что сделать это надо никак не для того, чтобы подействовать на других. Это не в нашей власти и не это должно руководить нашей деятельностью. Сделать это можно и должно только тогда, когда это будет необходимо не для предполагаемых внешних целей, а для *удовлетворения внутренних требований духа*, когда оставаться в прежнем положении станет так же нравственно невозможно, как физически невозможно не дышать»³.

В другом письме (от 7 апреля 1908 г.) Толстой подчеркивает, что причины, удерживающие его от перемены жизни, «вытекают из тех самых основ любви, во имя которых эта перемена желательна»⁴.

Дочь Толстого, Татьяна Львовна, вспоминает, что однажды отец говорил с ней о *юродивых*, заметив, что эти люди часто умышленно делают

¹ Толстой Л.Н. Дневники, 1895–1910. Т. 22. С. 247.

² Там же. С. 317.

³ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л.: Гослитиздат, 1928–1958. Т. 81. С. 104.

⁴ Там же. Т. 78. С. 14–115.

вид, что отдаются тому или иному греху, чтобы вызвать за это осуждение ближних. Их цель — развить в себе одну из главных христианских добродетелей — смирение. «И он сказал, что то же самое происходит и с ним, и что он дал людям предлог судить его за то, в чем в действительности он не был виновен»¹.

И все-таки главной причиной оставалась, на наш взгляд, вера Толстого в то, что он призван *кротко нести свой крест непротивления*, невинно страдая от непонимания и поношения ближних и дальних. «Я верю, что перенесение этой жизни и нужно мне»², — писал он в «Тайном Дневнике» (2 июля 1908 г.). А в одной из своих последних записей (26 октября 1910 г.) Толстой признавался: «Все больше и больше тягочусь этой жизнью... Терпеть ее, терпеть, не изменяя положения внешне-го, но работая над внутренним»³.

Эта мысль примечательная еще и тем, что она проливает свет на условия формирования толстовского метода борьбы со злом как *внутреннего самосовершенствования*. Обосновывая бессмысленность и бесполезность изменения внешних условий, внешнего устройства жизни без изменения устройства души, внутреннего, духовного, Толстой во многом опирается на опыт разрешения семейных конфликтов и коллизий. Ведь отношения в семье невозможно урегулировать только на основе изменения внешних условий жизни, не изменяя принципиально самих себя, своих отношений друг к другу. Вот почему уход из семьи не мог стать для Толстого панацеей от всех зол, снять противоречия его духовной жизни. «Уйти хорошо можно только в смерть»⁴ — эти слова Толстого оказались поистине пророческими: Он не просто «сбежал» от семьи, но именно «ушел в смерть».

Поэтому характеристика толстовской позиции непротивления как «морали бегства» (И. А. Ильин) не соответствует, на наш взгляд, истинному положению вещей. Скорее, это «мораль терпения», требующая от человека высших, почти сверхчеловеческих усилий преодоления зла. Неслучайно Толстой, осознавая всю *глубину власти привычек* над жизнью человека, вынужден был признать: «Трудность главная — семья. Привычки можно преодолеть, но семья...»⁵

¹ Сухотина-Толстая Т. Л. Воспоминания. М., 1976. С. 407–408.

² Толстой Л. Н. Дневники, 1895–1910. Т. 22. С. 284.

³ Там же. С. 424.

⁴ Там же. С. 284.

⁵ Там же. С. 257.

Глава 6. Основные модели нормативной этики в философском наследии Л.Н.Толстого

В главе предпринята попытка выявить деонтологические и консеквенциалистские элементы этики ненасилия Л.Н. Толстого¹ и обсудить вопрос о том, каким образом в нравственном учении Льва Николаевича Толстого соединяются между собой элементы двух центральных моделей нормативной этики — деонтологии и консеквенциализма, каковы возможные причины такого соединения и к каким последствиям оно приводит.

Консеквенциалистская этика исходит из того, что все содержание морали определяется в конечном итоге требованием увеличивать количество присутствующего в мире ключевого блага или набора таких благ. Для ее сторонников морально обоснованным действием является то, которое на фоне сложившихся фактических обстоятельств и в соединении с различными причинно-следственными цепочками ведет к тому, что мир или какая-то доступная для анализа его часть становятся лучше в отношении взятых за точку отсчета измеряемых благ. Такими благами могут быть благосостояние людей и иных живых существ, исполнение прав, обретение людьми объективно ценных свойств характера, создание ими объективно ценных артефактов (эстетических, познавательных и т. д.). Наиболее простой и распространенной версией консеквенциализма является та, которая принимает за точку отсчета такое благо, как благосостояние (оно может пониматься в перспективе простой удовлетворенности жизнью или более сложного критерия качества жизни). Противоположная, деонтологическая, позиция основывается на утверждении о том, что, по крайней мере, некоторые действия являются нравственно неприемлемыми не в силу того, что они ведут к уменьшению количества базового блага (благ), а в силу своей сущностной неправомерности. Эти действия противоречат определенным принципам и нормам, которые в силу своего соответствия разуму, человеческой природе или Божественной воле должны быть приняты каждым челове-

¹ При подготовке главы использовались идеи и материалы из следующих работ автора: Прокофьев А.В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. Великий Новгород, 2006; Он же. Принцип согласия и применение силы // Вопросы философии. 2014. № 12. С. 35–44; Он же. Аргумент от различий в определениях зла в этике непротивления Л.Н. Толстого // Гуманитарные ведомости ТГПУ им. Л.Н. Толстого. 2018. № 3 (21).

ком. Выполнение частных нормативных требований в таком случае не является вторичным и инструментальным. Оно самоценно и не требует какого-то дополнительного оправдания, связанного со ссылкой на благотворные последствия. Деонтологическая этика может принимать форму этики безусловного уважения прав или этики безусловного соблюдения запретов¹.

Деонтологические составляющие этики ненасилия Толстого

Нормативное ядро нравственного учения Толстого, вне всяких сомнений является деонтологическим. Оно связано с интерпретацией морального зла через принцип согласия. Применение силы превращается для Толстого в абсолютно недопустимое действие, поскольку оно является ограничением возможности разумного существа распоряжаться собственной жизнью. «Всякое насилие, — замечает Толстой, — состоит в том, что одни люди под угрозой страданий или смерти заставляют других людей делать то, чего не хотят насилуемые»². По отношению к разумному существу это такое действие, которое прямо игнорирует его разумность и является очевидным неуважением к тому началу, которое делает человека человеком. Толстой прибегает в этом контексте к кантовским фигурам мысли. Признавая «достоинство человеческого звания в каждом человеке» и «выражая... уважение к каждому человеку», деятель, который планирует совершить затрагивающий другого человека поступок, должен изначально и бесповоротно отказаться от «права распоряжаться жизнями других людей». Насилие, а равным образом ложь и манипуляции являются формами реализации именно этого, отсутствующего у кого бы то ни было права. «Люди, — замечает Толстой, — разумные существа и потому могут жить, руководясь разумом, и неизбежно должны заменить насилие свободным согласием»³. Уважение к другому и любовь к нему выражаются на уровне поступков в соблюдении золотого правила нравственности. Соответственно, применение силы оказывается абсолютно недопустимым деянием именно в качестве такой линии поведения, которая ни при каких условиях не может отвечать этому правилу. «Любить... людей, — пишет Толстой, — значит поступать с ними так же, как ты хочешь, чтобы другие поступали с тобой. А так как никто

¹ Репрезентативные подборки характеризующих деонтологию и консеквенциализм текстов см.: *Consequentialism* / Ed. by S. Darwall. Oxford, 2003; *Deontology* / Ed. by S. Darwall. Oxford, 2003.

² Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 37. М., 1956. С. 157–158.

³ Толстой Л. Н. Путь жизни // Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 45. М., 1957. С. 219.

не хочет, чтобы его насиловали, то, поступая с другими, как хочешь, чтобы поступал и с тобой, ни в каком случае нельзя насилловать их»¹.

В философских произведениях Толстого встречается большое количество фрагментов, в которых присутствует тезис, что, выбирая правильный поступок, недопустимо ориентироваться на его последствия. К этому выводу Толстой приходит двум путями: 1) устанавливая рациональную очевидность абсолютных запретов, исключающих моральное значение любых иных результатов их исполнения, кроме самого по себе воздержания от запрещенного действия, 2) раскрывая эпистемологические затруднения консеквенциалистской нормативной логики. Любимое изречение Толстого «Делай, что должно, и пусть будет, что будет» указывает не только на готовность следующего по максиме человека претерпеть любые лишения и страдания ради исполнения нравственного долга, но и на независимость содержательного понимания долга от расчетов и прогнозов, пусть даже альтруистически мотивированных. В знаменитом письме к Э. Кросби 1896 года Толстой очень отчетливо прослеживает эту связь. «Fais ce que dois, advienne que pourra» — «делай, что должно, и пусть будет, что будет» — есть выражение глубокой мудрости. То, что каждый из нас должен делать, каждый несомненно знает, то же, что случится, мы никто не знаем и знать не можем. И потому уже не только тем, что мы должны делать должное, мы приведены к тому же, но и тем, что мы знаем, что должно, а совсем не знаем того, что случится и выйдет из наших поступков»².

«Знание должного», о котором ведет речь Толстой, в немалой степени оказывается возможно в связи с тем, что это знание о том, чего не надо делать. Именно обращение к запрету выводит Толстого из тупика, который создает этика, ориентированная на последствия. По мнению Толстого, человек общественного, или языческого, жизнепонимания, постоянно пытающийся обнаружить такие поступки, которые обеспечивали бы наибольшую выгоду «для всех людей», будет неизбежно дезориентирован во всех ситуациях, где требуется выбор между конфликтующими потребностями и интересами. Например, он просто не сможет выявить нравственно обоснованное решение в ситуации, где, причинив смерть разбойнику, можно спасти жизнь ребенка, на которого тот покушается. Причина в том, что язычник не знает, «что будет с ребенком, которого он спасает, и что было бы с разбойником, которого он убивает, если бы он не убил его»³. Христианин же, напротив, точно знает, что от него требуется. Гадательные рассуждения о будущем результирующем

¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 213–214.

² Толстой Л.Н. Письмо Эрнесту Кросби // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 69. С. 21.

³ Там же. С. 19.

благе ему не нужны, а их место занимает абсолютная уверенность в том, что некоторые из доступных ему линий поведения находятся в области «нравственно невозможного». Он не «по рассуждению решает, что ему не должно», а просто не может совершать некоторые действия¹.

Консеквенциалистские составляющие этики ненасилия Толстого

Христианскую деонтологию Толстого, сконцентрированную вокруг идеи ненасилия, отличает простота, внутренняя связность и непротиворечивость. Однако выстраивая свое моральное учение, Толстой не ограничивается рамками христианской деонтологии и включает в него элементы рассуждения о последствиях поступков. Вернее, внутри толстовского морального учения существенную роль играют аргументы, отталкивающиеся от благотворных последствий принятия людьми той моральной позиции, которая категорически отрицает необходимость рассчитывать какие-либо последствия. В предельно мягком виде отступление от строго деонтологической структуры учения просматривается в эпиграфе одного из разделов «Закона насилия и закона любви»: «Все мы... можем знать, что последствия справедливости будут, в конце концов, наилучшие как для других, так и для нас, хотя мы не в силах заранее сказать, каково будет это наилучшее и в чем оно будет состоять» (Дж. Рескин)². Здесь убеждение в том, что реализация моральных требований приведет к наилучшим последствиям, сохраняет неопределенность, конкретизация последствий не просто отсутствует, но и невозможна внутри ограниченного человеческого знания о мире. Однако в других случаях Толстой проводит такую конкретизацию, и она имеет два направления. Первое касается последствий исполнения нравственного долга для отдельного индивида. Второе касается последствий исполнения нравственного долга для общества в целом.

Обсуждая исполнимость учения Христа в трактате «В чем моя вера», мыслитель задается вопросом о том, будет ли невыносимой жизнь истинного христианина в нехристианском (или внешне христианском) обществе? И даже будет ли его жизнь менее счастливой, чем жизнь «учеников мира»? Отвечая на эти вопросы, он не только указывает на готовность «учеников Христа» к страданиям, смысл которых понятен им и связан с личным выбором, не только обосновывает мысль, что исполнение долга является неременным условием счастья. Такой ответ вполне укладывался бы в логику христианской деонтологии. Толстой идет гораздо дальше и стремится выявить «самый простой, ясный, практиче-

¹ Толстой Л.Н. Письмо Эрнесту Кросби. С. 18.

² Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. С. 209.

ский смысл христианского учения», который связан с тем, что «ученики мира» лишены ключевых неморальных компонентов человеческого счастья: общения с природой; «любимого», «свободного», «физического труда, дающего аппетит и крепкий успокаивающий сон»; нормального семейного быта; широкого круга общения и безболезненной смерти. Ученик же Христа, напротив, будет беден, а значит, вполне вероятно, счастлив: «Он будет не в городе, а в деревне, не будет сидеть дома, а будет работать в лесу, в поле, будет видеть свет солнца, землю, небо, животных; не будет придумывать, что ему съесть, чтобы возбудить аппетит... а будет три раза в день голоден, будет иметь детей, будет жить с ними, будет в свободном общении со всеми людьми, а главное, не будет делать ничего такого, чего ему не хочется делать». Он, скорее всего, не погибнет с голоду даже в самой тяжелой бедности: «Если человек работает, то работа кормит его. И если работу этого человека берет себе другой человек, то другой человек и будет кормить того, кто работает, именно потому, что пользуется его работой»¹. И даже если «злые люди нападут на семью христианина», и тот, следуя долгу, «не будет защищаться», то, как пишет Толстой, несправедливо думать, что они «обберут, измучают и убьют его близких». «Если все члены семьи — христиане и потому полагают свою жизнь в служении другим, то не найдется такого безумного человека, который лишил бы пропитания или убил бы тех людей, которые служат ему»².

Второе направление конкретизации прослеживается в призывах и обещаниях, обращенных к молодежи, из «Закона насилия и закона любви», в которых точно и определенно выражена толстовская программа социального переустройства: «Спасет, избавит вас от претерпеваемого вами зла и даст вам истинное благо, к которому вы так неумело стремитесь, не желание своей выгоды, не зависть, не следование партийной программе, не ненависть, не негодование, не желание славы, даже не чувство справедливости, и главное, не забота об устройстве жизни других людей, а только деятельность для своей души, как ни странно это вам покажется, не имеющая никакой внешней цели, никаких соображений о том, что из нее может выйти»³.

Существенно, что перед нами не просто абстрактные призывы или обещания. Это даже не пророчества, поскольку Толстой в своих произведениях не ограничивается яркими метафорами, описывающими коренную трансформацию общества под воздействием перфекционистской проповеди (метафорами пчелиного роя, снимающегося с ветки, спорой весны, прорывающейся плотины и мгновенной кристаллиза-

¹ Толстой Л.Н. В чем моя вера // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. С. 428.

² Там же. С. 463.

³ Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. С. 210.

ции). Он рисует живую и конкретизированную картину своеобразного «великого отказа» в сотрудничестве с государством со стороны людей, проникнутых христианским мировоззрением. Их морально мотивированное нежелание участвовать в работе дисциплинарных институтов общества делает последние ненужными и нежизнеспособными. Формирование общественного мнения, опирающегося на рациональную очевидность учения Христа, по Толстому, неизбежно ведет к стихийному демонтажу системы государственно-правового насилия. Государство не сможет ничего сделать с этим обвальным процессом, ведь его участники неподкупны и готовы страдать, а жесткие меры принуждения к ним могут привести лишь к обратному эффекту — «казнь людей, признаваемых всеми добрыми, вызовет защитников, разяснителей отказа».

В итоге с неизбежностью образуется сообщество людей, в котором преобладают носители христианского идеала. Оно и будет самым чистым вариантом союза нравственно совершенствующихся индивидов, который не требует применения средств социальной дисциплинарности и в котором каждый живет сообразно своей «божественной природе» и на этом пути легко достигает того, к чему безуспешно стремился, «подчиняя внешним законам свою внешнюю природу»¹. Для людей нового общества «христианские основы жизни — равенство, братство людей, общность имуществ, непротивление злу насилием — сделаются столь же естественными и простыми, какими нам кажутся основы жизни семейной, общественной, государственной»².

Благие последствия внедрения деонтологической этики:
основания уверенности

Итак, мы видим, что нормативное мышление Толстого совмещает деонтологические и консеквенциалистские элементы. Деонтологической является сама по себе нормативная программа, предлагаемая учением Толстого конкретным индивидам, консеквенциалистскую составляющую включает обоснование этой программы, толстовский ответ на вопрос «Почему следует быть моральным?». Такое сочетание может претендовать на оправданность только в том случае, если консеквенциалистская составляющая является хорошо обоснованной в отношении прогноза будущих событий. Оставляя за скобками реалистичность прогнозов Толстого в отношении индивидуального счастья человека христианского жизнепонимания, я хотел бы обратиться к прогнозам в отношении преобразования человеческого общества. По мнению Толстого,

¹ Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 28. С. 85.

² Там же. С. 89.

у описанного выше процесса трансформации человечества нет серьезных практических преград. Вера Толстого в социально-преобразующий потенциал моральной истины связана с убеждением в том, что насильственный общественный порядок сохраняется прежде всего за счет превратных толкований самого нравственного идеала в духе «общественного миропонимания». Как полагает мыслитель, существующий уклад жизни, безумный и противоречивый, опирается на набор самоподдерживающихся иллюзий, разрушив которые, можно было бы обеспечить идеалу морали невиданную доселе мотивирующую силу и лишить паразитирующие на его искажении общественные практики всякой притягательности для людей. Вместе с тем опасные последствия переходного периода или опасности самого нового состояния общества Толстой считает мнимыми и надуманными.

Раскрывая эту схему подробнее, прежде всего необходимо обратить внимание на то, как именно, по мнению Толстого, в рамках «общественного миропонимания» выхолащивается и истощается социально-трансформационная способность морали. Стремление воплотить моральный идеал («идеал полного, бесконечного божеского совершенства») посредством понуждающих общественных институтов ведет, по Толстому, к следующему его преобразованию. Моральный идеал расчленяется на две автономные составляющие и начинает выражать себя в «правилах благотворительности», которые имеют ограниченный круг применения и действие которых мы чувствуем на себе нечасто, а также в «правилах справедливости», действие которых мы ощущаем постоянно, но требования которых представляют собой явное снижение планки. Это снижение планки не менее важно, чем превращение благотворительности (то есть милосердной заботы о ближнем) в нечто высоко ценимое, но необязательное к исполнению. В моральной перспективе, создаваемой правилами справедливости, оказывается возможным и даже нравственно обязательным участие в насильственных действиях, если они осуществляются ради «блага людей». Данное обстоятельство обычно оформляется как неизбежное ограничение «человеческих» обязанностей в пользу общественно-функциональных: «дворянских, купеческих, губернаторских, судейских и т. д.». Трансформированный моральный идеал предлагает каждому из служителей общественного долга стандартное самооправдание: «Как человек я жалею [другого человека], но как сторож, судья, генерал, губернатор, царь, солдат я должен убить или истязать его»¹. Кроме того, что они приводят к легитимизации насилия, «умеренные правила справедливости» изначально обречены на из-

¹ Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас. С. 256.

бирательность по отношению к «поступкам, противным нравственному закону». И это также создает развращающий эффект. «Закон, основанный на насилии, — пишет Толстой, — преследует только известные виды корыстолюбия, как-то: воровство, мошенничество и известные виды распутства и жестокости, как-то: нарушение супружеской верности, убийства, увечья, — вследствие этого как бы разрешая все те проявления корыстолюбия, распутства и жестокости, которые не подходят под его узкое, подверженное лжетолкованиям определение»¹.

Общий вывод Толстого, касающийся результатов общественного преобразования нравственного идеала, выглядит следующим образом: «Спустить требования идеала значит не только уменьшить возможность совершенства, но и уничтожить самый идеал. Идеал, действующий на людей, есть не выдуманный кем-то идеал, но идеал носимый в душе каждым человеком. Только этот идеал полного, бесконечного совершенства действует на людей и продвигает их к деятельности. Умеренное совершенство теряет свою силу воздействия на души людей»².

Если этот вывод верен, то позиция любого из защитников «общественного непонимания» опирается на очевидный парадокс: держаться раздробления и снижения нравственного идеала заставляет убеждение в их необходимости для сохранения порядка и общественной безопасности, но опасность друг для друга представляют именно те люди, которые уже раздробили и снизили нравственный идеал, перемешав его с правилами социальной дисциплины. Пользуясь метафорой самого Толстого, защитники общественного миропонимания изначально исключили для себя возможность двигать паровоз силой пара (то есть духовными средствами), и поэтому настаивают на необходимости включиться в трудный и разрушающий технику процесс движения с помощью вращения колес руками и рычагами (то есть с помощью принуждения).

Очевидность этого парадокса не разрушает «общественное непонимание» только потому, что за последним стоит сложное переплетение корысти, страха, самообмана и заблуждений. Корысть присутствует на стороне немногих, получающих непосредственную выгоду от сохранения существующего общественного уклада. Страх государственного насилия остается уделом большинства. Но и страх и корысть превращаются в приводные ремни современного общественного строя, только преломляясь через многочисленные иллюзии, касающиеся его нормативной оправданности и фактической неизбежности. «Люди правящих классов» подавляют в себе «высшие, разумные, любовные способности» за счет

¹ Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас. С. 202.

² Там же. С. 78.

внушения «самим себе необходимости своего исключительного положения». Равным образом «низшие сословия» также находятся под прессом «одурающего» воздействия, заостряющего их страх или преобразующего его в псевдодобровольность подчинения¹.

Такое описание существующего положения позволяет Толстому видеть в моральной критике государственного принуждения не сугубо интеллектуальное предприятие, а самый действенный способ его преодоления. Если само существование использующих силу институтов зависит от того, насколько необходимыми (то есть оправданными и неизбежными) они представляются людям, то именно эти представления и должны рассматриваться как самое слабое место современной формы общественной жизни. Основательный удар по нему может разрушить саму систему.

Дополнительные надежды внушает Толстому анализ исторической динамики нравственного сознания. Она такова, что парадокс «общественного непонимания» лишь заостряется с течением времени. Государственное насилие на определенном этапе истории человечества вполне могло быть оправданным, как способ прекращения перманентных междоусобий. Но это было лишь временным подтверждением «общественного непонимания». Ведь даже в момент своего возникновения государственное насилие несло в себе те черты, которые делали его потенциально самым опасным видом насильственного подавления воли другого человека. Во-первых, оно представляло собой такой вид насилия, которому нельзя противопоставить эффективного возмездного применения силы, и значит, оно было лишено каких бы то ни было внешних сдержек. И, во-вторых, оно не только угрожало безопасности членов общества, но и развращало их, постоянно напоминая, что насилие может быть не только безнаказанным, но и оправданным, то есть абсолютно невиновным.

Так было на заре истории человечества. Однако тысячелетия спустя, по мере его нравственного «взросления», опасности морально санкционированного государственного насилия превращаются в абсолютно неоправданную угрозу. «Теперь уже нет тех особенных насильников, от которых государство могло защищать нас», — провозглашает Толстой. Остаются лишь преступники, которые «так же не любят совершать преступления, как и те, против которых они их совершают». Исправление последних является не вопросом угроз и наказаний, а вопросом «изменения среды и нравственного воздействия»². Так возникает дополни-

¹ Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас. С. 258.

² Там же. С. 142.

тельная — историческая — формулировка основного парадокса «общественного непонимания»: «Зло насилия, переходя в руки власти, всегда увеличивается и увеличивается и становится со временем больше, чем то, которое предполагается, что оно уничтожает, между тем, как в членах общества склонность к насилию все более ослабевает и насилие власти становится все более ненужным»¹.

Анализируя историческую репрезентацию парадокса «общественного непонимания» у Толстого, легко заметить, что, с его точки зрения, абсолютная христианская нравственность пустила наиболее глубокие корни в приватной сфере. Здесь моральный идеал имеет возрастающую тенденцию к обратному воссоединению своих разрозненных частей, к восстановлению себя в целостной форме. Хотя бы на уровне принципов и оценок. «Посмотрите на частную жизнь отдельных людей, — призывает Толстой, — прислушайтесь к тем оценкам поступков, которые люди делают, судя друг о друге, послушайте не только публичные проповеди и речи, но те наставления, которые дают родители и воспитатели своим воспитанникам, и вы увидите, что... хорошими считаются только христианские добродетели; дурными всеми и для всех без исключения и бесспорно считаются антихристианские пороки»².

Но это может значить только то, что существующий строй жизни держится именно инерцией разделения частного и общественного измерений морали, высоких убеждений и практической деятельности. Подчеркивание этого контраста есть один из самых эффективных путей освобождения от общественной «гипнотизации», ибо при этом используется указание не на простой разрыв между идеалом и социальной практикой, но на глубочайшее несовпадение параллельно существующих убеждений каждого конкретного человека. По сути, Толстой пытается поставить каждого перед категорическим выбором: или ты «человек», или всего лишь «сторож», «судья», «генерал», «губернатор», «солдат» или «царь». На фоне такой альтернативы уже невозможно «утверждать того, что ты остаешься землевладельцем, фабрикантом, купцом, художником, писателем потому, что это полезно для людей, что ты служишь губернатором, прокурором, царем не потому, что тебе это приятно, привычно, а для блага людей; что ты продолжаешь быть солдатом не потому, что боишься наказания, а потому, что считаешь войско необходимым для блага людей»³. Тем самым плотный круг общественно-функциональных ролей, поддерживающих государственное насилие, разрывается.

¹ Толстой Л. Н. Царство божие внутри вас. С. 134.

² Там же. С. 158.

³ Там же. С. 292.

После высказанных Толстым доводов у сторонников «общественного непонимания» как будто бы остается лишь одна последняя возможность отстоять свою позицию. Даже признав вероятность и желательность устранения государственного принуждения в каком-то общем и абстрактном смысле, они могли бы апеллировать к трудностям переходного периода, когда новый способ сосуществования людей будет только формироваться. Слом дисциплинарной машины в результате саботажа ее деятельности большинством населения мог бы обернуться серьезными опасностями со стороны тех, кто еще не принял рациональную очевидность христианского нравственного учения или не способен ее принять по своему уровню развития. Эти люди оказались бы в чрезвычайно выгодном положении: способные на применение насилия, они могли бы достигать своих целей за счет отказавшихся от него людей, не встречая никакого сдерживающего сопротивления. Даже небольшое количество подобных индивидов, не восстанавливая государственную систему, могло бы превратить жизнь трансформирующегося общества в кровавый хаос.

Толстой полагает, что все эти возражения также не выдерживают критики. С одной стороны, он утверждает, что никакое грядущее положение общества не будет хуже того состояния, в котором присутствует институционализированное, государственное насилие. «Едва ли какая-либо революция может быть бедственнее для большой массы народа постоянно существующего порядка или скорее беспорядка нашей жизни со своими обычными жертвами неестественной работы, нищеты, пьянства, разврата и со всеми ужасами предстоящей войны, имеющей поглотить в один год больше жертв, чем все революции нынешнего столетия»¹.

Но вместе с тем Толстой готов предоставить и утешительные соображения, которые показывают, что взрыва насилия в случае распада современного жизненного уклада не предвидится. Во-первых, с его точки зрения, внутреннее насилие в любом из ныне существующих обществ давно уже не зависит от эффективности и даже самого наличия государственных средств принуждения. Те, кто сегодня воздерживаются от насилия, делают это не из страха перед наказанием, а те, кто решаются на насилие, уверены, что им удастся ускользнуть от возмездия. Во-вторых, христианский идеал обладает не одним только, а несколькими средствами воздействия на людей. Кроме «внутреннего способа» усвоения истины, существует «внешний», связанный с «давлением» христианского общественного мнения. Для этого способа «люди, стоящие на низшей степени развития» не являются помехой. «Перемена в жизни челове-

¹ Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас. С. 285.

ства... наступит не только тогда, когда все люди один по одному до последнего сознательно усвоят христианское жизнепонимание, а тогда, когда возникнет такое определенное и всем понятное христианское общественное мнение, которое покорит себе ту инертную массу, не способную внутренним опытом усвоить истины и по этому самому всегда подлежащую общественному мнению». Более того, инертная масса следующих общественному мнению христиан была бы полезным балластом, который способен в дальнейшем воспрепятствовать «быстрым, не проверенным мудростью людской, частым переходам от одного устройства жизни к другому»¹.

Причины соединения консеквенциалистских и деонтологических составляющих этики ненасилия Толстого и его оценка

С чем же связана попытка Толстого совместить противоположные модели нормативной этики? Почему, объявив суеверием мысль о том, что «люди могут знать наперед, в какую форму сложится жизнь других, большинства людей»², Толстой вдается в исторические прогнозы по поводу изменения общества, пытается выявить его условия и методы? Первым ответом могло бы быть следующее утверждение: это связано с интересами проповеди. Перспектива вполне возможного обретения счастья христианином или вполне возможного общественного успеха подлинного христианства, существенным образом облегчает переход на христианские позиции человека, чьи устойчивые интересы связаны с традиционным набором жизненных ориентаций. Христианство в первый момент выступает в качестве нового, парадоксального пути достижения привычных целей, а затем — выявляет свою безусловную, самостоятельную ценность. В предыдущем разделе главы я охарактеризовал введение консеквенциалистской составляющей в этику Толстого именно как дополнительный элемент толстовского обоснования морали, как еще один аргумент в ходе ответа на вопрос «Почему надо быть моральным?». Но он в той же мере является аргументом в ходе ответа другой вопрос: «Почему человек, признавший, что ему действительно следует быть моральным, должен отождествлять мораль с непротивлением, или ненасилием?» Рассуждение о вполне достижимом счастье христианина или вполне достижимом мире и благоденствии христианского сообщества является, в таком случае, важной частью моральной пропедевтики. Однако в свете данного понимания роли консеквенциалистской составляющей толстовского учения, позиция Толстого-моралиста начинает выглядеть из-

¹ Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас. С. 199.

² Толстой Л.Н. Закон насилия и закон любви. С. 203.

быточно прагматической и даже просто манипулятивной (отдаленным подобием платоновской благородной лжи). И я сомневаюсь, что это объяснение является наиболее вероятным в связи с особенностями личности Толстого.

Второй ответ: это связано с поиском непротиворечивой интерпретации христианского учения. Сотериологические представления христианства были подвергнуты Толстым радикальной демифологизации. Они получили однозначно моралистическую интерпретацию, в которой спасение оказывается тождественным исполнению божественного нравственного закона, а вечная жизнь приравнивается к жизни разумной и осмысленной. К похожей демифологизации взывало и христианское эсхатологическое учение, основа которого, в отличие от основы догматов о троичности Бога и богочеловеческой природе Христа, неоспоримо присутствует в Евангелиях. Толстому было необходимо освобожденное от суеверных толкований представление о царстве Божиим, где содержались бы альтернативные церковным образы преображенного мира. Картина сообщества христиан, возникающего как результат повсеместного принятия нравственной истины, как никакая другая подходит на эту роль. Однако, в принципе, Толстой мог бы не придавать ей черт готового к осуществлению проекта, или даже мог бы отсеять эту часть христианских воззрений.

Наконец, существует и третий вариант ответа. Мне он представляется самым вероятным, поскольку отталкивается от внутренних особенностей и противоречий морального сознания, которые, по всей видимости, глубоко прочувствовал и осознал Толстой. Дело в том, что строго деонтологическая позиция находится в противоречии с основной интенцией морали — эффективным обеспечением блага других людей. Позиция индивидуального непротивления даже в сочетании с индивидуальной же милосердной заботой о ближних приводит к тому, что слишком многие люди лишаются потенциальной помощи из-за того, что моральный субъект столь резко ограничивает себя в средствах. Толстой, сформулировавший базовый парадокс «общественного» или «языческого» жизнепонимания, очень близко подходит к фиксации базового парадокса жизнепонимания «христианского» (оно же — христианская деонтология). Он пишет: «Если б и допустить, что существующий строй необходим (по контексту “необходим для общества”, для избежания “худших бедствий”. — *Авт.*), почему ты именно чувствуешь себя обязанным, попирая все лучшие человеческие чувства, поддерживать его»¹. Иными словами, если долг перед людьми, которые могут подвергнуться

¹ Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас. С. 289.

«худшим бедствиям» (то есть *нравственный* долг), требует от тебя совершения определенных индивидуальных действий или участия в работе каких-либо институтов, зачем тебе делать это, жертвуя своими «лучшими человеческими» (то есть *нравственными*) чувствами.

Нравственный долг неизбежно впадает у христианского деонтолога в самопротиворечие. Нашупанный Толстым парадокс слишком пугающ, чтобы можно было просто признать его существование и жить с этим дальше. И он слишком напоминает неразрешимую апорию, чтобы выбрать только одну его сторону, не скомпенсировав хоть как-то отрицание второй. Поэтому мыслитель и допускает возможность «непрямой» помощи всем страдающим, которая осуществляется самим отказом от участия в делах «внешних и общих». Эта непрямая помощь очень напоминает «непрямую» любовь к ближним протестантских предпринимателей у М. Вебера. Толстому ничего не остается, как довериться «невидимой руке», которая индивидуальное ненасилие и милосердие трансформирует в общественное благо. Таким образом, консеквенциалистские составляющие этики Толстого действительно задействованы в ходе ответа на вопросы «Почему надо быть моральным?» и «Почему мораль тождественна непротивлению?», но не в порядке сознательной дидактической стратегии (моральной пропедевтики), направленной на другого, а в связи с необходимостью скомпенсировать духовные потери самого моралиста и привести в равновесие его нравственное мировоззрение.

Конечно, эта компенсация является довольно поверхностной, а равновесие — очень уязвимым. Ведь связь исполнения принципа ненасилия и неморальных составляющих индивидуального счастья, равно как и предположение о высоком социально-трансформативном потенциале абсолютистской этики ненасилия являются сомнительными эмпирическими утверждениями. Вероятность того, что адепт этики ненасилия получит все те неморальные блага, которые обещает ему Толстой, или реально поспособствует формированию общества, в котором «христианские основы жизни» интегрированы в саму человеческую природу, невысока. На нее также опасно полагаться, как и на вероятность благотворных последствий применения институционализированного применения силы. Таким образом, критика консеквенциализма, использующаяся Толстым для разрушения основ «общественного», или «языческого», жизнепонимания, обращается и против его собственного нравственного учения.

Деонтологические основания этики ненасилия: так ли они прочны?

Однако представим себе, что учение Толстого было очищено от консеквенциалистских элементов, что идеи индивидуального счастья и не-

насильственной трансформации общества никак не задействованы им при обсуждении закона любви. Это означает, что в теоретическом арсенале этики ненасилия остается только один аргумент — аргумент от безусловного уважения к личности другого человека как разумного существа, находящего свое выражение в принципе согласия. Мне представляется, что и в этом случае не имеется достаточных оснований для признания категорического запрета на применение силы.

Первое соображение, подталкивающее меня к такому выводу, состоит в том, что если использовать согласие или желание человека, затронутого последствиями действия, в качестве критерия допустимости поступков, то возможности противодействия насилию будут гораздо меньшими, чем это предполагается любой этикой ненасилия (в том числе толстовской). Даже простое убеждение насильника в его неправоте оказывается в этом случае под вопросом в качестве допустимой стратегии, поскольку оно для насильника нежеланно. Во всяком случае, непротивленец явно начинает делать то, чего не хочет его *vis-à-vis*, уже в тот момент, когда насильник прямо скажет ему: «Замолчи! Я не согласен с тем, что ты сейчас делаешь!» Некоторые другие формы противодействия злу, казавшиеся Толстому вполне допустимыми, тем более начинают выглядеть как морально сомнительные. В «Пути жизни» в качестве альтернативы применению силы фигурируют: «поставить самого себя на место убиваемого», «защитить, накрыть собою человека», «утащить, спрятать его»¹. Все эти линии поведения ставят уже вполне материальные препятствия для действий насильника. Насильник не может совершить того, чего хочет, и не потому, что изменились его «склонности и суждения», а потому, он лишен физической возможности причинить вред другому человеку. Другими словами, по отношению к нему совершается нечто морально недопустимое.

А если все же принять толстовский ряд средств спасения жертвы насилия, то мы неизбежно придем к оправданию защиты этой жертвы и с помощью тех средств, которые Толстой считает табуированными. Скажем, допустимо спасти жертву, закрыв перед насильником дверь в помещение (это тождественно толстовскому «утащить, спрятать»). Но тогда вряд ли недопустимо закрыть дверь помещения, из которого успела выбежать жертва и еще не успел выбежать насильник. Однако фактически это будет уже применение к нему силы — а именно силовое удержание. Напомню, что Толстой упоминает лишение свободы среди главных проявлений заведомого зла.

Второе соображение связано с тем, выведение абсолютного запрета на применение силы опирается на убеждение в том, что единственной

¹ Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 222–223.

формой морально значимого согласия является согласие *действительное*, то есть то, которое затронутый действием человек дает, опираясь на уникальное состояние своих ценностных и психологических установок. Толстовские формулировки «против воли» или «против желания» указывают именно на этот тип согласия. Если быть более точным, то этика ненасилия опирается даже не просто на действительное согласие, а на действительное согласие, которое дается непосредственно в момент совершения действия, затрагивающего интересы какого-то лица. Его можно обозначить как *нынешнее действительное* согласие. Однако представим себе, что оно не является единственной морально значимой формой согласия. Это означает, что возможен «конфликт согласий», и на его фоне нынешнее действительное согласие может оказаться менее значимым, чем согласие какого-то иного рода (например, прошлое, данное как зарок или обещание, или будущее, но ожидаемое с большой степенью вероятности). Отсюда следует, что опирающиеся на прошлое или будущее согласие действия могут соответствовать принципу согласия и, несмотря на это, сохранять все признаки применения силы (ведь они остаются действиями, лишаящими человека возможности жить «по своей воле»). В отношении некоторых случаев даже самый верный сторонник этики ненасилия вряд ли будет возражать против приоритета прошлого или будущего согласия: скажем, он вряд ли не согласится с тем, что допустимо связать человека, который дал предварительное согласие на жизненно важную, но болезненную операцию. В момент, когда пациент попытается вырваться, те, кто мог бы освободить его, но не делают этого, будут действовать как в соответствии с его волей, так и против нее. А это значит, что даже сторонник этики ненасилия имеет в виду какую-то общую процедуру, позволяющую внешним наблюдателям и деятелям разрешать конфликты разных согласий, данных одним и тем же человеком, и действовать в соответствии с одним из них. Этой процедурой будет, скорее всего, моделирование гипотетического согласия разумного индивида (того, на что согласился бы данный человек, если бы он был всецело разумным). Но именно эта процедура в истории этики была самым популярным способом обоснования различных способов применения силы — от самообороны и до наказания. Таким образом, основания для размыwania строгости принципа «не применяй силу» возникают внутри сугубо деонтологического понимания морали. Причем именно того, на которое опирается этика ненасилия толстовского типа.

Глава 7. Л.Н. Толстой и плоды русского Просвещения

Здесь Собакевич даже сердито покачал головою.

— Толкует: просвещение, просвещение, а это просвещение — фук! Сказал бы и другое слово, да вот только что за столом неприлично. У меня не так.

У меня когда свинина — всю свинью давай на стол, баранина — всего барана тащи, гусь — всего гуся!

Лучше я съем двух блюд, да съем в меру, как душа требует.

Н. В. Гоголь. Мертвые души

На первый взгляд кажется, что тема Просвещения и его «плодов» для Л.Н. Толстого — всего лишь одна из многих тем, которые привлекали его внимание и затрагивались в его творчестве. Однако стоит более внимательно рассмотреть проблему русского Просвещения. Это даст возможность выяснить, как в действительности соотносятся русское Просвещение и творчество Л.Н. Толстого.

В одном из самых драматичных мест своего «Завещания», с которого начинаются «Выбранные места из переписки с друзьями», Гоголь почти вопиет: «Соотечественники! Страшно!.. Стонет весь умирающий состав мой, чуя исполинские возрастания и плоды, которых семена мы сеяли в жизни, не прозревая и не слыша, какие страшилища из них подымутся...»¹. О каких «плодах» говорит здесь писатель, причисляя и себя к их «сеятелям»? Из последующего контекста можно понять, что Николай Васильевич говорит о «семенах» и «плодах» европейского Просвещения (чуть дальше, в главе «Просвещение» Гоголь специально проясняет свое понимание истинного Просвещения. — *Авт.*). Тем самым Гоголь задает тему смысла и *плодов Просвещения*, которая будет занимать, в той или иной мере, всю классическую русскую литературу и, конечно же, Л.Н. Толстого.

Но сначала нам нужно разобраться с самим русским Просвещением. По крайней мере, нужно выяснить, насколько прав Гоголь, говоря о «семенах», которые «мы сеяли в жизни», — и относя тем самым себя и русскую классическую литературу к Просвещению.

¹ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 7 т. М., 1967. Т. 6. С. 207.

Следует сказать, что последнее время точка зрения на русское Просвещение и его временные границы изменилась, и эти изменения были закреплены в «Новой философской энциклопедии» 2010 года, в статье В.Ф. Пустарнакова «Просвещение». Для самого В.Ф. Пустарнакова эта статья как бы подводит итоги его предшествующим исследованиям по проблемам Просвещения вообще и русского Просвещения особенно¹. В чем суть этих изменений?

Прежде всего, Пустарнаков обосновывает концепцию Просвещения как *стадии в развитии мировой культуры, как направления в культуре*, «в отличие от концепций, изображающих Просвещение только как идеологию просвещения или общественно-политическое течение»². Нам очень важно отметить и подчеркнуть предлагаемый здесь более широкий взгляд на Просвещение как *общекультурное явление, «стадию развития мировой культуры»*, не сводящееся только к определенным идеологическим или общественно-политическим доктринам. Далее В.Ф. Пустарнаков четко обозначил исторические рамки становления и оформления русского Просвещения. Это становление начинается формальной, *псевдоморфной* фазой просвещения, которая явилась лишь вторичной внешней рефлексией по отношению к столь же псевдоморфной петровской европеизации России (именно это Просвещение Шпенглер справедливо оценивает как пример *псевдоморфоза*, «втиснувшего первобытную русскую душу» в чужие формы). «Некоторые мыслители 2-й половины XVIII — начала XIX века сравнительно близко подошли к просветительскому типу мировоззрения (Я. П. Козельский, А. Н. Радищев, В. В. Попугаев, А. П. Куницын), — отмечает Пустарнаков. — Однако лишь на рубеже 30–40-х годов XIX века антифеодальная русская мысль стала принимать формы, соответствующие уровню “эпохи Просвещения”»³. Таким образом, становление русского Просвещения завершается в 40-е годы XIX века, когда в результате «прорастания» чужих форм культуры на русской почве происходит их содержательная метаморфоза и отечественное Просвещение начинает развиваться на своей собственной основе.

Однако кто же они, деятели подлинного русского Просвещения? И здесь особенно внимательно послушаем В.Ф. Пустарнакова. «Родона-

¹ Пустарнаков В. Ф. Просвещение в России // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М., 2010. С. 368–369; Он же. Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе // История философии. 1999. № 4; Он же. Философия Просвещения в России и во Франции: опыт сравнительного анализа. М., 2002.

² Пустарнаков В. Ф. Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе. С. 60.

³ Пустарнаков В. Ф. Просвещение в России. С. 368.

чальником русского Просвещения, выступил В.Г. Белинский, ставший на позиции уже достаточно зрелого просветительства во всех частях своего мировоззрения, в том числе в философии, в последний, третий период своей жизни и деятельности, то есть в 40-е годы, — пишет он и продолжает: — В русле становящегося на рубеже 30—40-х годов русского Просвещения развивались также М.А. Бакунин, А.И. Герцен и Н.П. Огарев, идейно-философская эволюция которых проходила — при всей индивидуальной специфике — в формах, аналогичных формам развития мировоззрения Белинского. Расцвет русского просветительства падает на 60-е годы XIX века (Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев и их единомышленники). Мировоззрения шестидесятников XIX века — наиболее зрелые, классические формы Просвещения в России»¹. А дальше Пустарнаков рассматривает развитие этого Просвещения вплоть до его кризиса, начинающегося в 60-е годы XIX века. И по мере того, как он это делает, возникают некоторые вопросы.

Во-первых, вопреки первоначально заявленному более широкому пониманию Просвещения как «стадии развития в мировой культуре, как направления в культуре» В.Ф. Пустарнаков почему-то благополучно «съезжает» в колею «концепций, изображающих Просвещение только как идеологию просвещения или общественно-политическое течение», из которых он стремился «вытащить» понятие Просвещения. Между тем и это, во-вторых, сам набор имен названных просветителей, казалось бы, должен был с необходимостью приводить автора к заявленному им более широкому контексту понимания русского Просвещения именно как «стадии развития в мировой культуре», как определенной культурно-исторической установки общественного сознания России.

В самом деле, стоит только перечислить имена тех, кого наш автор считает, и совершенно справедливо, просветителями России: В.Г. Белинский, М.А. Бакунин, А.И. Герцен, Н.П. Огарев, Н.Г. Чернышевский, Н.А. Добролюбов, Д.И. Писарев, как эти имена тут же властно влекут за собою тот самый широкий общекультурный контекст русского Просвещения, каковым является классическая русская литература. Отнимите у Белинского, Герцена, Добролюбова или Писарева их связь с русской литературой — и что останется? Отнимите у Бакунина его бойкий литературный стиль, и его анархизм тут же лишится особого шарма и заразительности. С другой стороны, стоит только признать, что именно *классическая русская литература является важнейшей составляющей русского Просвещения*, как большинство признаков *классического фран-*

¹ Пустарнаков В.Ф. Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе. С. 76

цузского Просвещения оказываются применимыми для характеристики Просвещения в России, позволяя увидеть и объяснить *как сходство с западным Просвещением, так и особенности* русского Просвещения.

Например, В.Ф. Пустарнаков справедливо отмечает, что «одна из характерных особенностей русского Просвещения — это синкретизм, своеобразное переплетение демократических, антифеодальных и антикапиталистических, социалистических и утопических идей, заимствованных из Европы»¹. Но откуда этот синкретизм? Конечно, наибольший синкретизм присущ мифу. Ну а литература разве не обладает синкретизмом, и разве не классическая литература придает указанный синкретизм русскому Просвещению, определяя тем самым его *особенность*?

С другой стороны, важнейшей чертой Просвещения любой страны, и особенно классического французского Просвещения, является появление энциклопедистов и «Энциклопедии». Это и понятно, ведь само слово «просвещение» предполагает распространение *света*. Какого света? «Естественного света разума», который еще до эпохи Просвещения открывает Декарт. Этот Разум ставится на место Бога и «отделяет» свет знания от тьмы невежества. Распространять это «свет» необходимо так, чтобы он «освещал» не только аристократические салоны, но и шел в широкие массы. И вот издается «Энциклопедия, или Толковый словарь наук, искусств и ремесел», в котором излагаются основные понятия науки, экономики, политики, техники, искусства наиболее передовые для того времени. Ну, а как обстояло дело с Энциклопедией и энциклопедистами в русском Просвещении? Они появляются вместе с явлением русской классической литературы. Вспомним, как назвал просветитель Белинский пушкинского «Евгения Онегина». Он назвал его очень точно — «энциклопедия русской жизни». И все дальнейшее развитие классической русской литературы, в этом смысле, есть лишь написание все новых и новых глав этой своеобразной, единственной в своем роде «Энциклопедии». Поэтому русскую жизнь, со всеми ее нравственными, философскими, политическими, юридическими и т. д. идеями и спорами, можно изучать не только по учебникам истории, но и по произведениям классиков русской литературы и критики. Например, произведения Л.Н. Толстого, входящие в эту «Энциклопедию», действительно являются «зеркалом русской революции». Но если французская «Энциклопедия» освещала лишь круг знаний и идей своей эпохи, то «свет» классической литературы, как «энциклопедии русской жизни», помимо своей эпохи, «светит» еще и «перпендикулярно» всем эпохам, вплоть до сегодняшней, как бы пронзая их и не теряя свою яркость и современность.

¹ Пустарнаков В.Ф. Просвещение в России. С. 368.

Таким образом, классическая литература является важнейшей составляющей русского Просвещения. Но тогда как и почему в ней рождается тема, обозначенная Л.Н. Толстым как «плоды Просвещения»? Вероятно, что-то изначально беспокоит русскую литературу, переосмысливающую и «сеющую» основные идеи европейского и в первую очередь французского Просвещения на отечественной почве.

Начнем с понимания человека: он является основным *ценностным критерием*, на первый взгляд одинаковым как для классического, так и для русского Просвещения. «Таким критерием для просветителей является человек, природа человека, его благо, его счастье. *Антропоцентризм — исходная и главная аксиологическая установка просветительского мировоззрения*. На человека выходят, на нем в конечном счете замыкаются не только политические, правовые, социальные, но также самые отвлеченные онтологические, натурфилософские и гносеологические принципы. Перенос центра тяжести философии с проблем бога, космоса, природы, субстанции на человека — вот в чем проявился антропоцентризм просветительской философии»¹, — подчеркивает В. Ф. Пустарнаков эту важнейшую особенность западного Просвещения. Классическая русская литература отзывается на это программным высказыванием Достоевского: «Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком». Под этим высказыванием мог бы подписаться любой классик русской литературы и критики. Однако, и это существенно, *сам человек понимается здесь не с позиции принципа западного антропоцентризма*. Антропоцентризм не является исходной и главной установкой русского Просвещения. Вспомним иронию Пушкина по поводу этого, мнящего себя центром вселенной, просвещенного на западный манер человека:

Но дружбы нет и той меж нами:
Все предрассудки истребя,
Мы почитаем всех — нулями,
А единицами — себя;
Мы все глядим в Наполеоны,
Двуногих тварей миллионы
Для нас орудие одно;
Нам чувство дико и смешно.

Но если русское Просвещение критически относится к принципу антропоцентризма западного Просвещения в понимании человека, то

¹ Пустарнаков В. Ф. Еще раз о сущности философии русского Просвещения 1860-х гг. и впервые о его кризисе. С. 64.

почему? Чтобы понять это, мы должны рассмотреть еще одну черту классического Просвещения, выделенную В. Ф. Пустарнаковым, — антиклерикализм и антитеологизм. Черта эта присуща и русскому Просвещению. Но проявление ее здесь имеет свои особенности, обусловленные исторически. Дело в том, что Россия, как представляется, пережила два Просвещения. Первым Просвещением была, несомненно, христианизация, в какой бы резкой, псевдоморфной форме она вначале ни проводилась.

Прежде всего необходимо вернуться к исходному, исторически первоначальному смыслу слова «просвещение». Слово это мы впервые находим в Новом Завете, где явление Христа в мир определяется как «Свет к просвещению язычников» (Лк 2:32), как «Свет истинный, Который просвещает каждого человека, приходящего в мир» (Ин 1:9). Мы узнаем, что Бог «обитает в неприступном свете» (1 Тим 6:16) и сам «есть свет, и нет в Нем никакой тьмы» (1 Ин 1:5). Вся великолепная «метафизика света» не случайно рождается только на излете Античности и развивается в христианстве. Классическая Античность базируется, как известно, на принципе вещественно-телесного понимания человека (А. Ф. Лосев), а тело не пропускает свет внутрь, оно всего лишь *освещается* светом. Даже если внутри тела предполагается душа, она у греков тоже телесна (вспомним, как у Платона души чисто вещественно *ломают* свои крылья, и как потом у них *вырастают* крылья) и воздействие света на нее такое же внешнее, чувственное. Сам свет понимается здесь прежде всего как физический, материальный свет, хотя Платон в «Государстве» и говорит о солнечном свете как аналоге духовного света идеи блага. Лишь христианский неоплатонизм, и прежде всего Псевдо-Дионисий Ареопагит, по настоящему различит свет духовный, мистический, сверхчувственный, «истинный» и свет материальный, чувственный и будет разрабатывать диалектику их взаимодействия, воплощающуюся в иерархию небесного и земного. Этот-то божественный духовный свет способен просвещать, то есть проникать как сквозь вещи (уже хотя бы потому, что свет — это первое, что было сотворено Богом), так в душу. На этом основании апостол Павел различает непросвещенного — «душевного человека» и просвещенного — «духовного человека», «ибо Дух все пронизает, и глубины Божьи» (1 Кор 2:10). Просвещенность в таком случае это не загруженность человека внешними знаниями и выпячивание на этом основании неповторимости своей личности, а приобщенность к духовному свету, рождающая «внутреннего человека» вместо внешнего, телесного человека античности. И личность здесь понимается как сопричастность души свету бесконечной божественной благодати, как отрешенность в большей или меньшей степени от своей индивидуальной ограниченности. Посредством так понимаемого Просвещения происхо-

дит восстановление раздробленной, разделенной в результате первородного греха человеческой природы в соборности церкви как взаимном отражении и свечении божественного света в зеркалах человеческих душ.

И вот это-то христианское просвещение с его соборностью и явилось первым Просвещением России. «Народ, сидящий во тьме, увидел свет великий, и сидящим в стране и тени смертной воссиял свет» (Мф 4:16). На этот изначальный и важнейший для России смысл понятия Просвещения и указывает Гоголь. «Мы, — пишет он, — повторяем теперь еще бессмысленно слово “просвещение”. Даже и не задумались над тем, откуда пришло это слово и что оно значит. Слова этого нет ни в каком языке, оно только у нас. Просветить не значит научить, или наставить, или образовать, или даже осветить, *но всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь*. Слово это взято из нашей церкви, которая уже почти тысячу лет его произносит, несмотря на все мраки и невежественные тьмы...»¹ (выд. — *Авт.*). Свет этот «воссиял» для России псевдоморфно, сразу, и при таком резком переходе от тьмы к свету русскому народу, как узникам платоновской «пещеры», пришлось долго привыкать к новому видению мира и себя в этом мире. Однако, поскольку Просвещение это легло на благодатную (и в этом славянофилы правы) почву родового, общинного быта России, то самое главное в нем — духовный «внутренний человек» и соборная общность как личностная духовная человеческая связь — пустило здесь глубокие корни. Поэтому когда в России началось второе, буржуазное Просвещение, русская литература, критика и публицистика не захотели расстаться с «плодами» Просвещения первого. Во-первых, для них Просвещение не должно было ограничиваться разговорами и идеологическими спорами интеллектуалов в пределах модных салонов. Оно должно, как и первое христианское Просвещение, выходить за эти пределы, в народ. Оно понимается как более широкая, идущая от первого Просвещения, великая духовно-практическая установка на то, чтобы «народ, сидящий во тьме, увидел свет». А это возможно было прежде всего через литературу. Отсюда знаменитый вопрос Некрасова о том, настанет ли на Руси «времечко»: «Когда мужик не Блюхера и не милорда глупого — Белинского и Гоголя с базара понесет».

Во-вторых, исходя из вышеозначенных исторических духовных предпосылок, русская литература и критика попытались *дать синтез* внутреннего, божественного духовного Света христианского Просвещения и внешнего света человеческого «естественного разума», составляю-

¹ Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями. С. 277.

щего основу второго Просвещения. Прежде всего, она сохранила и перевела на свой образный язык идею, точнее, программу «внутреннего человека» первоначального христианства. Русская литература с момента своего возникновения и по сегодняшний день в конечном счете задает каждому человеку все тот же великий «детский» вопрос первого Просвещения: «Свет, который в тебе, не есть ли тьма?» (Лк 11:35). Это позволило ей противопоставить «внешнему» человеку, *человеку-имиджу*, человеку-потребителю как конечному продукту антропоцентризма западного Просвещения, «внутреннего человека» христианского Просвещения. И Гоголь очень точно сформулировал эту задачу *«всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме»*. Эта фундаментальная идея первого Просвещения составляет внутренний стержень второго Просвещения России.

Несмотря на все, иногда довольно острые, антиклерикальные и антитеологические моменты, которые мы встречаем практически у всех русских писателей-классиков (чего стоят одни лишь отношения Л. Н. Толстого с русской православной церковью!), а также литературных критиков и публицистов, идея эта обеспечивает внутреннюю «подсветку» всей классической литературы. Более того, этого «света» хватает и на совсем уж антиклерикальную и атеистическую русскую литературу предреволюционного и революционного периода.

Вот юный пролетарский поэт Маяковский в поэме «Облако в штанах» угрожает ангелам и Богу: «Крылатые прохвосты! / Жмитесь в раю! / Ерошьте перышки в испуганной тряске! / Я тебя, пропахшего ладаном, раскрою / отсюда и до Аляски!»

И в этой же поэме, обращаясь к городским массам, пишет: «Плевать, что нет / у Гомеров и Овидиев / людей, как мы, / от копоты в оспе. / Я знаю — / солнце померкло б, увидев / наших душ золотые россыпи!»

Пишет, даже не подозревая, что метафора *«наших душ золотые россыпи»* чисто христианского происхождения и невозможна была бы без того самого, первого Просвещения, тихий свет которого пробивается через второе российское Просвещение. Свет этот, подобно космическому реликтовому излучению, проходит сквозь духовную историю России, независимо от количества разрушаемых или вновь создаваемых храмов и колоколен. «Наших душ золотые россыпи» — это то внутреннее, затаенное, на что опирается и сегодняшняя Россия, сопротивляясь фальшивой позолоте системы «звезд» массовой культуры и шоу-бизнеса, навязываемой ей по стандартам «просвещенной» Европы всеми каналами СМИ.

Что касается идеи соборности, которая является лишь внешним выражением идеи «внутреннего человека», то именно благодаря сохранению ее в подсознании, как чего-то само собою разумеющегося, русская

литература смогла критично подойти к воссиявшему «свету естественного разума» европейского Просвещения. Русская классика, сохранившая вышеозначенные «плоды» первого Просвещения, очень быстро заметила, что чем глубже проникает свет «естественного разума» в природу и познает всеобщие связи и отношения объективного мира, тем больше, в результате научно-технического прогресса, разрушаются человеческие связи и общение, та самая «коммуникация», о разрыве которой потом, в XX веке, будут размышлять западные экзистенциалисты. Неслучайно экзистенциальная проблематика, как предчувствие этого разрыва человеческих связей, и сам экзистенциализм рождаются именно в России и прежде всего под влиянием классической русской литературы.

Наконец, возьмем самую существенную черту Просвещения, которую очень хорошо выделил Кант в своей статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?». *«Просвещение — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»*¹, — пишет Кант. Когда авторитет книги заменяет мне мой собственный рассудок; когда совесть моего духовного наставника заменяет мне мою собственную совесть; когда не я, а мой врач предписывает мне такой-то образ жизни — во всех этих, и им подобным, случаях, по Канту, я нахожусь в состоянии несовершеннолетия, поскольку у меня не хватает решимости и мужества пользоваться своим разумом. *«Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»*², — пишет Кант. Но если мы примем это кантовское определение вне контекста всей его философии, то оно мало чем отличается от обычного расхожего определения Просвещения как «веры в безграничные возможности человеческого разума». Я ведь не становлюсь совершеннолетним, если, на место таких «опекунов» как книга, духовный наставник или врач, просто ставлю собственный ум. Выбрав в руководители собственный разум, я, чтобы быть совершеннолетним, должен знать и критически исследовать, *в какой мере и в каких пределах* я могу доверять этому, выбранному мною «опекуну». Это обуславливает пафос трех кантовских Критик.

«Критика в эпоху Просвещения становится своего рода бортовым журналом разума и наоборот Просвещение есть эпоха критики»³, — подчеркивает М. Фуко в своей статье «Что такое просвещение?». «Пользо-

¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 27.

² Там же.

³ Фуко М. Что такое просвещение? // Фуко М. Интеллектуалы и власть: избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 343.

ваться собственным умом» для просвещенного человека предполагает постоянное оборачивание этого ума на самого себя, критическое исследование им своих возможностей и границ свободы в мире. «Мне просто хотелось, — пишет Фуко, проясняя кантовское понимание просвещения, — с одной стороны, подчеркнуть укорененность в Просвещении философского вопрошания особого рода, проблематизирующего как отношение к настоящему, способ историчности, так и формирование себя как автономного субъекта. С другой стороны, мне хотелось подчеркнуть, что нить, которая может таким образом связать нас с Просвещением, *это не верность началам его учения, а, скорее, постоянное возсоздание некоей установки, то есть определенного философского этоса, который можно было бы определить как постоянную критику нашего исторического бытия*»¹ (выд. — *Авт.*). Таким образом, понимание Просвещения Кантом как выхода человека из состояния несовершеннолетия, как мужества и способности пользоваться собственным умом предполагает, и здесь Фуко прав, постоянную проблематизацию отношения к миру вещей, к другим людям и к самому себе, к границам своей свободы. Просвещение, в таком случае, нельзя сводить к некоей теории или доктрине.

Если теперь мы перенесем рассмотренную кантовскую характеристику Просвещения на Россию и спросим, когда, в какое время можно говорить о начале выхода в ней человека, в духовном плане, из состояния несовершеннолетия, то это и будет время рождения классической русской литературы и литературной критики. Прежде всего, напомним, что общепризнанной формой мышления, изначально присущей русской классической литературе, является *критический реализм*. И эта критика как раз и есть «*бортовой журнал*» разума русского Просвещения. Именно этот *критический* реализм позволил увидеть псевдоморфный характер чужих просвещенческих «одежек», которые примеривала не себя Россия со времен «просвещенной императрицы», Радищева и Новикова и тем самым проблематизировать вопрос о границе между подлинным Просвещением и его внешней имитацией, псевдоморфозой.

И делает это Пушкин, с одной стороны, по достоинству оценивая плоды подлинного Просвещения: «О сколько нам открытий чудных / Готовит просвещенья дух...»; с другой — иронично констатируя в «Евгении Онегине»: «На просвещенье не пристало, / И нам досталось от него / Жеманство — больше ничего». С этих строк и начинается настоящее русское Просвещение, а Александр Сергеевич, их написавший, является первым просвещенным человеком России и одновременно ее первым

¹ Фуко М. Что такое просвещение? С. 348–349.

просветителем по самым строгим, кантовским критериям этого понятия. Русская классическая литература вместе с литературной критикой и публицистикой — это найденный Россией критический «бортовой журнал» просвещенческого разума. Удерживая и постоянно исследуя пределы и плоды Просвещения, русская литература с позиций *критического* реализма оценивает возможности самого просвещенческого разума и его границы. Антинамичность разума, его pro и contra критически исследует Достоевский (напомню в связи с этим ставшую уже классической работу Я.Э. Голосовкера «Достоевский и Кант»). Собственно, классическая литература впервые показывает русскому человеку, что не преодоленная псевдоморфность, внешнее заимствование и подражание, «европейничание» *это и есть состояние несовершеннолетия*. Ребенок ведь, даже если он добросовестно подражает взрослому, остается несовершеннолетним. Точно так же, даже добросовестно подражая чужому просвещенческому Разуму, нельзя стать просвещенным.

Но в кантовской характеристике Просвещения есть еще один важный аспект, который также необходимо проецировать на Просвещение в России, чтобы увидеть его отражение в русской классической литературе и критике. В качестве необходимого условия просвещения Кант предполагает свободу публичного пользования разумом. «Для этого просвещения, — пишет он, — требуется только *свобода*, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях *публично пользоваться* собственным разумом... публичное пользование собственным разумом всегда должно быть свободным и только оно может дать просвещение людям»¹. В связи с этим Кант делает важное различие между публичным и частным применением собственного разума. «Под публичным же применением собственного разума, — подчеркивает он, — я понимаю такое, которое осуществляется кем-то *как ученым* перед *читающей* публикой. Частным применением разума я называю такое, которое осуществляется человеком на доверенном ему *гражданском* посту или службе»². Было бы пагубно, поясняет свою мысль Кант, если бы офицер, получивший приказ от начальства, стал бы, находясь на службе, умствовать по поводу целесообразности полученного приказа. Однако ему как ученому нельзя запрещать публичное обсуждение недостатков и ошибок воинской службы. По Канту, именно свобода публичного применения разума позволяет каждому гражданину в своих сочинениях, адресованных читающей публике, критиковать существующий порядок, причем сам этот порядок продолжал бы существовать до тех пор, пока публичная критика

¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? С. 29.

² Там же.

не убедила бы большинство ученых настолько, чтобы это позволило им поставить вопрос об изменении данного порядка перед тронем. Именно таким путем должно осуществляться преодоление состояния несовершеннолетия и «движение человечества к совершенствованию». Поэтому на вопрос, живем ли мы теперь в *просвещенный* век, Кант отвечает: «Нет, но мы живем в век *просвещения*»¹. И эта постепенность достижения совершеннолетия лучше, чем революционное стремление достичь его быстро. «Посредством революции можно, пожалуй, добиться устранения личного деспотизма и угнетения со стороны корыстолюбцев или властолюбцев, но никогда нельзя посредством революции осуществить истинную реформу образа мыслей; новые предрассудки, так же как и старые, будут служить помочами для бездумной толпы»², — пишет Кант. Сегодня эти слова звучат как никогда современно...

И если теперь, после этого кантовского различия публичного и частного применения разума, задать вопрос о том, когда и в какой форме в России впервые появляется возможность «публично пользоваться собственным разумом», то есть начинается век Просвещения, то ответом будет: конец 30 — начало 40-х годов XIX века (здесь В. Ф. Пустарнаков совершенно прав) в форме русской классической литературы, литературной критики и публицистики. Именно литература и неразрывно связанная с нею литературная критика явились выражением движения к духовному «совершеннолетию» России, как по форме, так и по содержанию. *По форме*, поскольку благодаря своей классической литературе Россия вышла из «штопора» псевдоморфности *в культуру*, а не в цивилизацию, что было бы более вероятно по Шпенглеру. «*Пафосу пространства*» цивилизации, то есть экстенсивному распространению по ее просторам плодов чужого ума, она предпочла *время* (а стало быть, и бремя) *культуры*. Литература явилась своеобразным «конусом аттрактора» (как говорит в таких случаях синергетика), вокруг которого из псевдоморфного хаоса и исторической бестолковости вдруг кристаллизовалась великая культура. *По содержанию*, поскольку, прежде всего, именно в форме литературы и литературной критики происходила публичная проблематизация исторического содержания русской жизни. При этом русская классическая литература прекрасно различает (в полном согласии с кантовским пониманием просвещения) свободу публичного применения разума и ограничение этой свободы в сфере частного применения разума. Поэтому здесь проблематизируется и сама идея революции как средства быстрого преодоления невежества сознания и несправедливости бытия.

¹ Кант И. Ответ на вопрос: что такое просвещение? С. 33.

² Там же. С. 29.

И вот теперь, рассмотрев проблемы русского Просвещения и места в нем классической русской литературы, мы можем ответить на поставленный в начале вопрос об отношении творчества Толстого к русскому Просвещению. Конечно же, это отношение не ограничивается пьесами «Власть тьмы», «Плоды просвещения», «И свет во тьме светит», специально посвященных критике результатов просвещения в различных слоях русского общества. Все творчество Льва Николаевича как великого просветителя — это постоянное ведение «бортового журнала разума», в котором отражается критика и самокритика русского Просвещения, в котором критически фиксируются подлинные плоды Просвещения и «жеманство», псевдоморфное подражание чужим образцам, задерживающее развитие «совершеннолетия» русского человека. Задачу Просвещения, «всего насквозь высветлить человека во всех его силах, а не в одном уме, пронести всю природу его сквозь какой-то очистительный огонь», сформулированную Гоголем, Толстой решал последовательно и неустанно, «высветляя» и проводя сквозь «очистительный огонь» не только героев своих произведений, но и самого себя. Поэтому-то знание творчества Толстого, как и русской классической литературы в целом, — необходимый признак просвещенного человека России.

В историческом словаре «Мир Просвещения», вышедшем в 2003 году в Италии, западные ученые отодвинули начало русского Просвещения к эпохе Петра Великого и ограничили XVIII веком. «Русское Просвещение XVIII века, — пишут иноземцы, — породило не так много интеллектуально значимых фигур, как Просвещение французское, немецкое или английское. Однако оно лежало в едином русле с вдохновлявшими его идейными течениями Западной Европы и являлось составной частью европейской культуры. В то же время оно было глубоко своеобразным, и это своеобразие в полной мере отразилось на всем последующем развитии России»¹. Как видим, это понимание Просвещения отличается от точки зрения на него в данной статье. Главное для этого понимания — представить русское Просвещение как простое подражание Западу, в котором «мало интеллектуально значимых фигур», но которое при этом «глубоко своеобразно». Просвещение при этом понимают как нечто салонное, некий междусобойчик в рамках правящих классов.

¹ Мир Просвещения: Исторический словарь. М., 2003. С. 425.

Глава 8. Лев Толстой: революция эпохи и ее образ в зеркале культуры

Памятная дата великого мыслителя — причина понять, какие метаморфозы претерпели его идеи в истории. Гегель как-то удачно сказал, что мы мыслим будущим. И этим подчеркнул (вольно и невольно) то, что сущность человека и его мышления — это целеполагание, целсообразность и т. д. Иногда это сегодня называют творчеством, креативностью, инновационностью. Лев Николаевич Толстой — фигура противоречивая в первую очередь потому, что его творчество адекватно отражает противоречивую эпоху. И В. И. Ленин, думается, правильно отметил, что Толстой сам есть живое противоречие, зеркало эпохи постреформенной, но предреволюционной, то есть эпохи 60-х годов XIX века — начала XX века. Отсюда и произошло известное выражение: «Толстой — зеркало русской революции». Как и любой часто повторяющийся лозунг, без развития содержания, что было в массовых кругах советского российского общества, от простых работных людей до идеологов КПСС, он превратился в клише, в фетиш. Ему поклонялись и бессмысленно повторяли. Для большинства же так и осталось непонятным, то ли Толстой зеркало, то ли революция? Что же касается современной эпохи, где главным фетишем являются деньги, то и вовсе Толстой может «увидеться» главврачам клиники по похудению, а его герой Пьер Безухов — просто человеком, у которого нет одного уха. Это становится таким же фетишизированным клише, как и то, что Цезарь — это салат, а Наполеон — торт! И вообще: «Все есть деньги, и на них можно все приобрести!» В том числе счастье в СПА-салоне, ум в мясной лавке в виде бараньих мозгов, любовь в секс-шопе или на панели. Нерадостная картина олигархической демократии.

Толстой признан во всем мире, и его творчество будет предметом исследований бесконечно. Однако чтобы видеть в нем не только то, что хочется, но и то, что есть, необходимо выбрать адекватную методологию. Это необходимо, чтобы зеркало бури революции не подменилось бурей в стакане воды, Юлия Цезаря — не порубили в салат, а Наполеона Бонапарта — «не порубили» в торт. Хочется, конечно, предложить читающему меньшинству аналогию с доктором Фаустом и знаменитым запретом на то, чтобы «остановить мгновенье»! Но ограничимся указанием на то, что требует своего субъективного адекватного воспроизведения. Впрочем, не так страшен черт, как нам его малюют! Чтобы не скользить по поверхности, а вникнуть в самую суть рассматриваемой проблемы, необходимо вначале обратить внимание на методологию.

Творческий универсализм и развивающееся противоречие. Творчество гуманитария всегда связано с решением основного противоречия логики: «развитие — экспликация». Развитие — это генезис, метаморфозы, деструкция. Экспликация — хаосомомия, индетерминантность, стагнация. Соответственно сказанному существуют и две логики, точнее, два типа логики: 1) последовательная, воспроизводящая развитие; 2) непоследовательная (или разорванная), воспроизводящая застывшие фрагменты этого развития; «фрагменты» выступают как дискретные исключения из континуальности, то есть как отмершие рудименты продуктивной линии прогресса. Можно сказать, что перед нами эти рудименты являются как ископаемые остатки развития, как его отходы, прежде всего генезиса. В лучшем случае это — экспонаты в музее, осколки «утерянной» целостности, имеющие инвентарный номер. Это — объективная сторона логики. С субъективной же стороны, которую разорванно-дискретное сознание исключительно принимает за логику, эта ее двойственность такова: 1) содержательный подход, который продуктивен (созидателен, креативен); 2) формально-фетишистский подход, который репродуктивен, обращен назад, рефлексивен (интроспективен и т. д.).

Конечно, нет двух логик. Логика одна. Но она двулика, двусторонняя. Ее развитость, диалектичность зависит от развитости объекта. Если объект развит, универсален (системен), он необходимо составляет единство с субъектом, который также должен быть развитым. Субъект и объект оказываются сторонами единого универсума. Субъект сам становится объективным. В этом случае движение по контурам объекта есть одновременно раскрытие субъектом самого себя. Можно сказать, что в то время, когда субъект движется по контурам объекта, объект аналогично и идентично движется по контурам субъекта. Развитый объект может адекватно отразиться только развитым субъектом, творчество которого состоит в определении и практической реализации *тенденции самого объекта*. При этом еще раз говорим, что объект в своей развито-диалектической форме включает в себя развитого субъекта, превращаясь тем самым в саморазвивающуюся действительность.

До своего развитого состояния, которое логика достигла в период зрелости научно-технического прогресса, примерно в XIX веке, под логикой понимали правильный — согласно азбуке и прописям — порядок слов в предложении. Поэтому ряд философов, в особенности Гегель, называли такое понимание логики рефлексивной (то есть углубленной в себя) грамматикой¹. Это происходило потому, что реальная логика еще не приобрела форму универсальности, то есть объективной целостно-

¹ См.: Ильенков Э.В. Диалектическая логика. 2-е изд. М., 1984. С. 127.

сти. Разорванный (житейский, обыденный, повседневный) подход к логике сильно отягощал («разбавлял») научно-системный подход к ней. Поэтому даже у Ньютона космическая механика есть в конечном счете «воля божья». Иными словами, Ньютон берет взаймы у теологии ее вторую половину — теологику, целостность-универсальность, гармоничность, и генетичность («многое из единого»). Как только возникает необходимость представлять (ставить перед собой) целостность «картины» мироздания, так сразу возникает и потребность понимать способ построения категорий как объект, то есть как объективный *процесс*.

Здесь возникает объективность логики как факт, как статус. Субъективная логика включается в логику мира самого по себе как его сущность, причем объективная сущность. (В этом смысле можно говорить о превращении субъективного в объективное в логике.) Рефлексии же этого развития мира оказываются производными от реального объективного развития, внешними сторонами развития объекта. В этих рефлексиях объект представлен сознанию, в данном случае разорванному («хаосомному») сознанию, в своих возможных, бесчисленных, случайных и абстрактных связях с другими объектами. Произвольное комбинирование их разорванной логикой обыденного сознания и создает видимость какого-то многообразия. На самом деле это многообразие одного порядка. Оно получается методом произвольного сравнения «всего со всем». Отсюда — известная поговорка о полупустом или полуполном стакане. И ничего не значащая абсурдная тавтология: «Смотря как посмотреть». Более абсурдной тавтологией может быть только «здесь и сейчас», которая облетает «как с белых яблонь дым» при простом взгляде на двигающуюся секундную стрелку. Здесь — уже одновременно и не здесь, а там, сейчас — одновременно потом. Можно привести и более впечатляющие факты развивающегося противоречия, не сводящиеся к примитиву: «Снег бел — снег не бел». Что, белизна снега это в принципе проблема? Кстати, такая же и псевдопроблема с «кустом, под которым сидит фазан»!

Таким образом, скрытая от философов цепь противоречивых явлений, предстает перед субъектом, в том числе философом, как *цепь* противоречивых *явлений*. Точнее говоря, логика превращается из упорядочивания хаоса случайных рефлексий в необходимую целостную «картину» упорядоченного самого по себе (независимо ни от какой рефлексии) мира. Мир целостен сам по себе, но только в своем развитии, но не в разорванных, пред-развитых формах. Реальное, практическое созидание, как творческое преобразование мира, является формой «упорядочивания» мира. В его основе лежит принцип целесообразности. Иногда его называют сегодня проективностью сознания.

В процессе его реализации происходит подлинное упорядочивание природных и социальных стихий.

Эта идея в советское время была высказана В. Ф. Асмусом в его работах по Канту¹. Особенно интересно его следующее замечание: «В отличие от предшественников Канта, у которых диалектику — там, где она в какой-то мере имела место, — приходится, так сказать, вычитывать между строк, разыскивать в самом материале исследования, у Канта, напротив, диалектический процесс сам по себе, как таковой, становится предметом философского внимания и изучения. Докантовские философы показали, что — при известных условиях и до известных пределов — можно мыслить диалектически, не зная, что такое диалектика. Кант, наоборот, вопрос о диалектике ставит в центр своей сознательной философской рефлексии»². (Нам в качестве уточнения хочется подчеркнуть, что слово «рефлексия» здесь употреблено не совсем удачно. Наоборот, не рефлексия, а реальный объективно-мыслительный процесс, появление потребности в теории привело Канта к постановке проблемы диалектики как логики. Впоследствии Гегель разовьет эту мысль Канта, указав на единство логики и метафизики.)

Но данное важное замечание В. Ф. Асмуса осталось без внимания. Более того, оно было настойчиво не замечено рядом его скрытых оппонентов, не видевших и не желавших видеть гармонического единства объекта и субъекта. Объективный подход к логике в то время у большинства философов оставался декларацией.

Материализм также декларативно подменялся эмпиризмом, порядок — хаосом и последующим «упорядочиванием» этого хаоса, типа «экспликации понятий». Это упорядочивание и утверждалось как логика. Из логики элиминировалась необходимость. Случайные ассоциативные связи представлялись как якобы объективные закономерности, привносимые в реальный мир разумом, то есть сознанием, то есть рефлексией. Последовательность слов в предложении подменяла реальную последовательность предметов в объективной мире, или последовательную реальность, которая лишь воспроизводится, эксплицируется в словах. Отсюда категории подменялись рефлексиями и ассоциациями, понятия — рефлексиями этих категорий. И в целом действительность в интерпретации философа представляла как умополагаемая конструкция. Такая запутанная картина была отражением объективной запутанности, где детерминизм лишь вклинивался, проникал в индетерминистскую гуманистику. Более того, гуманистика была целиком во власти теологии

¹ Асмус В. Ф. Иммануил Кант. М., 1973. С. 231–240 и др.

² Там же. С. 237.

и религии. Секуляризация была возможна лишь в процессе апелляции к природе. Следствием этого в методологическом плане был натурализм как рефлексия натурфилософии. Его оборотной стороной был витализм. И натурализм (рефлексия которого различные формы примитивного материализма), и витализм (рефлексия которого различные формы примитивного идеализма) оформлялись конечным счете в эмпиризм. В социологии эмпиризм проявлялся как индивидуализм, с теми же философскими последствиями (природо- и натуроцентризм, дополняемый витализмом, эмпиризм, дополняемый абстрактным романтизмом, и т. д.).

Предложенная пропедевтика необходима для понимания того, почему творчество гениальных мыслителей (ученых, художников, моралистов, теологов и т. д.) выступает как специфическая экспозиция, или, просто говоря, зеркало объективных противоречий истории общества. Иными словами, гениальные художники были и есть зеркало кардинальных противоречивых, особенно революционных эпох. Именно в этом смысле можно считать Ньютона — зеркалом революции в естествознании, Гойю — зеркалом революции в эстетике, Лютера — в идеологии (душевнологии), Гёте — в историософии и т. д.

В этом же смысле Лев Толстой является зеркалом русской революционной эпохи 1862–1904 годов. Левые идеологи — Герцен, Белинский, Писарев и т. д. — если не называли, то предполагали, что Толстой отразил кричащие противоречия развития России, которые стали острыми к концу XIX — началу XX века. Поэтому выражение В. Ленина «Толстой — зеркало русской революции» имеет именно такое значение. И кстати, сам Ленин этого не скрывал и ничего сакрального или ура-революционного в это выражение не вкладывал.

Культурология личности и социология эпохи. Толстой противоречив сам по себе, как представитель высшей знати. Он был крупнопоместным дворянином, видевшим жизнь со всех ее главных сторон. Личная генеалогическая трагедия (потеря близких родственников, многочисленные переезды и различная учеба). Увлечение эзотерикой и аскетизмом, предание порокам, характерным для золотой молодежи, гемблинг, пьянство и гедонистические вольности... Последующее отречение от этого мировоззренческого мусора и его активная самокритика привели начинающего гениального мыслителя к пониманию того, что жизнь должна иметь смысл. И этот смысл есть истина. И этот смысл-истина должен быть не только путевой звездой, неким абстрактным идеалом, но и реальным тернистым путем к ней, которым должен идти всякий нравственный человек. По мнению Толстого, служение истине и есть смысл и предназначение человека. В этом направлении Толстой движется в своих практических делах и размышлениях, своих политиче-

ских, социальных (особенно к концу жизни) идейных и эстетических проектах.

Как полагал Толстой, эту истину нужно выстрадать, заработать упорным систематическим трудом. Последнее обстоятельство, как мы думаем, очень важно. Толстой систематизировал не абстрактные идеи и прекраснодушные мечтания, как это было у европейских просветителей-классиков, а реальные факты и тенденции развития самого по себе общества с точки зрения прогрессивного и самокритического индивида (!), отраженные в мировоззрении эпохи. Толстой искал пути разрешения реальных противоречий общества. Некоторые критики Толстого, например Плеханов, отчасти справедливо, упрекали его за однобоко-аристократическое видение реальности, за просветительство. Толстой действительно пытается просвещать и даже увещевать привилегированные слои общества... Даже не наставлять и призывать к братству с «работным людом», имея в виду поработенные слои общества. Плеханов упрекает Толстого в непоследовательности. И это объективный факт. Да, Толстой отказывается от своих привилегий. В зрелом возрасте он старается вести опрошенческий образ жизни. Разделяя специфически русскую просветительскую тенденцию, Толстой пытается жить за счет собственного материального труда, делая это идеалом, харктерным для демократической русской интеллигенции (например, А. Островский). Он занимается благотворительностью. Правда, как писал позднее сам Толстой, последствия этой благотворительности были печальны.

Но эти благие стремления остаются его индивидуальным, точнее, индивидуально-субкультурным проектом. Индивидуальная парадигма романтизма, в частности, Льва Толстого — моральная и религиозная проповедь. Идея улучшения общества необходимо секвестировалась до улучшения человека-индивида во множественном числе. Общество представлялось Толстому как коллекция индивидов. И здесь кроется еще один парадокс. Улучшать — делать лучше, можно то, что само по себе есть хорошее, или может быть хорошим, или в целом хорошее, но в некоторых частностях не очень хорошее и поэтому требует улучшения. Действительно трудно представить себе, что можно улучшать культуру неграмотных крестьян. Крестьяне не умеют ничего в культурном отношении. Они не умеют управлять государством, лечить и образовывать людей, они не умеют играть на музыкальных инструментах, конечно же писать и [адекватно] слушать музыку. Они не знают истории России, тем более мировой истории, не владеют основами наук. У них нет морали в цивилизованном (то есть аристократическом) смысле этого слова... В конечном счете они не умеют читать и писать.

Поэтому задача состояла в том, чтобы создать предпосылки для развития и дать возможность самим крестьянам реализовать их. Такая постановка задачи предполагала: во-первых, субъективное приготовление крестьян — крестьянских детей — к сознательной творческой жизни; во-вторых, создание адекватных условий для реализации субъективных творческих способностей. Но крестьяне не могли быть действующим началом, субъектом этого процесса. Им нужен был наставник. Таковым мог оказаться только просвещенный аристократ. На него передовые умы, в том числе и в особенности граф Толстой, возлагали надежды, говоря о создании объективных условий «разумной» общественной среды. Он выступал как мессия возведения и одновременно восхождения непросвещенного индивида-крестьянина на уровень, приближающийся к просвещенному индивиду-аристократу. Толстой выступает против жестокого обращения с крестьянами. Альтернативой плохому и жестокому крепостнику, барину является хороший и добрый барин. Он не бьет своих дворовых, а просто их журит... Ну, унижает при этом, но (!) не осуществляет физическое насилие.

Л. Толстой: российская спецификация западного просветительского проекта. Толстой развивает свою концепцию в русле просветительского проекта, пытаясь преодолеть абстрактность классического просвещения, например, Ж.-Ж. Руссо. Идеи Руссо повлияли не только на Толстого, но и на всю прогрессивную интеллигенцию России. Поэтому недаром в Институте философии Российской академии наук была проведена конференция, посвященная 300-летию со дня рождения философа, музыковеда, композитора Жан-Жака Руссо. Выступающие отмечали, что Руссо — мыслитель актуальный, в том числе и в своих суждениях о России. Педагогические идеи, идеи массового физкультурного, музыкально-эстетического плана и т. д. активно были обсуждены на различных гуманитарных форумах России¹.

Ж.-Ж. Руссо выразил кредо классического европейского просвещения, базисом которого была антитеза религиозному догматизму. Этот догматизм, как методология и герменевтика формирования личности, предполагал следование природе или природосообразность. Идея «следования природе» возникла как следствие отрицания социального духовноцентризма, исторически возникшего в Средневековье. В это время церковь, существуя как государственно-общественная структура, культивировала духовноцентризм как мировоззрение. Оно, по мнению церкви, являлось принципом единства индивида и общества. Просветители

¹ См., напр.: Южанинова Е. В. К 300-летию со дня рождения Жан-Жака Руссо (1712–1778 гг.) // Историко-педагогический журнал. 2012. № 2. С. 10.

критически восприняли эту инверсию и, как оппоненты церкви, идентифицировали социальность (и в этом смысле социокультурность) как зло. Иными словами, любая социальная или социокультурная программа воздействия на индивида отождествлялась с его идеологической (идолообразной) деформацией.

Это церковное зло, по мнению просветителей, было средством угнетения человека, средством превращения уникальных индивидов в послушное стадо. Против этого зла («болезни зла») они вели борьбу радикальным образом — пытались десоциализировать индивида. Профилактика этой болезни — «общественный человек» («обобществленный человек», человек как следствие общественного воспитания) — состояла в ориентации на развитии природных задатков индивида. Это, по мнению просветителей, изолировало индивида от дурного влияния общества, делало его независимым от него, автономным. Индивид обретал адекватный статус природного — и отсюда — свободного существа. Само же общество оказывалось в таком случае, по их мнению, просто суммой индивидов как единиц. Отсюда делался вывод относительно идеологии отношения старшего поколения к младшему, влияния старшего на младшее. Поскольку индивид есть существо природное, его воспитание должно быть развитием его природных предпосылок, или задатков. Эти природные предпосылки (задатки) уникальны, поэтому индивид в результате «натурального» воспитания также становится уникальным. Мы видим, что просветители, и в особенности Ж.-Ж. Руссо, переносили природный индивидуализм как базис идеала свободы на общество. Они искали, вслед за Ф. Бэконом и его последователями, способы нейтрализации дурного влияния общества. В методологическом плане под влиянием прогресса естествознания идеализму Средневековья был противопоставлен материализм, правда, в его ограниченной (примитивной) механистическо-метафизической форме.

Представляется, что просвещенческая идеология Л. Толстого, о которой говорил, в частности, Л. Мюллер, сформировалась под влиянием Ж.-Ж. Руссо. Принципиальную важность здесь имело противопоставление человека и общества или, более точно, природы человека общественному порядку; первое есть истина, второе — ложь. В эпоху революционных потрясений природа оказалась оазисом, а значит, и базисом стабильности, сообразности, то есть разума. Именно поэтому «интуитивное, то есть природное, народное» как истина противопоставлено «рациональному, то есть искусственному, барскому» как лжи. «Противопоставление природа, человек (естественное, реальное, сущее) — общество (противоестественное, мнимое, выдуманное), столь принципиальное для Руссо, приводит Толстого позже к ряду значимых вторичных противопоставле-

ний: человек (природа) — общество, человек (природа) — культура, человек (природа) — история. Естественный (божественный) порядок разумен, а человеческие установления, порождающие социальное зло, безумны и противоестественны»¹.

Десократизация аристократической идеологии народничества: «Свободное отношение к свободному человеку». Разделяя идею природной сущности человека и «дурного» влияния общества на индивида, Толстой, однако, не разделял идею материалистического (механистического или натуралистического) метода просветительской педагогики. Он искал путь гармонического сочетания натуралистического и гуманитарного подходов, полагая, что человек есть существо духовное, но (!). Здесь следует подчеркнуть, что под отвергаемым материализмом, коренящимся в природе, Толстой, как и просветители-классики, понимает механистический (метафизический) материализм XVIII века, который возник и существовал как альтернатива догматическому идеализму. Альтернатива эта была механистической, поэтому и материализм сам оказался тоже догматическим.

Толстой справедливо полагал, что идея свободы человека не может быть органично согласована с идеей механического детерминизма человека как субъекта. Понятно, что только высшая материя, Дух имеет право на существование как детерминанта развития человека. Более того, Дух, Божественный дух, вложенный в тело человека, дает право на моральный идеализм в понимании смысла истории. Толстой не приемлет материализм, критикует его применительно к социальной психологии — роли человека как исторической «единицы-индивида». Однако мне думается, что эта критика направлена сознательно не столько против материализма как методологии (и философии), сколько против педагогического натурализма, свойственного европейскому просвещению. Одновременно она является альтернативой и грубому социализму, грубой социологии, утверждающей, что человек есть механическое сочетание или конгломерат внешних обстоятельств. Толстой, обращаясь к одному из своих корреспондентов, справедливо полагал, что грубый материалист представляет «себе человека сцеплением механических сил, подлежащих законам, управляющим материей; но для меня и для вас, как и для всякого религиозного человека, (он. — *Авт.*) есть живая сила, искра божеская, вложенная в тело и живущая в нем»².

Именно в просветительском педагогическом материализме (педагогическом догматизме) человек рассматривается как антитеза догматизму

¹ Ореханов Г. Л. Н. Толстой как религиозный тип (интерконфессиональный аспект вопроса) // Вопросы философии. 2016. № 4. С. 12.

² Толстой Л. Н. Спелые колосья. М., 1894. С. 22.

схоластики, то есть как часть «слепой материи» или природы. Толстой отрицает натуралистическую составляющую просветительского метафизического материализма, которая закономерно дополняется в нем таким метафизическим идеализмом, как витализм. Конечно, духовное начало человека исключить нельзя. Толстой старался найти гармоничный подход как к обществу, так и к индивиду. Этот органический синтез природы и общества, по мнению Толстого, возможен на пути созидания «правильной» социальности. В ее основе лежит религия обновления или «освобождения».

Отсюда Толстой и те мыслители, которые рассматривали человека (историю и в целом культуру) как социальное явление, приходят к стихийному эгоцентризму и даже витализму. Заметим здесь, что в западном мировоззрении грубый материализм дополняется столь же грубым идеализмом (в особенности витализмом). Они имеют единую основу. Однако на гносеологической поверхности явлений они кажутся абстрактными антиподами. Толстой, конечно, не делает сравнительного, комплексного анализа и сознательно-логической спецификации данных понятий. Он фиксирует просто ограниченность идеологов западного просветительского мировоззрения. По их мнению, природа (будучи сущностью человека) понимается как грубая вещественная субстанция. Она абстрактно противопоставлена духу. И это в строго логической форме зафиксировано Р. Декартом. По мнению же Л. Толстого, природа выступает как генетически-духовная субстанция, в том числе и в моральном смысле. Она «настраивает» человека на истинное понимание бытия, развивает его изначально данную свободу и даже настраивает на истинное познание мира.

Однако предпосылка свободы и истины должна быть развита в полную субъективную свободу. А такая полная свобода, по мнению Толстого, связана с индивидуально-волевой парадигмой. Сам Толстой писал в «Исповеди» о том, как «работал над собой» путем спартанских испытаний, сек себя плетью или держал до изнеможения на вытянутых руках тяжелые тома книг. Этим он развивал свою волю, терпение, аскезу. В определенном смысле здесь просматривается сходство идеала-образа самого Толстого и идеалом-образом Рахметова, показанного Чернышевским в романе «Что делать?». Однако желание достичь с помощью аскезы состояния душевной успокоенности оказалось невозможным. И тогда Толстой ищет праведный путь в жизни, истину, добро и красоту как проявление человеческой воли. Отсюда его увлечения А. Шопенгауэром, восточными верованиями, мудростью Соломона.

Однако и здесь он не находит желаемого состояния и ответа на вопрос: «Для чего живет человек?» Толстой пишет: «...Вера моя — то, что,

кроме животных инстинктов, двигало моею жизнью, — единственная истинная вера моя в то время была вера в совершенствование. Но в чем было совершенствование и какая была цель его, я бы не мог сказать. Я старался совершенствовать себя умственно — я учился всему, чему мог и на что наталкивала меня жизнь; я старался совершенствовать свою волю — составлял себе правила, которым старался следовать; совершенствовал себя физически, всякими упражнениями, изоощряя силу и ловкость и всякими лишениями приучая себя к выносливости и терпению. И все это я считал совершенствованием. Началом всего было, разумеется, нравственное совершенствование, но скоро оно подменялось совершенствованием вообще, то есть желанием быть лучше не перед самим собою или перед богом, а желанием быть лучше перед другими людьми. И очень скоро это стремление быть лучше перед людьми подменилось желанием быть сильнее других людей, то есть славнее, важнее, богаче других»¹.

Аристократизм в форме критического антиаристократизма. Первоначально Толстой действует как классический просветитель. Он публикует статьи и книги с педагогическими поучениями. Это приносит ему не только славу, но и достаток. Позднее он замечает, что подобное просвещение есть борьба идей в среде самих просветителей. Она оказывает небольшое воздействие на народные массы, на «простых людей». А ведь именно они, как полагали просветители, должны быть главными потребителями прогрессивных идей. Они должны были быть и тем телом, в которое гениальные просветители подобно Богу «вдувают» научные идеи развития. Однако эти массы оказались глухими к революциям в... литературе. И литературно-критическая «эпопея» превращается в специфический нарциссизм, в свалку амбиций и притязаний. Этот коловорот критических и антикритических идей Толстой называет в «Исповеди» сумасшедшим домом. Более того, он и себя назовет сумасшедшим, который всех считает сумасшедшими, кроме себя.

С одной стороны, колоссальный авторитет автора всемирно известных романов создал оригинальный протестный флер. Граф выступил против своего сословия! Получалось, что Толстой в пылу критицизма положил под нож и свои великие романы, свою филантропию, свою философию и религию аскетизма. По инерции, а может и в силу недопонимания собратья по аристократическому клану продолжали рукоплескать яснополянскому отшельнику. Критика Толстым самодержавия и крепостничества, защита «простого человека», более острая апология «бедных людей», чем у Достоевского, вызвали бурную положительную реакцию и в среде классовых оппонентов Толстого. Лидеры российской

¹ Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 23. С. 6–7.

социал-демократии Плеханов и Ленин высоко отзывались об оппозиционной социальной методологии Толстого. Они признавали за ним — при всех критических оценках его философско-религиозной доктрины — не только всемирное литературное величие, но и социальную интуицию. Ленин назвал Толстого зеркалом русской революции. Плеханов, бывший, между прочим, чрезвычайно высокого мнения о самом себе, в самых лестных тонах оценивал не только литературное творчество Толстого, но и его социально-философское мирозерцание.

Вместе с тем они оба критиковали Толстого за не-социализм, точнее, за непролетарский несоциализм. А вот вопрос: мог ли Толстой отвергнуть точку зрения барина или литературного индивидуала-психолога? В связи с этим Плеханов, приводя разные критические замечания Толстого о богатстве аристократов и бедности простолюдинов, не удержавшись, замечает, что в романах Толстого, от «Анны Карениной» до «Войны и мира», нет критики богачей! Однако вопрос о возможности отречения Толстого от своей классовой касты имеет еще одну очень важную сторону. Он показывает тот предел, ту объективную меру, на которую способен крупнопоместный дворянин. Да и в целом нужно понимать следующее. На какую критическую позицию может встать аристократ, отрицающий креативную роль социума вообще? Позиция «нищего духом» пролетариата или крестьянства, который умен природным умом, но туп в вопросах культуры, а не то что социологии или философии? И ему нужен повод — в форме самокритичного аристократа. Толстой достаточно последователен с точки зрения индивидуального подвижничества. В каком-то смысле это роднит его с народниками, что показывают статьи Михайловского о Толстом¹.

Лев Толстой справедливо требует самопожертвования во имя высокой идеи, во имя жизни тех людей из простого народа, которых природа одарила талантом и житейскими ресурсами. Ради них, по мнению Л. Толстого, аристократы духа должны положить свой креатив на алтарь великого русского народа, о котором Толстой сказал так много высоких слов!

Не просто природа (и «естественный» человек), пусть даже как «слепое», поэтизированное «сцепление механических сил, подлежащих законам, управляющим материей» (Плеханов), а божественный дух, вложенный в тело человека, дает право на моральный идеализм в понимании смысла истории.

Мне думается, что нельзя требовать от Толстого больше, чем он мог дать! Толстой просто не может видеть исходные детерминанты базисно-

¹ См.: Михайловский Н. К. Десница и шуйца Льва Толстого. Ф. М. Достоевский — жестокий талант. М., 2010.

го противоречия индивидуального и социального, личности и общества потому, что перед его глазами и нет никакого социального. Эстетический подход позволяет фиксировать социальное сквозь призму индивидуального. В лучшем случае социальное представлено лишь расширенно-индивидуальным типом «общество есть множество индивидуумов». В такой ситуации поверхностного (метафизического) созерцания индивид представлен в двух формах: 1) «индивид натуральный», стихийный сгусток природы и индивид психосоциальный, как «индивид-единица» (à la Robinson), дискретно взаимодействующий с другими такими же автономными единицами-робинзонами. Они-то и есть в глазах эстетического созерцателя стихийно сложившееся (или даже учрежденное) общество. Заметим, что имя Робин наделяет своего владельца показателем характера, которому подходит определение «вещь в себе». Такой человек крайне необщителен.

Поэтому Толстого нельзя упрекнуть в том, что он не видел и не хотел видеть объективных социальных предпосылок индивида (да и общества), в чем состояла главная ограниченность классического западноевропейского Просвещения. Скорее наоборот. Он пытался преодолеть эту ограниченность, ища данные предпосылки. Но ничего «общественного» и в этом смысле социокультурного сверх «социализированной индивидуальности» (индивидуальность здесь ключевое слово) обнаружить не смог. В литературных произведениях, особенно таких, как «Анна Каренина» и «Воскресение», эта «общественность», видимо, и не требуется. Она высвечивается в трагизме индивидуального бытия. Вообще в искусстве описывается отношение «героя» к его окружению. Но в социологии, коль скоро Толстой касается этого вопроса, например в «Исповеди», эта недоговоренность и, стало быть, ограниченность просматривается. Поэтому Толстой концентрирует и одновременно ограничивает свои критические поиски в направлении того, как просвещенное сословие может и обязано способствовать распространению «просвещенности» в народе и созданию условий для его культурного развития.

Критикуя пороки аристократии, он критикует одновременно и себя. Он пишет: «Оглядывая тесный кружок сверстных мне людей, я видел только людей, не понимавших вопроса, понимавших и заглушавших вопрос пьянством жизни, понявших и прекращавших жизнь и понявших и по слабости доживавших отчаянную жизнь. И я не видел иных. Мне казалось, что тот тесный кружок ученых, богатых и досужих людей, к которому я принадлежал, составляет все человечество, а что те миллиарды живших и живых, это — *так*, какие-то скоты — не люди»¹.

¹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 33.

Личная трагедия, пережитая Толстым, обуславливает его эстетический прогресс. Описывая трагедии индивидуумов-аристократов, например, в «Анне Карениной», Толстой необходимо сталкивается с тем, что рядом с ними живут и другие, простые люди. Им не до романтических трагедий или драм! Они всю жизнь прозябают в состоянии самой простой естественной трагедии — балансирование на грани нищенства или голодной смерти. В «Исповеди» он пишет: «Чем больше я вникал в их жизнь живых людей и жизнь таких же умерших людей, про которых читал и слышал, тем больше я любил их, и тем легче мне самому становилось жить. Я жил так года два, и со мной случился переворот, который давно готовился во мне и задатки которого всегда были во мне. Со мной случилось то, что жизнь нашего круга — богатых, ученых — не только опротивела мне, но потеряла всякий смысл. Все наши действия, рассуждения, наука, искусства — все это предстало мне как баловство. Я понял, что искать смысл в этом нельзя. Действия же трудящегося народа, творящего жизнь, представились мне единым настоящим делом. И я понял, что смысл, придаваемый этой жизни, есть истина, и я принял его»¹.

Поэтому упреки в десоциализации своей литературной критики и даже своего подвижничества Толстой воспринимает как грубо-материалистическое отрицание необходимости поставить во главу угла жизни культуру. Такая редукция сводит человека к природно-механическому автомату. В связи с этим он отмечает: «Вы говорите, — и это говорят многие, — что нельзя надеяться на свои усилия, нельзя надеяться на себя. Простите меня, но это только слова, не имеющие никакого значения ни для меня, ни для вас. То, что человек не должен надеяться на себя, может сказать материалист, представляющий себе человека сцеплением механических сил, подлежащих законам, управляющим материю; но для меня и для вас, как и для всякого религиозного человека, есть живая сила, искра божеская, вложенная в тело и живущая в нем»².

И далее: «И вот у нас было придумано следующее: все, что существует, то разумно. Все же, что существует, все развивается. Развивается же все посредством просвещения. Просвещение же измеряется распространением книг, газет. А нам платят деньги и нас уважают за то, что мы пишем книги и газеты, и потому мы — самые полезные и хорошие люди. Рассуждение это было бы очень хорошо, если бы мы все были согласны; но так как на каждую мысль, высказываемую одним, являлась всегда мысль, диаметрально противоположная, высказываемая другим, то это должно бы было заставить нас одуматься. Но мы этого не замечали. Нам

¹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 42.

² Толстой Л.Н. Спелые колосья. С. 22.

платили деньги, и люди нашей партии нас хвалили, — стало быть, мы, каждый из нас, считали себя правыми. Теперь мне ясно, что разницы с сумасшедшим домом никакой не было; тогда же я только смутно подозревал это, и то только, как и все сумасшедшие, — называл всех сумасшедшими, кроме себя»¹.

Лев Толстой и Георгий Плеханов: детерминанты идейной оппозиции. Наиболее резкой критике мировоззрение и философия Л. Толстого подверглась Г. Плехановым. Есть исследования плехановского отношения к Толстому. Они проанализированы, в частности, в работе Д. Якоча². В ней автор на солидном материале показывает генезис критического отношения Плеханова к Толстому. Д. Якоч выделяет три этапа, которые прошла критика Плехановым Толстого. На первом этапе Плеханов отрицал философско-религиозное и социологическое значение творчества Толстого. Плеханов полагал, что Толстой является плохим социологом, реакционным философом, но блестящим художником. На втором этапе происходит частичная реабилитация социолога Толстого и понимание объективных причин ограниченности его моральной и религиозной философии. На третьем этапе Плеханов пытается показать причины ограниченности мировоззрения Толстого и даже положительные моменты его абстрактного просвещенчества и аристократического индивидуализма. Примем сказанное за основу.

Отношение Плеханова к Толстому коренится в его общей мировоззренческой позиции. Плеханов — ученик Маркса и Энгельса, отдавший колоссальные силы для овладения их наследием. С точки зрения методологии марксизма он освоил также богатство мировой культуры. Поражает его эрудированность, иногда она даже затрудняет ему движение в логическом смысле. Это видно в его отношении к А. Богданову (конечно, его нельзя ни в коем смысле ставить рядом с Л. Толстым). Так, Плеханов, критикуя Богданова по сходным методологическим вопросам (оба стихийные материалисты, оба дилетанты в социальных и философских вопросах), не мог не демонстрировать свою эрудицию. Из него буквально вываливалось все, что он знал, что хоть как-то относится к теме.

В «Materialismus militans» мы находим апелляции не только к Беркли, Канту, Маху и т. д., но и к Н. Буало, Г. Думбадзе, Г. Упенскому, барону Кюстину и даже монаху Горанфлю, перекрестившего курицу «в карма» во время Великого поста. Самая дипломатичная характеристика, которой удостоился Богданов, была — «невежда». Плеханов, владевший многими иностранными языками, писавший на многие темы — от

¹ Толстой Л.Н. Исповедь. С. 7.

² Якош Д. Место Л.Н. Толстого в историко-литературной концепции Г.В. Плеханова // real-d.mtak.hu/937/1/Jakocs_Hung_Slavica_1978

классической философии до литературы и искусства, конечно, звезда первой величины на литературном небосклоне конца XIX — начала XX века. Сама по себе личность весьма колоритная. Даже его оппоненты, например В. Ленин, считали, что написанное Плехановым лучшее, что есть по марксизму, да и по философии. Плеханов сыграл огромную роль в деле соединения отечественного гуманизма и провещения с классическим марксизмом, научно-гуманитарным рационализмом. На работах Плеханова выросло целое поколение гуманитариев, особенно начиная с 60-х годов XX века. Но снобизм Плеханова сыграл с ним злую шутку. Он привел его к некоторому самообожествлению. Получился почти силлогизм: Маркс и Энгельс — гении, боги. Плеханов их ученик. Значит, он если не бог, то хотя бы наместник бога на земле. А после их смерти? Почти понтифик?

Считая Толстого гениальным писателем, Плеханов одновременно полагал, что Толстой плохой философ, не разбирающийся в социально-политических и морально-религиозных вопросах. Плеханов не смог выйти за пределы своего рода гносеологической робинзонады, не смог увидеть социокультурные детерминанты мировоззрения Л. Толстого. Гениальный писатель Толстой остался для него двуликим Янусом — примитивным социологом и моралистом.

Социокультурный подход Ленина в отношении к Толстому. В литературе, посвященной анализу ленинского отношения к Толстому, чаще всего повторяется характеристика двойственности Толстого, данная Лениным. Толстой: 1) то гений, отразивший революционную сущность эпохи; 2) то «юродствующий во Христе». Конечно, призывы Толстого к «состоятельной аристократии» пойти навстречу нуждам народа не могут вызвать сочувствия или просто понимания. Они безнадежны во всех отношениях, то есть утопичны. Апеллировать к «доброму барину» — это превращать доброго барина в злого.

Однако Ленин с большим оптимизмом отнесся к творчеству Толстого, чем Плеханов. У него проглядывается намек на то, что в каком-то смысле Толстой повторил идейный путь французских историков периода революции и реставрации. Непонятно почему, но Плеханов, написавший замечательный очерк о них в «Развитии монистического взгляда на историю», не провел такую параллель. А ведь Толстой похож на знаменитых французов, но как бы наоборот. Если Гизо, Минье, Тьери и др. идейно девальвировались в движении от 1789 к 1891 году, переходя на примирительные позиции с реставраторами монархии, то Толстой, наоборот, усилил критику и революционно-просветительскую практику (например, в педагогике, культурологии и религиоведении) по пути от 1862 года к началу XX века.

Именно поэтому Ленин определил «эпоху Толстого» как «пореформенно-дореволюционную», самого Толстого и его творчество как зеркало русской революции.

Толстой, по мнению Ленина, оказался свидетелем и одновременно художественным аналитиком периода великих прогрессивных потрясений. Но он не понял объективность тенденции превращения русского крестьянства в аграрных и промышленных пауперов. Он полагал, что народность, то есть крестьянство, с его деревенским патриархальным бытом вечно и идеалы нравственной чистоты «по природе своей» выведут Россию в прогрессивное социокультурное пространство. Отсюда все социальные вопросы можно будет решить с помощью всесильной общины и... при помощи просвещенных помещиков. К последним Толстой обращает свои проповеди, призывая быть добродетельными и патриотичными. В этой мировоззренческой парадигме у Толстого просто нет выбора. Он героически, но безнадежно противостоит разрушению патриархального крестьянского быта, который осуществляет капитализм, наступая семимильными шагами на Россию. Он противостоит этому монстру-злодею единственно возможными, то есть доступными ему — аристократу-просветителю, средствами: пропагандой гуманизма, религиозными проповедями, агитацией за милосердие и меценатство в отношении страждущего народа. Поэтому в качестве союзников у Толстого могут быть, наряду с самородками из народа, только просвещенные аристократы и вышедшие из крестьянской массы неоаристократы. Вразумить их! Такую задачу ставит перед собой граф Лев Николаевич Толстой.

Это последнее обстоятельство и попадает под критику Ленина. Он называет Толстого проповедником примитивной просветительской и даже либеральной доктрины соглашательства с имущими слоями российского общества. Вместе с тем Толстой является для Ленина символом и картиной истории России, которая в своем *status quo* неминуемо катилась к краху. Именно поэтому возникло суждение: «Толстой — зеркало русской (революционной) истории». В связи с этим Ленин и написал: «Противоречия во взглядах Толстого — не противоречия его только личной мысли, а отражение тех в высшей степени сложных, противоречивых условий, социальных влияний, исторических традиций, которые определяли психологию различных классов и различных слоев русского общества в пореформенную, но дореволюционную эпоху... Умер Толстой, и отошла в прошлое дореволюционная Россия, слабость и бессилие которой выразились в философии, обрисованы в произведениях гениального художника. Но в его наследстве есть то, что не отошло в прошлое, что принадлежит будущему»¹.

¹ Ленин В. И. Лев Толстой // ПСС. Т. 20. С. 23.

Методологические различия в оценке наследия Толстого Г. Плехановым и В. Лениным. Не претендуя на универсальный анализ проблемы мировоззрения и философии Толстого, хочу сказать следующее. Казалось бы, Толстой близок к русским народникам. Но удивляет резко отрицательное, даже враждебно-ироническое и пренебрежительное отношение к нему Н. К. Михайловского. Так, он писал в отзыве на статью Толстого «Что такое искусство»: «Некоторая беспорядочность мысли, свойственная вообще философским произведениям гр. Толстого, дает себя знать и здесь, равно как и некоторая излишняя самоуверенность, не раз уже ставившая графа в недостойное его славы положение то открывателя открытых Америк, то человека, презрительно относящегося к вещам, отнюдь презрения не заслуживающим»¹. Интересный феномен. Имплицитная оппозиция Михайловского по отношению к Толстому имеет, конечно, «глубинные» причины. И это — предмет специального исследования. Однако понятно, что лидера поздних народников не устраивает жесткое отношение Толстого к либерально-буржуазным ценностям, с которыми ему (Михайловскому) и его единомышленникам приходилось считаться и потихоньку родниться.

Более того, они оба — Михайловский и Толстой — являются выходцами из интеллигентской среды. И эта среда формировала такое мировоззрение, согласно которому в центре действительности стояла выдающаяся личность, которая «делает историю». Отсюда сама же действительность есть продукт сознательного и волевого действия этой выдающейся личности. Нам представляется, что Михайловский в ходе своих настаиваний на том, что «Личность делает историю», потерял объект. В данном случае саму историю. Эта «потеря объекта» роднит всех субъективистов друг с другом. Под объектом они понимают «объективированный субъект». У народников — это выдающаяся личность, у иррационалистов — супер-эго, у позитивистов — «опыт», «язык» и т. д. Поэтому методология объективно-критического анализа их философии сходная. Таковой она была у Плеханова и Ленина до определенного момента. Плеханов написал огромный труд «Наши разногласия», где разобрал до мелочей расхождение, как революционных народников с либеральными, так и последних с социал-демократами. Во многом Ленин идет вслед за Плехановым в своей работе «Что такое друзья народа и как они воюют против социал-демократов?». Так, Ленин писал: «Отсутствие социологического (объективного) реализма приводило к поразительному легкомыслию, с которым пускается народник (забыв об окружающей его обстановке) во всевозможное социальное прожектерство, начиная от какой-нибудь “организации земле-

¹ Михайловский Н. К. Литературная критика и воспоминания. М., 1995. С. 17.

дельческого труда” и кончая “обмирщением производства”, стараниями нашего “общества”»¹.

Однако надо сказать, что при всем уважении к Плеханову он тоже страдал этим интеллигентским снобизмом. Он не видел и не хотел видеть в теоретических построениях ничего более индивидуальных интеллектуальных усилий «работников письменного стола». Выше мы говорили о том теоретическом подвиге, который совершил Плеханов, о его колоссальном интеллектуальном багаже, огромных усилиях по развитию социологической культуры русских (и не только русских) обществоведов, о его значительном вкладе в теорию общественных наук. Но он пренебрегал социокультурной парадигмой при анализе духовных явлений. И это закрывало ему путь к пониманию природы ряда сложных образований, особенно иллюзорного (ложного, девиантного) сознания. Это служило «плохую службу» при критическом исследовании недостатков, например, такого мыслителя, как Л.Н. Толстой. Он не понимал, что Толстой — это персонификация эпохи, впрочем, типологически такая же, как и... сам Плеханов.

Ленин шел вслед за Плехановым. И он просто не мог не обратить внимание на то, что каждый мыслитель есть своего рода «рупор эпохи». Его идеи есть осмысление реальных объективных противоречий. Они не придумываются в «тиши кабинета», а осмысливаются или отражаются. Поэтому, чтобы правильно понять как достоинства, так в особенности и недостатки какого-либо мыслителя, необходимо прежде всего осознать те объективные и во многом стихийные социальные обстоятельства, которые детерминируют его достоинства и недостатки. Иными словами, необходимо понять любые интеллектуальные девиации, такие как народничество, махизм или «толстовщина», вытекающие «из некоторых общих причин, лежащих вне философии»².

Методологическое расхождение между Лениным и Плехановым началось уже с момента совместного (лучше сказать, параллельного) критического исследования поздних народников. Г.В. Плеханов показал несостоятельность теоретических позиций либеральных народников. Он «считал народничество лишь заблуждением определенных кругов передовой русской интеллигенции, он не видел социальной почвы и исторической обусловленности народничества»³. Позже, в 1901 году, это противоречие обострилось: В.И. Ленин написал статью для журнала «Заря» «Гонители земства и анибалы либерализма», где дал критику политики царского правительства и показал несостоятельность идеологии и философии либера-

¹ Ленин В. И. От какого наследства мы отказываемся? // ПСС. Т. 41. С. 539.

² Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм // ПСС. Т. 18. С. 321.

³ История КПСС. М., 1964. Т. 1. С. 196–197.

лов. Г. В. Плеханов, возглавлявший в то время редакцию «Зари», одобрил ее теоретическую часть. И предложил смягчить критический тон, полагая возможным «ругать» либерала не вообще, а от плохого либерала апеллировать к хорошему и т. д.

Г. В. Плеханов рекомендовал корреспонденту (В. И. Ленину) посмотреть на оппонентов «свысока: дескать, жаль, что автор не понял того-то и того-то... Надо одобрительно похлопать его по плечу: малый, мол, все-таки не без головы»¹. Однако В. И. Ленин не последовал этой рекомендации. Стремление Г. В. Плеханова толковать заблуждения лишь как следствие невежества их носителей, привело его в конечном счете к абстрактному пониманию заблуждения в целом, источников иллюзорного сознания в частности. Это проявилось не только по отношению к творчеству Л. Н. Толстого, но и в отношении эмпириокритиков, представителей философии жизни и даже большевиков.

Так, в письмах «Воинствующий материализм» Плеханов показал теоретическую несостоятельность концепций эмпириокритиков. Однако он упустил из виду объективную причину заблуждений новоявленных марксистов, считая единственной причиной недостаточную теоретическую подготовленность самих эмпириокритиков. Пытаясь просветить Богданова и других, Плеханов растолковывал им диалектику чуть ли не на пальцах. Это не могло не привести к упрощениям отдельных ее положений. В противовес Плеханову Ленин подчеркивал, что в процессе критики иллюзорного сознания следует не отвергать рассуждения оппонентов «с порога», а показывать причины, вызывающие их к жизни, особенно социальные. Нам представляется, что указанные обстоятельства объясняют, почему для Плеханова осталась на уровне констатации «сила» Толстого как художественного мыслителя и слабость его как социального и философского².

Краткие выводы. Сегодня фигура Л. Толстого значительно возвышается над его эпохой и даже над историей. Силой объективного реализма Толстой достигает поразительного совершенства в описании переживаний индивидом кардинальных исторических событий. Конечно, это не статистический индивид из серой массы. Это особый интеллектуальный и в целом высококультурный индивид. И взятый в этом своем status quo или de facto этот особый индивид действительно такой, как его описал Толстой. Что же касается того, чего Толстой не дал или не мог дать, это вопрос, который требует одновременно и ответа на другой вопрос: что

¹ Плеханов Г. В. Философско-литературное наследство. М., 1973. Т. 1. С. 118.

² Подробнее см.: Резванов С. В. Философия социальной культуры: природа иллюзорного сознания. М.; Ростов н/Д, 2011. С. 148–151.

дали социал-демократы в понимании природы русского революционного процесса? Оказалось, что очень мало.

Теоретики такого рода оказались, по выражению Ленина, «уродующими марксизм штатными “коммунистами”!»¹. Это никак не следует забывать тем, кто анализирует период русской истории начиная с конца XIX — начала XX века. Толстой показал, что любая эпоха нуждается в сильных и, главное, возлагающих на себя всю ответственность за результаты реализации революционных проектов идей личностях. Это он доказал теоретически и практически на своем примере. И этому мы должны очень внимательно учиться у Льва Николаевича Толстого.

¹ См.: Ленин В. И. О значении воинствующего материализма // ПСС. Т. 45. С. 27.

Глава 9. Парадоксы эстетики Л.Н. Толстого

Искусство должно устранять насилие.

Л. Толстой. Что такое искусство?

Проблема противостояния насилию — одна из ключевых в эстетике Л.Н. Толстого. Его эстетическая концепция — это в первую очередь стратегия борьбы с навязыванием извращенных вкусов и общей безнравственностью в искусстве как особыми разновидностями насилия в современном мире. Но еще более глубокий, онтологический аспект противостояния насилию состоит в самом его понимании искусства. По Л. Толстому, конечная цель искусства — преодоление разъединения людей, которое и является первопричиной насилия во всех его проявлениях. «Задача искусства огромна, — формулировал он свой главный и итоговый тезис, — искусство, настоящее искусство, с помощью науки руководимое религией, должно сделать то, чтобы то мирное сожительство людей, которое соблюдается теперь внешними мерами, — судами, полицией, благотворительными учреждениями, инспекциями работ и т. п., — достигалось свободной и радостной деятельностью людей. Искусство должно устранять насилие. И только искусство может сделать это»¹.

При всей своей внешней простоте и даже кажущейся тривиальности эстетическая теория Л. Толстого исполнена скрытых внутренних парадоксов, которые он мог видеть только как гениальный «практик», а не столько как «теоретик» искусства. Эти парадоксы весьма наглядно показывают сложную структуру художественного сознания и его внутреннюю свободу. При своем появлении эстетическая теория Л. Толстого вызвала самые восторженные отклики со стороны лучших умов того времени, с одной стороны, и злобное высмеивание — со стороны всех остальных. Последние не заслуживают упоминания, а из первых приведем два самых ярких. И. Е. Репин писал Л. Толстому: «Сейчас прочитал сочинение “Что такое искусство?” и нахожусь всецело под сильным впечатлением этого могучего труда Вашего. Если можно не согласиться с некоторыми частностями, примерами, зато общее, главная постановка вопроса так глубока, неопровержима, что даже весело делается, радость проникает»². Критик В. В. Стасов признавался: «Я считаю, что эти нем-

¹ Толстой Л.Н. Что такое искусство // Толстой Л.Н. Соч.: В 22 т. Т. 15. М., 1983. С. 210.

² И.Е. Репин и Л.Н. Толстой. Переписка с Л.Н. Толстым и его семьей. М.; Л., 1949. С. 16.

ногие страницы — последние слова и речь кончающегося XIX в. Какой это век, который способен кончаться таким величием и такую неслышанною правдою <...> Для меня несомненно, что от этих слов и страниц должен начаться новый поворот всего искусства!»¹

Позднее, в советское время, эстетическая теория Л. Толстого уже стала предметом специального исследования². В последние годы интерес к ней снова возник в контексте возрождения классических традиций в искусстве³. В данной работе мы рассмотрим эстетическую теорию Л. Толстого как важный опыт понимания искусства в контексте императива духовного преображения человека, который был основополагающим в мировоззрении Л. Толстого. Его эстетическая доктрина — это частное выражение общей идеи, которая в его дневниках сформулирована с особенной простотой и прямоотой:

3 Января 1895. «Вся неясность понимания происходит от того, что люди не признают того, что жизнь есть участие в совершенствовании себя и жизни. Быть лучше и улучшить жизнь».

4 Января 1895. «Жизнь истинная — в движении вперед, в улучшении себя и улучшении жизни мира через улучшение других людей. Все, что не ведет к этому, не жизнь, тем более то, что препятствует этому».

Парадоксы художественного сознания

Первым анализ парадоксов эстетики Л. Толстого начал известный историк науки В. П. Зубов в сборнике статей 1929 года под редакцией П. Н. Сакулина «Эстетика Льва Толстого». Здесь он отметил: «Толстой пишет в трактате: “искусство не есть мастерство”, Толстой пишет Гольцеву: “художник должен овладеть мастерством”. Совершенно очевидно, что Толстой-критик не тот, что Толстой-теоретик. Совокупность тех эстетических положений, к которым он прибегает в конкретном анализе произведения искусства, не та, что выдвинутые в виде формул в трактате. Если вообще имеет смысл систематически излагать эстетику Толстого, то от конкретных художественных анализов Толстого следует отпав-

¹ Толстой Л. Н., Стасов В. В. Переписка, 1878—1906 гг. М., 1929. С. 218.

² См.: Эстетика Льва Толстого: Сборник статей / Под ред. П. Н. Сакулина. М., 1929; Куприянова Е. Н. Эстетика Л. Н. Толстого. М.; Л., 1966; Асмус В. Ф. Мировоззрение и эстетика Л. Н. Толстого // Асмус В. Ф. Вопросы истории и теории эстетики. М., 1968. С. 434—530; Ломунов К. Н. Эстетика Льва Толстого. М., 1972; Бабаев Э. Г. Очерки эстетики и творчества Л. Н. Толстого М., 1981.

³ См.: Суровцева М. Е. Эстетика Льва Толстого с современной точки зрения // Вестник ЦМО МГУ (Литературоведение. Анализ художественного текста). 2014. № 3. С. 88—93; Лученецкая-Бурдина И. Ю. Теория искусства Л. Н. Толстого и литературные опыты писателя // Ярославский педагогический вестник. 2015. № 5. С. 214—218.

ляться»¹. Все это отнюдь не «противоречия во взглядах», которые так любят искать критики, но именно живые парадоксы, структурирующие саму «ткань» мысли и художественного сознания. Да, художник должен овладеть мастерством, но искусство как таковое вовсе не есть мастерство, а нечто совсем иное (мастерство бывает и у графоманов). Да, реальный анализ произведений Л. Толстым основан вовсе не на теоретических конструкциях его трактатов, а на той живой интуиции художественного содержания, которая вообще не поддается теоретической формулировке. Это две взаимодополнительные части его эстетики.

Э. Г. Бабаев в книге 1981 года определил толстовскую теорию искусства как «гениальный парадокс» и «неевклидову геометрию искусства»². Впрочем, развивать эту мысль автор не стал, поэтому пришлось время это сделать.

Парадокс 1. *Искусство нормативно, но это означает «выбрасывание» за рамки искусства многого из того, что общепризнано как шедевры.*

В статье «Об искусстве» Л. Толстой писал: «Произведение искусства хорошо или дурно от того, что говорит, как говорит и насколько от души говорит художник. Для того, чтобы произведение искусства было совершенно, нужно, чтобы то, что говорит художник, было совершенно ново и важно для всех людей, чтобы выражено оно было вполне красиво, и чтобы художник говорил из внутренней потребности и, потому, говорил вполне правдиво. Для того, чтобы то, что говорит художник, было вполне ново и важно, нужно, чтобы художник был нравственно просвещенный человек, а потому не жил бы исключительно эгоистичной жизнью, а был участником общей жизни человечества. Для того, чтобы то, что говорит художник, было выражено вполне хорошо, нужно, чтобы художник овладел своим мастерством так, чтобы, работая, так же мало думал о правилах этого мастерства, как мало думает человек о правилах механики, когда ходит»³.

А таковы требования к произведению: «Совершенным произведением искусства будет только то, в котором содержание будет значительно и ново, и выражение его вполне прекрасно, и отношение к предмету художника вполне задушевно и потому вполне правдиво. Такие произведения всегда были и будут редки. Все же остальные произведения несовершенные сами собой разделяются по основным условиям искусства на три главные рода: 1) произведения, выдающиеся по значительности сво-

¹ Зубов В. П. Толстой и русская эстетика 90-х годов («Что такое искусство» и его критики) // Эстетика Льва Толстого: Сборник статей / Под ред. П. Н. Сакулина. М., 1929. С. 180–181.

² Бабаев Э. Г. Очерки эстетики и творчества Л. Н. Толстого. С. 83.

³ Толстой Л. Н. Об искусстве // Толстой Л. Н. Соч.: В 22 т. Т. 15. М., 1983. С. 37.

его содержания, 2) произведения, выдающиеся по красоте формы, и 3) произведения, выдающиеся по своей задушевности и правдивости, но не достигающие, каждое из них, того же совершенства в двух других отношениях»¹.

Собственно, уже в этих двух фрагментах дана вся «аксиоматика» того, что можно назвать теоретической эстетикой Л. Толстого. Но вот что выходит, если эта аксиоматика им начинает применяться на практике. Из дневника Л. Толстого от 28 мая 1896: «Стихотворения Малармэ и др. Мы, не понимая их, смело говорим, что это вздор, что это поэзия, забредшая в тупой угол. Почему же, слушая музыку непонятную и столь же бессмысленную, мы смело не говорим того же, а с робостью говорим: да, может быть. Это надо понять, подготовиться и т. п. Это вздор. Всякое произведение искусства только тогда произведение искусства, когда оно понятно — не говорю всем, но людям, стоящим на известном уровне образования, том самом, на котором стоит человек, читающий стихотворения и судящий о них... музыка раньше других искусств (декадентства в поэзии и символизма и пр. в живописи) сбилась с дороги и забрела в тупик. И свернувший ее с дороги был гениальный музыкант Бетховен. Главное: авторитеты и лишенные эстетического чувства люди, судящие об искусстве. Гете? Шекспир? Все, что под их именем, все должно быть хорошо... чтобы найти в глупом, неудачном — прекрасное, и извращают совсем вкус... Гете, Шекспир, Бетховен, Микельанджело рядом с прекрасными вещами производили не то что посредственные, а отвратительные. Средние художники производят среднее по достоинству и никогда не очень скверное. Но признанные гении производят или точно великие произведения, или совсем дрянь: Шекспир, Гете, Бетховен, Бах и др.».

Парадокс заключается здесь уже в самом термине «понятно», поскольку остается непоясненной природа этой «понятности». Непонятно, что значит у Л. Толстого это «понятно», если оно не дано изначально, так как все-таки требует определенной культуры, но, с другой стороны, все равно берется как нечто данное. Как показывает опыт, ссылка на «понятность» эмпирически бессмысленна, поскольку наверняка нет ни одного даже самого гениального произведения, которое кому-то не показалось бы непонятным. Сам Л. Толстой это очень хорошо продемонстрировал своим отношением к Шекспиру.

Отдельный парадокс о том, что «признанные гении производят или точно великие произведения, или совсем дрянь», объясняется сравнительно просто: нечто кажется «дряню» только по сравнению с их вер-

¹ Толстой Л.Н. Об искусстве. С. 38.

шинными произведениями, а для посредственности и такая «дрянь» была бы высоким достижением — то есть здесь весь вопрос в контексте и масштабе видения.

Л. Толстой справедливо зафиксировал момент начала разложения художественного языка как такового, того «умирания искусства» (В. Вейдле), которое достигло апогея уже во второй половине XX века. Как отмечал А. С. Мигунов, «в эстетике маленькая обезьянка-шимпанзе по кличке «Бэтси» из зоопарка г. Балтимор (США) в буквальном смысле разрушила фундамент целой науки, когда в конце 1960-х годов исполненные ею акварели были приняты за работы профессионального художника и получили неплохие рецензии в американских журналах по искусству»¹. Этот курьез наглядно показал факт «смерти искусства» как «диагноз» западной цивилизации.

Но эта зоркость заслонила ему то обстоятельство, что даже и далеко не идеальные, «безнравственные» по своему содержанию и кому-то даже очень непонятные произведения могут все равно быть по-настоящему гениальными.

Парадокс 2. *Искусство должно быть «правдиво», но вместе с тем оно не может изображать лишь «то, что есть» (но и то, что «должно быть»).*

В «Предисловии к сборнику “Цветник”» Л. Толстой писал: «Правду узнает не тот, кто узнает только то, что было, есть и бывает, а тот, кто узнает, что должно быть по воле Бога. Напишет правду не тот, кто только опишет, как было дело и что сделал тот, и что сделал другой человек, а тот, кто покажет, что делают люди хорошо, т.е. согласно с волей Бога и что дурно, т.е. противно воле Бога. Правда — это путь. Христос сказал: “Я есмь путь и истина, и жизнь”. И потому правду знает не тот, кто глядит себе под ноги, а тот, кто знает по солнцу, куда ему идти. Все словесные сочинения и хороши, и нужны не тогда, когда они описывают, что было, а когда показывают, что должно быть; не тогда, когда они рассказывают то, что делали люди, а когда оценивают хорошее и дурное, когда показывают людям один тесный путь воли Божьей, ведущей в жизнь. Для того же, чтобы показать этот путь, нельзя описывать только то, что бывает в мире. Мир лежит во зле и соблазнах. Если будешь описывать много лжи, и в словах твоих не будет правды. Чтобы была правда в том, что описываешь, надо писать не то, что есть, а то, что должно быть, описывать не правду того, что есть, а правду Царствия Божия, которое близится к нам, но которого еще нет»².

¹ Мигунов А. С. Красота и истина, но без добра // Эстетика научного познания: Материалы научной конференции 21–23 октября 2003 года. М., 2003. С. 180.

² Толстой Л. Н. Предисловие к сборнику «Цветник» // Толстой Л. Н. Соч.: В 22 т. Т. 15. М., 1983. С. 35.

Этот парадокс в принципе неразрешим и не требует комментариев. Но в этой формулировке особо примечателен глубоко христианский, библейский строй мысли Л. Толстого: исток его аргументации лежит в понимании того, что «мир лежит во зле и соблазнах», а значит, изображать его таким, какой он есть, — это значит лишь умножать количество зла и соблазнов, то есть самому творить зло. Поэтому искусство — это не «отражение» падшего мира, а его *восполнение добром*, то есть образами иной, благой, а не падшей жизни. Понятие «правда» в искусстве носит не эмпирический, а нравственный характер.

Для сравнения стоит привести формулировку известного советского автора: «Искусство — отражение жизни, но оно не являет собою абсолютного тождества с нею, которое и не допустимо и не нужно, ибо задача искусства — не дублировать явления жизни, а художественно осознавать их в свете общественно-эстетического идеала... Правда жизни предполагает верное понимание того или иного явления как целого, определяемого его сущностью, то есть как явления закономерного, взятого в его глубинных основах и в широком жизненном контексте. То, что кажется правдой с узкой и ограниченной точки зрения, на самом деле может оказаться неполной правдой или даже обернуться ложью при более широком и глубоком понимании... Конкретное становится истинным только в единстве со всеобщим, с целостной своею сущностью, а не в отрыве от них. Подлинная, полная правда открывается тогда, когда частности не заслоняют целое, случайности — необходимое и закономерное, видимость — существенное, отдельные же явления осознаются в свете общего мировоззрения»¹.

Парадокс 3. *Искусство должно быть искренним, но оно есть игра, а можно ли игру считать искренним занятием?*

В дневнике от 2 ноября 1896 года Л.Н. Толстой писал: «Думал нынче об искусстве. Это игра. И когда игра трудящихся, нормальных людей — она хороша; но когда это игра развращенных паразитов, тогда она — дурна; и вот теперь дошло до декадентства». В качестве иллюстрации можно привести запись из дневника от 19 июля того же года: «Вчера переглядывал романы, повести и стихи Фета. Вспомнил нашу в Ясной Поляне неумолкаемую в 4 фортепьяно музыку, и так ясно стало, что все это: и романы, и стихи, и музыка не искусство, как нечто важное и нужное людям вообще, а баловство грабителей, паразитов, ничего не имеющих общего с жизнью: романы, повести о том, как пакостно влюбляются, стихи о том же или о том, как томятся от скуки. О том же и музыка.

¹ Васьков В. В. Что такое искусство. М., 1989. С. 98–99.

А жизнь, вся жизнь кипит своими вопросами о пище, размещении, труде, о вере, об отношении людей... Стыдно, гадко».

Собственно, парадокс здесь состоит в том, что людям «трудящимся», как правило, искусство не нужно, скучно и непонятно, а те, кто составляет среди них исключение в этом отношении, уже не вполне «трудящиеся», но по своим интересам и вкусам уже стараются приблизиться к «паразитической» публике. Но тогда, по логике Л. Толстого, искусство не нужно в принципе.

Кроме того, последнее рассуждение Л.Н. Толстого выглядит странно и с фактической точки зрения: ведь «повести о том, как пакостно влюбляются», как правило, не относятся к сфере искусства, а к так называемому «бульварному чтиву»; а в искусстве как раз и идет речь о «труде, о вере, об отношении людей». Эта странная подмена, впрочем, вполне объяснима ссылкой на «паразитов».

Парадокс 4. *Искусство «передает чувства» для того, чтобы изменить разум человека. Но передача чувств и разума — это не одно и то же.*

В трактате «Что такое искусство?» Л. Толстой дает свое ключевое определение: «Искусство вообще есть передача всякого рода чувств, — но искусством, в тесном смысле этого слова, мы называем только то, которое передает чувства, признаваемые нами важными»¹. На этом основан критерий отличия искусства от не-искусства: «Признак, выделяющий настоящее искусство от поддельного, есть один несомненный — заразительность искусства. Если человек без всякой деятельности с своей стороны и без всякого изменения своего положения, прочтя, услышав, увидав произведение другого человека, испытывает состояние души, которое соединяет его с этим человеком и другими, так же, как и он, воспринимающими предмет искусства людьми, то предмет, вызвавший такое состояние, есть предмет искусства. Как бы ни был поэтичен, похож на настоящий, эффектен или занимателен предмет, он не предмет искусства, если он не вызывает в человеке того, совершенно особенного от всех других, чувства радости, единения душевного с другим (автором) и с другими (с слушателями или зрителями), воспринимающими то же художественное произведение. Правда, что признак этот *внутренний* и что люди, забывшие про действие, производимое настоящим искусством, и ожидающие от искусства чего-то совсем другого, — а таких среди нашего общества огромное большинство, — могут думать, что то чувство развлечения и некоторого возбуждения, которые они испытывают при подделках под искусство, и есть эстетическое чувство»².

¹ Толстой Л.Н. Что такое искусство? С. 202–203.

² Там же. С. 164.

Стремясь рационально «разрешить» парадокс соотношения чувства и разума, имплицитно содержащийся в данных определениях, В. Ф. Асмус в свое время дал такое разъяснение и возражение Л. Толстому: «Искусство способно изменять в нас не только строй наших *чувств*, но и строй *наших мыслей*. Искусство изменяет степень и глубину наших *знаний* о жизни и ее явлениях. Более того: искусство располагает *особыми*, ему одному принадлежащими средствами познания, сила которых в известных отношениях даже *превосходит* то, что может быть дано познанием *научным*»¹. Как видим, сам парадокс здесь нисколько не снимается, а скорее «замазывается». Но сам Л. Толстой дает нам свою разгадку парадокса в дневнике от 30 июля 1896 года, где он писал: «Эстетическое наслаждение есть наслаждение низшего порядка. И потому высшее эстетическое наслаждение оставляет неудовлетворенность. Даже, чем выше эстетическое наслаждение, тем большую оно оставляет неудовлетворенность. Все хочется чего-то еще и еще. И без конца. Полное удовлетворение дает только нравственное благо. Тут полное удовлетворение — дальше ничего не хочется и не нужно».

Тем самым *эстетические чувства* — не самоцель, а, наоборот, скорее «горькое лекарство» от упоенности жизнью: их цель — неудовлетворенность, которая заставит человека подняться на более высокий уровень осмысленной жизни. То есть чувства передаются в искусстве так, чтобы воздействовать на разум; в противном случае мы имеем не искусство, а лишь пустое и вредное развлечение. Но с «чувствами» связан и следующий парадокс.

Парадокс 5. *Цель искусства — объединение людей, но ведь искусство невозможно без личных предпочтений, которые нас, наоборот, разъединяют.*

Определяя высшую цель искусства как достижение того «мирного сожительства людей», которое пытаются устроить «внешними» средствами, но безуспешно, Л. Толстой фактически приписывает ему демиургические функции созидания общества и преображения человека. Эта цель в его общем мировоззрении органически «встроена» в концепцию, сформулированную в дневнике от 20 января 1905 года: «Общественный прогресс истинный — в большем и большем единении людей. Для единения людей нужны три вещи: 1) сила, которая заставляла бы людей соединяться, так же, как для того, чтобы камни сложились в здание, нужно, чтобы были люди каменщики, которые соединяли бы эти камни. Эта сила есть помимо воли людей: их дело только не мешать проявлению этой силы любви. 2) что нужно, это то, чтобы люди могли соединиться, не имели бы свойств, отталкивающих их друг от друга: пороков, стра-

¹ Асмус В. Ф. Мировоззрение и эстетика Л. Н. Толстого. С. 518–519.

стей, себялюбия, так же, как для того, чтобы сложить здание из камней, надо обтесать их, чтобы в них не было неправильных форм. И третье, что нужно, это то, чтобы, соединившись, люди сознавали бы необходимость и благо этого соединения, и чтобы это сознание держало их вместе так же, как известь или цемент держит вместе камни здания. Первое — стихийная сила, второе — самосовершенствование, третье — религия».

Однако фактически оказывается наоборот — искусство, предполагая свободу и различие вкусов, этим *разъединяет* людей. Сам Л. Толстой это ясно признает и пишет об этом так: «Нет того, так называемого художественного произведения, о котором бы в одно и то же время не было двух прямо противоположных мнений, исходящих от людей одинаково образованных и авторитетных. Из этого же вышло и то удивительное явление, что большинство людей, предаваясь самым глупым, бесполезным и часто безнравственным занятиям, то есть производя и читая книги, производя и глядя картины, производя и слушая музыкальные и тетральные пьесы и концерты, совершенно искренно уверены, что они делают нечто очень умное, полезное и возвышенное»¹. То есть *фактически искусство выполняет функцию, прямо противоположную той, к которой оно изначально призвано*. И это имеет, в свою очередь, другие парадоксальные последствия.

Парадокс 6. *В искусстве много якобы «бессмысленного», но именно в этом многие и находят главную художественную ценность и высший смысл.*

Относительно «непонятного» и «бессмысленного» в понимании Л. Толстого выше уже было отмечено, что такие его определения не поддаются никакой верификации и совершенно субъективны. Здесь же стоит лишь привести конкретные примеры. В трактате «Что такое искусство?» о «Поэмах в прозе» Ш. Бодлера сказано, что якобы «чувства, передаваемые поэтом, и нехорошие, и весьма низменные чувства»². Старательно перечитав эти поэмы, я не нашел в них никаких иных чувств, кроме одного всепоглощающего христианского сострадания Ш. Бодлера ко всем и ко всему, о чем он пишет. Но что там нашел Л. Толстой, действительно очень «непонятно». А среди особо «бессмысленных» Л. Толстой выделяет стихотворение «L'étranger» («Чужестранец»). Стоит признаться, что это мое любимое стихотворение, которое мне всегда казалось таким же ясным и прозрачным по смыслу, как и стихотворения Пушкина. Что «бессмысленного» там нашел Л. Толстой, для меня также навсегда останется абсолютно непостижимой загадкой.

¹ Толстой Л.Н. Об искусстве. С. 40.

² Толстой Л.Н. Что такое искусство? С. 109.

Парадокс 7. *Высшим видом искусства является искусство религиозное, но искусство может использоваться и для разрушения религиозной веры. Значит, искусство как таковое — лишь нейтральная форма, которая не имеет содержательной нормативности.*

Л. Толстой недвусмысленно определяет искусство как особый «орган» религиозного сознания людей, действующий через чувства: «Искусство не есть наслаждения, утешение или забава; искусство есть великое дело. Искусство есть орган жизни человечества, переводящий разумное сознание людей в чувство. В наше время общее религиозное сознание людей есть сознание братства людей и блага их во взаимном единении. Истинная наука должна указать различные образы приложения этого сознания к жизни. Искусство должно переводить это сознание в чувство»¹.

Казалось бы, все ясно и однозначно. Но одновременно с этим у Л. Толстого есть высказывания, радикально отрицающие необходимость такого «органа». Например, в дневнике от 19 июля 1896 года: «Молиться? Говорят, что нужна молитва, нужно умиление молитвы, вызываемое службой: пением, чтением, возгласами, иконами; но что такое молитва? Общение с Богом, сознание своего отношения к Богу, высшее состояние души. Неужели это состояние души может быть достигнуто воздействиями на внешние чувства, воздействия, которые употребляют для вызывания самых низких чувств, для одурения? Не вероятнее ли, что молитвенное состояние может быть достигнуто только в редкие, исключительные минуты и непременно в уединении, как и сказал это Христос, и как увидал Илия Бога не в буре, а в нежном дуновении ветра?» Тем самым всякие искусственные средства для молитвы, а тем более «игра», каковой является искусство, здесь могут только помешать. И тем более мешают религиозному сознанию людей многие произведения искусства, сознательно его разрушающие. В качестве примера можно привести роман «Воскресение» самого Л. Толстого, в котором главное христианское таинство Евхаристии, совершаемое в православном храме, им описано с таким кощунством, до которого далеко и Емельяну Ярославскому.

Выделенные здесь внутренние парадоксы эстетической концепции Л. Толстого ценны в первую очередь своей эвристичностью — они заставляют заново и по-новому осмысливать ключевые проблемы теории искусства и эстетики в целом. Стоит отметить и историческую силу толстовской эстетики в ее личностных воплощениях. В качестве примера можно привести опыт Б. Пастернака. Так, вдова писателя Вс. Иванова вспоминала ситуацию споров по поводу стилистики «Доктора Живаго»:

¹ Толстой Л.Н. Что такое искусство? С. 210.

«Всеволод упрекнул как-то Бориса Леонидовича, что после своих безупречных стилистически произведений “Детство Люверс”, “Охранная грамота” и других он позволяет себе писать таким небрежным стилем. На это Борис Леонидович возразил, что он “нарочно пишет почти как Чарская”, его интересуют в данном случае не стилистические поиски, а “доходчивость”, он хочет, чтобы его роман читался “взахлеб” любым человеком»¹. Очевидно, что Б. Пастернак реализовал именно толстовский *императив понятности*, который и определил поэтику его романа.

Сам Б. Пастернак отмечал, что «новый род одухотворения в восприятии мира и жизнедеятельности, то новое, что принес Толстой в мир и чем шагнул вперед в истории христианства, стало и по сей день осталось основой моего существования, всей манеры моей жить и видеть (...) вопреки всем видимостям историческая атмосфера первой половины XX века во всем мире — атмосфера Толстовская»². Действительно, эстетика Л. Толстого, при всех своих частных странностях и плодотворных парадоксах, в конечном счете была важным опытом деятельного христианства и художественного преображения мира.

Война «художественных миров»: Толстой vs Шекспир

Статья Л. Толстого «О Шекспире и о драме», опубликованная в 1906 году и подытоживающая его размышления о сущности искусства, является примером радикально нетрадиционных оценок классических произведений авторами, в чем высочайшем эстетическом вкусе сомневаться не приходится. «Скандальность» интерпретации Л.Н. Толстым Шекспира, отрицающей в его творчестве какую-либо художественную ценность, а также обвиняющей его в пропаганде безнравственности, общеизвестна, но до сих пор в полной мере не осмыслена. Характерно, что большинство исследователей творчества Л.Н. Толстого фактически уклоняются от серьезного обсуждения названной статьи, не говоря уже о специальном исследовании этого «скандального» феномена. Например, в 864-страничной книге В. Шкловского «Толстой» из серии ЖЗЛ о нем вообще не упомянуто. Правда, в статье «Несколько слов о новом у Шекспира» В. Шкловский все-таки дал свое объяснение: по его мнению, у Толстого «другая поэтика, и он меньше нас может оценить другую поэтику, потому что его собственная поэтика создана им самим»³. Тра-

¹ Цит. по: Борисов В. М. Река, распахнутая настежь. К творческой истории романа Бориса Пастернака «Доктор Живаго» // Пастернак Б. Доктор Живаго. М., 1989. С. 426.

² Пастернак Б. Письмо к Н. С. Родионову от 27 марта 1950 г. // Пастернак Б. Об искусстве. М., 1990. С. 340.

³ Шкловский В. Несколько слов о новом у Шекспира // Шкловский В. Тетива. О несходстве сходного. М., 1970. С. 155.

диционное же мнение состоит в том, что Толстой в поздний период творчества находился во власти созданной им идеологии и поэтому не мог судить о творчестве Шекспира объективно. В таком объяснении есть доля истины, однако оно нисколько не снимает проблему, поскольку Толстой в своей интерпретации в первую очередь исходил из критериев художественности, которые сами по себе не связаны с какой-либо идеологией и в принципе являются общепризнанными. В частности, Л. Толстой называет следующие критерии оценки художественного произведения: 1) важность его содержания для жизни; 2) внешняя красота, достигаемая художественной техникой; 3) искренность и глубина передаваемых чувств. Исходя из этих критериев, Л. Толстой делает свой радикальный вывод о Шекспире: «несомненно то, что он не был художником и произведения его не суть художественные произведения»¹. Как видим, исток этой «скандальной» интерпретации отнюдь не в особенностях критериев, которые в целом тривиальны, а в особом способе прочтения. Тем самым главный вопрос, подлежащий осмыслению, здесь состоит в том, *как* читает Л. Толстой Шекспира и *почему* он прочитал его именно так, а не иначе?

Рассматривая фабулу нескольких наиболее известных произведений Шекспира, Л. Толстой везде приходит к одному и тому же выводу: 1) «Лица Шекспира постоянно делают и говорят то, что им не только не свойственно, но и ни для чего не нужно... У Шекспира все преувеличено: преувеличены поступки, преувеличены последствия их, преувеличены речи действующих лиц, и потому на каждом шагу нарушается возможность художественного впечатления»²; 2) столь же противоестественен и даже уродлив, по его мнению, и сам язык Шекспира. Вместе с тем Л. Толстой находит особое мастерство «в умении Шекспира вести сцены, в которых выражается движение чувств»³, которым он и объясняет некоторую увлекательность его произведений, особенно при хорошей игре актеров. Главную же причину славы Шекспира Л. Толстой усматривает в манипуляции массовым сознанием людей, которая, в свою очередь, стала возможна вследствие утраты современным искусством и «образованным сословием», которое его воспринимает, высших религиозных целей и содержания жизни. Тем самым интерпретация Л. Толстого по-своему логична и последовательна, и ключ к разгадке ее «скандальности» следует искать в ответе на вопрос: почему, то есть *вследствие каких глубинных презумпций мировосприятия* художественный мир Шекспира казался

¹ Толстой Л. Н. О Шекспире и о драме // Собр. соч.: В 22 т. Т. 15. М., 1983. С. 293.

² Там же.

³ Там же. С. 291.

Л. Толстому столь противоестественным, а поэтому антихудожественным и безнравственным?

Тезис В. Шкловского о том, что в основе неприятия Л. Толстым творчества Шекспира лежит принципиальное отличие их поэтик, сам по себе бесспорен, однако требует конкретизации. На наш взгляд, эта конкретизация может состоять в следующем. Во-первых, если в основе поэтики Л. Толстого лежало «остранение»¹ всего естественного и привычного строя человеческой жизни с целью обнаружения ее скрытой, внутренней правды и неправды, то в основе поэтики Шекспира, как раз наоборот, лежало переживание иллюзорности всего, признаваемого людьми естественным, чрезвычайной странности и в этом смысле отнюдь не «естественности» той самой «внутренней правды» мира, которая Толстому представлялась простой и общепонятной (вследствие чего она затем вполне логично стала его квазирелигиозным учением). Во-вторых, в основе этих принципиально разных поэтик лежали прямо противоположные мировоззренческие модели: для Л. Толстого мир — это благолепный Космос, движимый силами вечной справедливости, неизбежно побеждающей всякую неправду; мир Шекспира — всегда «is out of joint», это игральное неукротимых и непредсказуемых сил человеческого «Я», которое может прерываться лишь их гибелью. Если о романах Л. Толстого Н. Бердяев писал свое впечатление, что они столь целостно и гармонично охватывают все бытие, будто «сама душа мира их написала», то «гора трупов, которой кончается каждая трагедия Шекспира, есть ужасающий символ полной безысходности и гибели титанической эстетики Возрождения»² (А.Ф. Лосев).

Таким образом, реакция Л. Толстого на художественный мир Шекспира вполне понятна в своих предпосылках: это принципиальное отличие их поэтик, основанное, в свою очередь, на противоположности их мировоззренческих доминант. Однако остается вопрос: оправдывается ли этим *ценностное* суждение Л. Толстого о Шекспире? Ведь, например, Л. Толстой мог бы ограничиться лишь тем, что сказать о своем неприятии Шекспира и назвать соответствующие аргументы, но лишь в качестве частной точки зрения, не претендующей на общепринятость? Но Л. Толстой сознательно стремится поколебать именно общепринятое мнение о Шекспире — именно таков пафос и смысл всей его статьи. Возвращаясь к исходной, более общей постановке вопроса, исследуем, в каком отношении радикальное остранение Шекспира Л. Толстым может быть культурно конструктивным?

¹ См.: Шкловский В. Искусство как прием // Шкловский В. О теории прозы. М., 1983. С. 9–25.

² Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982. С. 604.

Этот вопрос затрагивает уже уровень онтологии искусства, а именно: каковы границы вариативности принципов поэтики и приемов построения художественной формы, настолько ли они широки, что различные принципы могут уже «не видеть» друг друга и поэтому вполне искренне отказывать друг другу в художественности? Если это так, то критика Л. Толстого при всей своей «скандальности» окажется глубоко конструктивной. Принципиальное отличие поэтик и мировоззренческих доминант Шекспира и Л. Толстого становилось предметом специального осмысления, в частности, у Вяч. Иванова, который предложил дихотомическую типологию творчества:

«Разоблачители изображают жизнь, отвлекая существенные для их целей признаки от случайных, и потому упрощают жизнь, — упрощают по существу, несмотря на все осложнение ее прагматизма. Они ясны для всех; в разоблачении торжествуют именно ясность. Разоблачая “правду”, скрытую под “маской”, они часто оказываются моралистами или рационалистами. На их творчестве покоится все так называемое “классическое” в искусстве. Они верят в противоположность “маски” и “правды”, и никогда не безумствуют: не принимают всей действительности за маску и всех масок за правду. Таков у греков творец “Эдипа-Царя”; у испанцев Сервантес; Лев Толстой у нас.

Облачители родились из духа Дионисова. Они любят в маске символ — тело тайны и знают, что “правда” ее неуловима, как тень Элизия, если разрушат ее живой покров. Они чтут маску, как аполлонийскую завесу божественной пощады. Им нужна она, как тому, кто молил не будить уснувших бурь, потому что под ними шевелится хаос. Они не улегчают изображаемой жизни, — напротив, сгущают и уплотняют ее: она вся для них знаменательна. Они заводят в темный лес, как Достоевский, и часто не умеют вывести из него заблудившихся. Им нечего обнаруживать; маске они могут противопоставить только другую маску, другое превращение. Развязка в их произведениях или трагична, или вовсе отсутствует... Таков загадыватель загадок и тайновидец форм — Гёте; таковы не знающие одной “правды” Эсхил и Шекспир»¹.

Типология Вяч. Иванова, как и всякая другая, несет в себе элементы мифологизации и упрощения реальности, тем не менее, для исследуемой здесь проблемы она весьма плодотворна. В частности, становится понятно, как может «разоблачитель» (Толстой) оценивать «облачителя» (Шекспира) в том случае, если принципы поэтики последнего для первого полностью неприемлемы. Действительно, в этом случае и должен выноситься «приговор» об отсутствии художественной ценности, а так-

¹ *Иванов Вяч.* Споряды // *Иванов Вяч. Родное и вселенское.* М., 1994. С. 76–77.

же обвинение в «безнравственности». Почему же чаще всего «разоблачители» и «облачители» тем не менее понимают и ценят друг друга? Это происходит потому, что существует общий тезаурус «художественного языка» в каждом виде и жанре искусства, благодаря которому авторы с самыми различными творческими принципами, субъективно даже не испытывая взаимной симпатии, тем не менее не могут не видеть объективной значимости контroversивных художественных миров. Случай Л. Толстого в отношении к Шекспиру действительно имеет «экстремальный», предельный характер, спровоцированный различными факторами — и не только идеологическими, как обычно считается, но в первую очередь эстетическими.

Обобщая сказанное выше, суть этой эстетической контroversии можно сформулировать так. Если для Л. Толстого любое жизненное явление эстетически ценно и нравственно оправдано ровно настолько, насколько оно подчинено мировому ладу — неизменным законам воспроизводства Жизни и порядку Вселенной, то для Шекспира, как раз наоборот, всякое явление ценно своей самочинностью и самоценностью, способностью преодолевать любые привычные законы миропорядка. Такое мировидение и основанная на нем поэтика, очевидно, внутренне амбивалентна, и если акцентировать ту ее деструктивную сторону, о которой писал А.Ф. Лосев, то Л. Толстой оказывается полностью прав. Однако, с другой стороны, полностью правы и почитатели подлинного гения Шекспира. В основе этого почитания лежит главная особенность поэтики Шекспира, о которой в свое время писал С.-Т. Кольридж: «Шекспир обладал особым даром придавать особое достоинство и страстность любым объектам изображения. Они застают нас врасплох, выплескиваются в формах самой жизни, сильной и страстной»¹. И это происходит именно вследствие эстетической акцентуации самочинности и самоценности любых жизненных явлений. Соответственно, Л. Толстым этот принцип неизбежно воспринимается как тотальная несуразность всего изображаемого, поскольку оно, действительно, не подчинено привычному порядку бытия, но преодолевает его в своей самочинности и самоценности. Эта самочинность действительно в конце концов неизбежно заканчивается «горами трупов» и неизменные законы миропорядка восстановлены.

Основной принцип художественного мировидения и поэтики Шекспира объективно ставит его в центр особого «западного канона» художественного творчества, выражающего опыт бытия человека в секуляр-

¹ Кольридж С.-Т. *Biographia literaria* // Кольридж С.-Т. Избранные труды. М., 1987. С. 108.

ном, то есть как внешне, так и внутренне обезбоженном мире. Сам автор концепции «западного канона», включающей в себя и названный тезис о Шекспире, Гарольд Блум прямо говорит: «Шекспир и есть мирской канон или даже мирская библия; его предтечи и наследники в равной мере только им одним определяются... потому что без Шекспира нет узнаваемых личностей в нас самих»¹. Речь идет о том, что опыт секулярного бытия после Нового времени стал универсальным общечеловеческим опытом, без преодоления которого уже невозможны и альтернативные типы культуры, и в этом смысле Шекспир действительно отныне «каноничен» для всего человечества. Впрочем, более глубокое рассуждение на эту тему можно найти и в «Основных проблемах театра» Ф.А. Степуна. «Трагедии Софокла и Кальдерона одинаково внедрены в объективную религиозность мифа, — отмечает Ф.А. Степун, — Софокл и Кальдерон одинаково хорошо в лицо знают абсолютное, хотя для Софокла абсолютное — рок, а для Кальдерона — Провидение. Совсем иное дело Шекспир. В основе его творчества не лежит никакого религиозно-живого мифа. Структурные формы его трагедии — вольноотпущенные рабы мертвого мифа и вольные граждане будущей автономной эстетики... В его творениях роль судьбы берут на себя характеры героев... В этой онтологической безысходности... последняя причина того, почему концепции его трагедий, как то отметил Вячеслав Иванов, так часто завершаются прорывом в безумие... Шекспир — родоначальник современной трагедии. Порванная в его творениях связь между трагическим чувством жизни и религиозной объективностью мифа не была восстановлена никем из его преемников»².

Герои Шекспира как «вольные граждане автономной эстетики» несут в себе особую утонченность индивидуальных характеров, которые живут исключительно по своим внутренним законам. Отсюда та их особенность, о которой писал А.С. Пушкин: «Лица, созданные Шекспиром, не суть, как у Мольера, типы такой-то страсти, такого-то порока; но существа живые, исполненные многих страстей... обстоятельства развивают перед зрителем их разнообразные и многосторонние характеры... Шекспиру я подражал в его вольном и широком изображении характеров, в небрежном и простом составлении типов»³. Академик Е.В. Тарле в своей лекции «Шекспир и Достоевский» (1900) утверждал: «Шекспир, благодаря своему совершенно исключительному таланту, открыл новые и широкие горизонты психологическому реализму, до него появлявшие-

¹ Блум Г. Элегия о Каноне // Вопросы литературы. Январь—февраль 1999. С. 80, 97.

² Степун Ф.А. Основные проблемы театра // Степун Ф.А. Сочинения. М., 2000. С. 190—191.

³ Пушкин А.С. Мысли о литературе и искусстве. К., 1984. С. 180, 221.

муся лишь урывками»¹. Но оказывается, открытый Шекспиром «психологический реализм» таков, что другой классик «психологического реализма», Л. Толстой, обнаруживает этот реализм полностью ирреальным. Это тоже один из парадоксов его эстетики.

Интересно отметить, что и современные литературоведы иногда фактически повторяли «скандальный» тезис Л. Толстого о «несоответствии действительности», однако не делали из этого столь же радикальных выводов, как он. Причина этой умеренности состоит в том, что для академических авторов этот тезис относился исключительно к специфике характера героя (которая для них вполне объяснялась конкретно-историческими условиями), но нисколько не переходил на уровень «неприятности» соответствующего мировидения самого Шекспира. Характерно, например, такое утверждение: «Гамлету тоже не хватает “такта действительности”» (Белинский), как и Дон Кихоту... Гамлет и Дон Кихот оба начинают с утопии и “по своему произволу”... не считаясь с действительным состоянием человека, с историческими условиями, с объективной необходимостью»².

Впрочем, яркости и многогранности страстей героев Шекспира отдавал должное и Л. Толстой, Впрочем, не считая это особой художественной ценностью, но лишь своего рода «техническим» навыком. Но зато именно ярких характеров, в отличие от страстей, Л. Толстой у Шекспира вовсе не обнаружил, поскольку неестественные, по его мнению, действия героев у Шекспира как раз свидетельствуют об отсутствии у них характеров. Это объясняется опять-таки принципиальным различием представлений о том, что вообще является естественным, а что нет.

Рассмотренная контroversия принципов поэтики и мировоззренческих презумпций, вполне объясняющая «скандальность» отношения Л. Толстого к творчеству Шекспира, могла бы быть итогом нашего анализа. Однако трудно не задаться вопросом, где же все-таки, на какой глубине лежит скрытая общность художественных миров двух гениев, которой не может не быть в силу общности законов искусства как особого способа видения мира? Часто исследователи искали и находили, например, «гамлетизм» во многих героях Л. Толстого (Андрее Болконском, Левине и др.), актер Михоэлс усматривал в судьбе самого Л. Толстого судьбу короля Лира³. Все эти наблюдения ценны и справедливы, но есть общность и самого глубинного, «эзотерического» уровня. А именно эта общность состоит в единой для Шекспира и Л. Толстого интенции на ка-

¹ Цит. по: Коган Г. Ф. Лекция Е. В. Тарле «Шекспир и Достоевский» // Известия Академии наук СССР. Серия литературы и языка. М., 1979. Т. 38. № 5. С. 477.

² Урнов М. В., Урнов Д. М. Шекспир. Движение во времени. М., 1968. С. 72.

³ См.: Шкловский В. Несколько слов о новом у Шекспира. С. 156.

тарсическое преодоление всякого самочинного бытия, пытающегося разрушить законы мироздания: только у первого она выражена более наглядно в «горах трупов», а у второго — в более утонченных формах нравственной рефлексии и самоотречения. Важнейший аспект неприятия Л. Толстым художественных методов Шекспира — стадийно-исторический: Шекспир жил в начале «титанизма Возрождения» и показал его неизбежный конец в формах его апофеоза; Л. Толстой жил в эпоху, когда этот апофеоз в форме всемирных войн и нравственного разложения становился осязателен во всем своем катастрофизме (отсюда Война и Мир как предельные мировоззренческие и художественные символы), и поэтому шекспировская образность стала уже восприниматься не как предупреждение, а как скучная обыденность. Нужна была новая образность саморазоблачения порока и нравственного возрождения, гениально созданная Л. Толстым. Именно в этом контексте толстовское неприятие Шекспира понятно как нравственный акт.

Следует отметить, что острое неприятие Шекспира, честно и ярко выраженное Л. Толстым, отнюдь не было чем-то новым: есть многие свидетельства достаточной распространенности такого отношения среди публики в Европе и России задолго до этого. Например, немецкий романтик Л. Тик писал в письме к В.-Г. Вакенродеру о чтении Шекспира с одним из их друзей: «Когда я прочел ему вслух “Сон в летнюю ночь” Шекспира, он сказал, что это *дурацкая сказка*. Я хотел ему объяснить “Бурю”... он часто делал мне такие ребяческие возражения, такие истинно дурацкие реплики, что я по-настоящему рассердился»¹. Ф. М. Достоевский также отмечал с долей иронии, что «ныне слова... “Я нарочно прочел всего Шекспира, и, признаюсь, ровно ничего не нашел в нем особенного” — слова эти ныне могут быть даже приняты не только за признак глубокого ума, но даже за что-то доблестное, почти за нравственный подвиг»². Тем самым статья Л. Толстого в первую очередь должна рассматриваться как проявление масштаба его творческой личности, способной смело выражать те культурные интенции, которые требуют для этого особой искренности и силы духа, поскольку здесь очень легко впасть в вульгаризацию (как в цитированных примерах).

Отдавая должное нравственной интенции Л. Толстого, нельзя не заметить, что нравственная прозорливость Шекспира, хотя и не явлена столь ярко, но более глубока в своем «метафизическом» аспекте. Об этом писал М. Бахтин, касаясь глубинно-мифологической сюжетности «Гамлета»: «Это сдвинутый, смещенный “Царь Эдип”... месть за отца оказа-

¹ Вакенродер В.-Г. Фантазии об искусстве. М., 1977. С. 208.

² Достоевский Ф. М. Об искусстве. М., 1973. С. 292.

лась бы на самом деле просто устранением соперника: не ты должен был убить и наследовать, а я...»; «это — надъюридическое преступление всякой самоутверждающейся жизни... преступление звена в цепи поколений, враждебно отделяющегося, отрывающегося от предшествующего и последующего, мальчишески попирающего и умерщвляющего прошлое... и старчески враждебного будущему... это — глубинная трагедия самой *индивидуальной* жизни, обреченной на рождение и смерть, рождающейся из чужой смерти и своею смертью оплодотворяющей чужую жизнь»¹. Тем самым можно утверждать, что «метафизика» сюжета «Гамлета» сохраняет преемственность и с архаическими нравственными интуициями античной трагедии и с по-христиански заостренным переживанием мира как *лежащего во зле*.

Вместе с тем нельзя не отметить, что «пророческие» интенции Шекспира в саморазоблачении титанизма имеют и сторону, весьма близкую поэтике Л. Толстого. В частности, в трагедии короля Лира есть два вполне толстовских компонента: вера в существование в мире неизменной, «космической» Правды и разоблачение-самоуничтожение тех, кто ее попирает; а также путь прозрения и самоотречения, который проходят Лир и Корделия: «Лир отказывается от первоначального намерения стать независимой личностью и становится тем особым человеком, каким он захотел и в итоге сумел стать: человеком, для которого “я” и “ты” глубоко связаны и неотделимы»². Наличие таких элементов в данной ситуации, по-видимому, свидетельствует об особом аспекте феномена «двойничества» (А. Ухтомский) в интерпретации, который состоит в том, что один автор «не замечает» у другого именно то, что наиболее близко ему самому — вероятнее всего, по причине бессознательной конкуренции или «страха влияния» (Г. Блум). Но главный вывод из феномена «скандальной» критики Л. Толстого касается самой «сущности» искусства, поскольку последнее здесь обнаруживает свой глубочайший внутренний полиморфизм, вследствие которого невозможно «абсолютное», безошибочное видение художественных ценностей, и наглядно демонстрируются пределы «самочинного» мышления, берущего на себя ответственность выносить окончательные оценки.

Вместе с тем парадоксальность и «скандальность» эстетики Л. Толстого объясняется не только этим, но и одним еще более фундаментальным фактором. Л. Толстой высказывает самые радикальные и парадоксальные суждения потому, что чрезвычайно высок его идеал искусства,

¹ Бахтин М.М. Дополнения и изменения к «Рабле» // Бахтин М.М. Эпос и роман. СПб., 2000. С. 239, 242.

² Костелянец Б. «Король Лир» — свобода и зло: самоочищение и пресечение зла силой // Вопросы литературы. 1999. № 2. Март—апрель. С. 188.

по сути, имеющий характер жизненного подвига, аскезы и религиозного служения. Вот одна из его главных формулировок из дневника 17 мая 1896 года: «Главная цель искусства, если есть искусство и есть у него цель, та, чтобы проявить, высказать правду о душе человека, высказать такие тайны, которые нельзя высказать простым словом. От этого и искусство. Искусство есть микроскоп, который наводит художник на тайны своей души и показывает эти общие всем тайны людям». Имея такую цель, художник, призванный быть «тайновидцем» человеческих душ, никогда не может быть удовлетворен ни своим, ни чужим творением, но всегда горит устремленностью к вечному преображению.

Глава 10. Исповедь и проповедь в публицистике Л.Н. Толстого

Л.Н. Толстой последнего десятилетия своей жизни и первого десятилетия нового века по преимуществу публицист, «быстро и бойко, по-герценовски, по-журнальному» пишущий о вопиющих событиях современности. Название его статьи «Не могу молчать» манифестирует его позицию и одновременно становится лозунгом всей российской радикальной журналистики. Став «наиболее авторитетной медийной фигурой конца XIX — начала XX века» (И.В. Петровицкая), Толстой явился, с одной стороны, одним из создателей свободного информационного пространства, формирующего общественное мнение, с другой — его жертвой. Та же журналистская братия, «лживые писаки-журналисты», манипулируя массовым сознанием, навешивает на писателя ярлыки, клише, штампы. Л.Н. Толстой еще при жизни был возведен на «эшафот» толков (домыслов, сплетен, анекдотов, мифов), превращающих его неповторимую целостную личность в современную поп-звезду. К слову сказать, толки о Толстом, а вернее, перетолкование толков продолжается и сегодня.

Главным объектом толков и толпы, и «ученой» публики становится толстовская проповедь закона любви и братского единения, представляющих ему единственным выходом из заколдованного круга лжи, тотального насилия и надвигающейся революционной катастрофы. Восторги («апостол правды», «евангельский пастырь») и негодования («болтовня, болтовня, болтовня, и больше ничего». В.С. Соловьёв) тем не менее не мешают Толстому настойчиво, во всех своих многочисленных статьях (обращениях к читателю, открытых письмах, воззваниях, очерках, статьях) повторять, разъяснять, призывать к выполнению «единой заповеди». Толки, безусловно, не способствовали пониманию толстовской позиции, как говорил А. П. Чехов, «мысли Толстого теряются в воздухе».

Неотъемлемой составляющей *понимания* логики толстовского мышления должны были стать (и со временем становятся) поздние дневники, писание которых готовящийся к смерти Толстой считал главным делом своей жизни. Условием понимания того, что сам Толстой называет «внутренней работой», «внутренним ростом», должны стать, по мнению В. В. Библихина, «не удушающие тупики толкования», не механические разъяснения, даже «не вживание», а пристальное вглядывание в человека, не укладывающегося ни в какие общепринятые, навязываемые извне

рамки. Необходимо, как пишет Бибихин, «участие в тайне» человека, уловление его полноты. Необходимо учитывать и то, что дневниковое письмо — единственный способ философствования позднего Толстого. Как отмечает Ю.В. Прокопчук, «в конспективной форме там можно найти теоретические основы для создания целого ряда статей, а то и трактатов по философской тематике»¹. Однако Толстой пишет не философские трактаты, он создает острую публицистику.

Как бы отгораживая, оберегая от публичности глубоко потаенную, ни на миг не прекращающуюся внутреннюю работу самонаблюдения, выявления своего истинного «я», он тут же, в дневнике, «вспоминает», что «все это — заметки для задуманного воззвания», что «нельзя забыть того, что раз выяснилось, того, что мы неизбежно идем к гибели и телесной и духовной»². И далее: «Спрашивал себя: зачем я пишу все это? Нет ли тут личного желания чего-либо для себя? И уверенно могу ответить, что нет, что если пишу, то только потому, что не могу молчать, считал бы дурным делом молчать, как считал бы дурным не постараться остановить детей, летящих под гору в пропасть или под поезд» (56, 89). После публикации знаменитого осуждения смертной казни «Не могу молчать», прогремевшего как гром над всем миром, Толстой, спустя несколько месяцев, записывает в дневнике от 6 января 1909 года: «Если не было противоречием бы написать о необходимости молчания, то написать бы теперь: *Могу молчать. Не могу не молчать*. Только бы жить перед Богом, только любовью» (57, 6). Что делать с этим толкователю? Вновь очевидные парадоксы, кричащие противоречия?

Вопрос о том, как совмещаются в сознании Толстого исповедальное, глубоко философское дневниковое письмо с публицистической проповедью, остается открытым. Имеющиеся авторитетнейшие мнения, констатирующие взаимосвязь исповеди и проповеди в творчестве позднего Толстого, только подстегивают к дальнейшему сопоставительному анализу дневников и публицистики. Как отметила И.В. Петровицкая: «В публицистике Л. Толстого звучит исповедь и проповедь. Он стремился убедить читателя в том, что понял сам в результате мучительных исканий. И это не эгоистическая сосредоточенность на себе (в чем зачастую Толстого упрекали), а желание воздействовать своим опытом. Отсюда прямые обращения, горячие призывы: “Одумайтесь!”, “Пора понять”, “Пора опомниться”, “Верьте себе”, “Любите друг друга”... Как истин-

¹ Прокопчук Ю.В. Мировоззрение Л.Н. Толстого и духовно-мистическая философия П.П. Николаева. М., 2016. С. 52.

² Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928—1958. Т. 56. С. 89. Далее ссылки на это издание приводятся в тексте с указанием в круглых скобках тома и страницы.

ный проповедник, он горячо верит в силу убеждения словом»¹. Толсто-му-моралисту, писателю-публицисту действительно не чужда форма прямого обращения к публике. «Милые братья! — обращается он и к насильникам, и к насилуемым, подвергая незадолго до этого обращения и тех и других жесточайшей критике, сокрушительной аналитике. — Любите друг друга!»

Содержательная и композиционная контрастность толстовской публицистики, бесконечные бескомпромиссные смысловые оппозиции, в основе которых синтаксические конструкции разделительных союзов «или — или», высвечивающие антиномичность мышления, превалирующую дизъюнкцию — все это трудно сочетается с *исповедальностью*, с его утонченной философской аналитикой. Толстовская проповедь любви безусловно выстрадана им, однако путь к духовным вершинам скрывается, не виден за морализаторской риторикой, публицистическим пафосом. Это понимает и сам Толстой. В письме к М. А. Энгельгардту он пишет: «Посмотрите на мою жизнь прежнюю и теперешнюю, и вы увидите, что я пытаюсь исполнять. Обвиняйте меня, я сам это делаю, но обвиняйте меня, а не тот путь, по которому я иду и который указываю тем, кто спрашивает меня, где, по моему мнению, дорога»². За этим «пытаюсь исполнять» — сложный процесс духовного самопознания, запечатленный в дневниках.

Возникает необходимость обнаружения способа, метода выявления не только внешних, текстовых совпадений дневников и публицистики — они лежат на поверхности, а скорее внутренних связей или перерастаний дневниковой исповедальности в проповедь. Попытаемся порассуждать, как сосуществуют в творчестве Толстого последнего десятилетия исповедальное, обращенное к себе внутреннему, слово с резким, обращенным вовне, к миру публицистическим словом.

Каков «механизм» сцепления? Объясняется ли этот толстовский феномен только наличием «кричащих противоречий», антиномичностью его мышления? В качестве гипотезы выскажем мысль о том, что универсальным методом сочетания несочетаемого становится *исповедально-диалогическая природа толстовского мышления*, провоцирующая Толстого искать новые формы выражения открывшейся ему истины — «закона любви». Удивляясь на самого себя, не веря, что в 81 год он «подвигается во внутренней работе», Толстой в 1909 году пишет в дневнике от 12 января: «Сейчас много думал о работе. И художественная работа: “Был ясный вечер, пахло...” невозможна для меня. Но работа необходима, потому что

¹ Петровицкая И. В. Лев Толстой — публицист и общественный деятель. М., 2013. С. 34.

² Цит. по: Петровицкая И. В. Лев Толстой — публицист и общественный деятель. С. 36.

обязательна для меня. Мне в руки дан рупор, и я обязан владеть им, пользоваться им. Что-то напрашивается, не знаю, удастся ли. *Напрашивается то, чтобы писать вне всякой формы: не как статьи, рассуждения и не как художественное, а высказывать, выливать, как можешь, то, что сильно чувствуешь* (выд. — Авт.). А я мучительно сильно чувствую ужас, развращаемость нашего положения. Хочу написать то, что я хотел бы сделать, и как я представляю себе, что бы я сделал. Помоги бог. Не могу не молиться...» (57, 9—10). «Писать вне всякой формы» — значит вновь искать способ творческого самовыражения, органически совмещающий слово и поступок, переживаемое внутри и вне себя без промежутка, одновременно. Самое органичное письмо — дневник, где все совмещается — и проповедь, и исповедь в едином, развивающемся диалогическом пространстве. Тут есть и главный «смотритель» — собственная искренность.

Диалог как мыслительная конструкция имеет древнюю традицию: от «сократического диалога» к «Диалогам» Платона, в которых мышление понималось Сократом-Платоном как разговор, который душа ведет сама с собой в поиске истины¹; к христианской сакральной культуре диалога — неотъемлемой составляющей исповедальной практики; затем к светской литературе Нового времени, в которой исповедальный внутренний диалог становится методом раскрытия психологической сложности человека и т. д. Словом, меняются жанровые формы, но неизменным остается способ постижения человеком самого себя, обнаружения в самом себе другого, себя истинного. То, что Толстой не первооткрыватель диалогического способа постижения самого себя и истины, можно доказать примером из «Монологов» Августина, написанных в форме диалога между А (Августин) и Р (его разум): «Р. Я полагаю, что изобрел самый спокойный и самый удобный способ искать с Божьей помощью истину, отвечая сам себе на свои же вопросы»². Толстой, всю жизнь пишущий дневники и задающий самому себе одни и те же вопросы, остается верен этому способу, поначалу спонтанно, затем осознанно и благодаря ему не перестает развиваться, расти, не останавливаясь на мертвой точке монологического назидания.

Спонтанное, ничем не регламентируемое, раннее дневниковое письмо стало творческой лабораторией, формирующей в Толстом и художника-психолога, и философа, и проповедника-моралиста, и глубоко верующего человека. В свободном для самовыражения и самоанализа дневниковом дискурсе зарождается и активно развивается исповедаль-

¹ См.: Дорофеев Д. Ю. Личность и коммуникации. Антропология устного и письменного слова в античной культуре. СПб., 2015.

² *Августин Блаженный. Об истинной религии. Теологический трактат.* Минск, 2011. С. 315.

но-диалогическое начало, позволяющее познавать себя в мире и мир в себе.

Исповедально-диалогическое начало, по-разному проявляясь в «промежуточных» жанрах — дневниках, письмах, записных книжках, воспоминаниях, имеет некий алгоритм, позволяющий Толстому фокусироваться на главном — постижении природы собственной раздвоенности. В дневниках этот алгоритм проявляется в неустанной фиксации несовпадений с самим собой: намерения, устремления, мечты, идеальные размышления не совпадают с поступками, инерцией общепринятых установок, обстоятельствами. Затем следует покаяние, саморазоблачение, сменяющееся всякого рода правилами, нормами жизни, моральными сентенциями. Но наступает новый день, переворачивается страница дневника и повторяется то же самое: размышления о Боге, об идеальном соседствуют с правилами карточной игры, проигрышами, волочением за девками; молитвы с практическими выкладками; поэтические зарисовки с поеданием борща, разглядыванием и ковырянием носа и т. д.

Почти каждая из толстовских дневниковых записей поражает спонтанным соединением фиксируемых естественных, физиологических ощущений и отправлений, бесконечных бытовых наблюдений, характеристик, самооценок, исповедальных самобичеваний, молитв, наконец, размышлений обобщающего порядка. Дневниковый текст воспроизводит поток сознания, никак и ничем не ограниченного, кроме течения времени. Но каждый раз, так или иначе, звучит главный вопрос к самому себе: «Что я такое? Кто я? Зачем и с какой целью я живу?» Разноголосое, хаотичное, подчас абсурдное, экзистенциальное дневниковое письмо Толстого тем не менее позволяет говорить о «диалогической схеме» его творческого мышления.

«Каждый человек, в той мере, в какой он мыслит творчески, осуществляет свое мышление во внутреннем мысленном диалоге с самим собой; и этот мысленный диалог протекает как столкновение радикально различных логик мышления»¹. В контексте этого рассуждения В.С. Библера Толстой предстает как уникальный субъект мышления, которому присущ как рациональный самоанализ, так и отступление от него, погружение в поток жизни. Уже в ранних дневниках начинает проявляться противоречивый диалог умозрения с опытом, в котором «мышление и бытие должны выступать (в логике) в качестве двух субъектов диалога» — в качестве «Я» и «Ты»². Именно в этом дневниковом диалоге рождается внутренний собеседник, «Я теоретическое» (В.В. Бибихин),

¹ Библер В. С. Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М., 1975. С. 44.

² Там же. С. 65.

и основным критерием самооценки становится искренность, неизменная составляющая исповедальности.

Исповедальность неотделима от автобиографии писателя, становясь экзистенциальной первоосновой непрекращающегося внутреннего диалога. Как антропологический феномен исповедальность возникает одновременно на рефлексивном и эмоционально-интимном уровнях, проявляется как опознание в себе своего Другого — внутреннего человека и становится «инструментом» самопознания. Одновременно исповедальность стимулирует процесс внутреннего преобразования и перерождения (самосовершенствования), основанного, как правило, на конфликте, борьбе и противоречиях с самим собой и окружающим миром. Толстой открыл исповедальность как начало, исключающее какую бы то ни было надуманность, искусственность, требующее не только жесточайшего самоанализа, но и самообновления, преодоления несовпадений с самим собой. Однако сочетать автобиографическое письмо (в данном случае дневниковое) с исповедальностью, не впадая в сочинительство, «литературность», необыкновенно трудно. Толстой часто «ловил» самого себя на неискренности. Однако не следует забывать, что толстовские дневники одновременно и биографические документы, и литературные произведения с записями кусков сюжетов, с пейзажными и портретными зарисовками. Литературные заготовки и жизнь в них сосуществуют. Другими словами, исповедально-диалогическое начало способствует перерождению внутреннего Собеседника в Автора, продолжающего самоанализ уже в пределах художественной целостности, перевоплощающегося в собственных литературных героев, часто наделяемых той же способностью — исповедального внутреннего самоанализа.

В поздних толстовских дневниках алгоритм самонаблюдений в целом не меняется, несмотря на кардинальную жизненную перестройку, «расширение души», обретение веры и публичное покаяние в «Исповеди». В толстовской «Исповеди» прежде всего видят назидательный монолог, перерастающий в откровенную проповедь. Однако не следует забывать, что исповедальный текст — не только итог мучительной внутренней работы, процесс которой запечатлен практически во всех предшествующих повествовательных формах, но и начало нового витка в «искании истины», в движении к ней, а значит в продолжении внутреннего собеседования. В исповедальном тексте всегда незримо присутствует Другой, Собеседник, другое начало моего «Я». Без всепроникающего диалогического начала исповедь превращается в окаменелую проповедь и дальнейшее движение оказывается невозможным. В «Исповеди» собственное «я» Толстого — одновременно и повествующий, исповедующийся субъект, и объект его же творческого постижения. Психологи-

ческий момент трагической раздвоенности, несмотря на обретенную веру и четко выраженную позицию, остается непреодоленным. Монолит толстовской «Исповеди» внутренне динамичен и открыт благодаря всепроникающему мотиву раздвоенности, позволяющему структурировать текст как серию диалогов: с самим собой или предполагаемым собеседником, оппонентом — литератором, ученым, мудрецом, нечистой силой, Богом. Или иначе: сам Толстой, вступая в диалог с самим собой, выступает в разных позициях и ипостасях. Исповедальные диалоги неоднородны и по своему эмоциональному, стилистическому наполнению — они ироничны, лиричны, философичны. Разные, но объединенные исповедальным началом диалоги «Исповеди» — своеобразный переход к новому этапу творческих исканий Толстого, который Г. Я. Галаган определила как «исповедальный».

Та же раздвоенность, в основе которой трагическое несовпадение «своих верований со своей жизнью», фиксируется и в поздних дневниках. Однако есть и принципиальная разница. Толстому, мучительно преодолевавшему внутреннюю раздвоенность, так и не удается сообразно учению выстроить собственную жизнь, окончательно перевоплотиться в житийного героя, юродивого, аскета, заслужив одобрение Высшего Суди. Именно трагическая раздвоенность не позволяет Толстому застыть на мертвой точке проповедника извечных истин. Человек ищущий, сомневающийся, каковым оставался до конца своих дней и сам Толстой, оказывается к истине гораздо ближе знающего ее только теоретически. Глубокая философичность поздних дневников запечатлена в них как уникальный опыт внутреннего переживания, продолжающегося самонаблюдения, исповедального диалога с самим собой и жизнью. Именно этот опыт непрекращающегося духовного развития мешает Толстому выстраивать собственную философскую систему. Более того, этот опыт, в конечном итоге, нацелен на другое — на «живую жизнь», на глубокое переживание того, что происходит вокруг. «...Лев Николаевич смотрел на «живую жизнь» глазами практика, а не метафизика. Истина моральная была для Льва Николаевича несоизмеримо важнее истины философской»¹. Но несомненно и другое: дневниковое письмо позднего Толстого — феноменальный способ живого, исповедального и одновременно философского самопостижения, движущим началом которого является непрекращающийся диалог с самим собой и миром.

Феноменом последнего десятилетия можно считать сцепление дневниковой исповедальности и публицистической проповеди. Но публици-

¹ Прокопчук Ю. В. Мировоззрение Л. Н. Толстого и духовно-мистическая философия П. П. Николаева. С. 60.

стика ли это в традиционном смысле слова? Примером могут служить дневниковые записи 1909 года и статья «Неизбежный переворот» (5 июля 1909 г.). Прочитаем дневниковую запись от 8 апреля 1909 года: «Приучать себя думать о себе, как о постороннем; а жалеть о других, как о себе... И теперь самое для меня дорогое, важное, радостное; а именно: Как хорошо, нужно, полезно, при сознании всех появляющихся желаний, спрашивать себя: чье это желание: Толстого или *мое*. Толстой хочет осудить, думать недоброе об NN, а я не хочу. И если только я вспомнил это, вспомнил, что Толстой не я, то вопрос решается бесповоротно. Толстой боится болезни, осуждения и сотни и тысячи мелочей, которые так или иначе действуют на него. Только стоит спросить себя: а я что? И все кончено, и Толстой молчит. Тебе, Толстому, хочется или не хочется того или этого — это твое дело. Исполнить же то, чего ты хочешь, признать справедливость, законность твоих желаний, это — *мое* дело. И ты ведь знаешь, что ты и должен и не можешь не слушаться меня, и что в послушании *мне* твое благо. Не знаю, как это покажется другим, но на меня это ясное разделение себя на Толстого и на Я удивительно радостно и плодотворно для добра действует» (57, 47).

Исповедальный дневниковый диалог — отнюдь не эксперимент изошренного психоаналитика, он естественен для Толстого, испытывающего постоянную борьбу между автобиографическим (внешним) и духовным (внутренним) «я». Дело подчас доходит до «невидимой брани»: «Толстой забирает силу надо *мною*. Да врет он. Я, Я, только и есть Я, а он, Толстой, мечта, и гадкая и глупая» (57, 47). Но именно эта «брань» — залог движения, духовного роста. Когда «все раздражает» — внутреннее «деление помогает». Толстой убежден, что «невидимая работа в душе» помогает «не казаться, а быть любовным ко всем» (57, 49).

«Казаться» и «быть» — неизменная оппозиция внутри Толстого, которая воспроизводится уже не раз испытанным методом — исповедально-диалогическим. «Главное дело жизни будет таким образом в апреле 1909-го называться “разделением себя”»¹. «Разделение себя» (диалогическая брань) способствует окончательному высвобождению себя внутреннего, истинного, божественного. Освобождение — залог любовного единения со всем миром. «Какая ни с чем не сравнимая, удивительная радость — и я испытываю ее — *любить* всех, все, чувствовать в себе эту любовь или, вернее, чувствовать себя этой любовью. Как уничтожается все, что мы по извращенности своей считаем злом, как все, все — становится близки, свои... Да и не надо писать, только испортишь чувство» (56, 153).

¹ Библихин В. В. Дневники Льва Толстого / Вступ. ст. О. А. Седаковой. СПб., 2012. С. 314.

Статья «Неизбежный переворот» написана от первого лица, с открытым забралом, в форме прямого диалога «с людьми нашего времени» и с полной убежденностью, что он не может об этом не говорить. Подчеркнем два важных момента. Во-первых, в этом публицистическом послании людям Толстой также нравственно честен, как и в дневниках. Он говорит о том, что глубоко продумано и внутренне выстрадано. В неискренности, несмотря на критику и навешивание ярлыков, Толстого никто не обвинял. Во-вторых, читающей публике поздний Толстой был известен по преимуществу как публицист и писатель, дневники были знакомы лишь узкому кругу людей. Воспринимаемые вне контекста толстовской внутренней работы, публицистические статьи прочитывались как догматически однозначные поучения. Это понимает и сам Толстой, не без иронии замечающий вначале: «Все старое “непротивление”, как это не надоест ему, скажут они» (38, 72).

Чрезвычайно важным нам представляется переосмысление толстовской публицистики именно в контексте его исповедальных дневников. Кажущиеся столь далекими от дневниковых исповедальных записей Толстого, размышления в статье выстраиваются по такому же принципу — противопоставления внешнего и внутреннего блага, «я» внешнего и «я» внутреннего. Безусловно, отталкиваясь от собственного, мучительно переживаемого опыта внутреннего преображения, Толстой говорит о духовном росте человечества, об основах взаимного общения. Он указывает на «внутреннее противоречие» между законом насилия, воспринимаемым как неизбежная реальность, и законом любви, кажущимся иллюзорным и недостижимым, идеальным.

Между тем внутреннее противоречие, доведенное до абсурда, опять же воспринимается людьми как обычай, предание, привычка. «Так в наше время революционеры, коммунисты, анархисты, во имя любви, блага народа совершают свои разрушения, убийства. Во имя же любви, опять для блага народа устраивают правительства свои тюрьмы, крепости, каторги, казни. Во имя любви, высшего блага уже не одного, а всех народов, устраивают дипломаты свои союзы, конгрессы, опирающиеся на все увеличиваемые и все больше и больше вооружаемые войска. Во имя любви же устраивают богачи, собравшие богатства и удерживающие его только благодаря законам, утверждаемым насилием, свои всякого рода благотворительные учреждения, неприкосновенность которых удерживается опять-таки насилием» (38, 79). Это ли не толстовская мыслительная оппозиция «казаться и быть», с которой он боролся всю свою жизнь. Толстого можно цитировать бесконечно, убеждаясь в актуальности его рассуждений и сегодня.

Духовный рост, движение сознания ставится Толстым во главу угла: движение от насилия в сторону высшего, объединяющего всех, начала — любви, «в увеличении в себе каждым человеком способности любви». В этом направлении движется и сам Толстой, который по большому счету никого не обвиняет («все одинаково не виноваты») и одновременно обвиняет каждого и самого себя, прежде всего. Он рекомендует и себе и всем простой и самый сложный выход из тупика тотального насилия: начни с самого себя. «Что делать для того, чтобы переворот этот мог совершиться, чтобы жизнь насильническая заменилась жизнью мирной, любовной?» «Все спрашивают, как должна быть устроена жизнь людей, т. е. что делать с другими людьми? Все спрашивают, что делать с другими, но никто не спрашивает, что мне делать с самим собою?» (38, 89). Вопрос, в сущности, носит религиозно-нравственный характер и потому решается не столько опытом социального бытия, сколько индивидуальным сознанием, пробуждением в себе внутреннего человека. Необходимо уверовать в закон любви, как уверовал в него сам Толстой, который прежде всего перенес вопросы «из области внешней деятельности (имеющей будто бы в виду благо всего человечества, деятельности научной, общественной) в область, кажущуюся узкой, но в сущности самую широкую и глубокую и, главное, несомненную: в область своей личной, не телесной, но духовной жизни, в область религиозную» (38, 97). «Только сделай это для себя каждый человек, спроси себя, настоящего себя, свою душу, что тебе перед Богом или перед своей совестью (если не хочешь признавать Бога) нужно, и тотчас же получатся самые простые, ясные, несомненные ответы на самые сложные и неразрешимые вопросы...» (38, 96).

Этот отрывок, несомненно, перекликается с процитированной выше дневниковой записью. Итак, «загляни в свою святая святых, в свое сердце и спроси себя, что тебе, настоящему тебе нужно для того, чтобы прожить наилучшим образом...», и ты познаешь высшее благо — закон любви. Толстому важно «всякое усилие, хотя бы и самое слабое», содействующее наступлению духовного переворота. «Я не мог, — исповедально говорит Толстой, — доживая по всем вероятностям последние дни моей жизни, не попытаться передать другим людям эту мою веру» (38, 99).

Таким образом, исповедально-диалогический метод, столь органичный для дневников Толстого, проникает и в его публицистику, превращая текст в исповедальное обращение к людям всего мира.

Глава 11. Толстовское измерение личности и творчества И.А. Бунина

О Л.Н. Толстом, ключевой фигуре отечественной литературы и культуры, уже через два года после его кончины писал Андрей Белый: «Проклиная культуру, он остался в культуре; отрицая государство, не ушел из него — да и куда бы он мог уйти <...> та самая цивилизация, против которой он восставал, его же использовала в своих целях: и слова его, словно забастовавшего против всех, раздавались во всех пяти странах света, переданные... телеграфной проволокой <...> Но вот Толстой встал и пошел — из культуры, из государства — пошел в безвоздушное пространство, в какое-то новое, от нас скрытое измерение: так и не узнали мы линии его пути, и нам показалось, что Толстой умер, тогда как просто исчез он из поля нашего зрения: пусть называют смертью уход Толстого: мы же знаем, что смерть его — не смерть: воскресение...»¹. Такая категоричность оценки значения фигуры и наследия Л.Н. Толстого обусловлена им совершенным максимальным расширением границ бытия личности, противоречивостью его образа и миссии в истории русской культуры.

С приходом в мир Л.Н. Толстой не просто стал одним из признанных классиков. Судьба и творчество писателя, мыслителя стали основой особого — *толстовского* (выд. — *Авт.*) — измерения отечественной и мировой литературы и культуры, неким камертоном (центром тяжести) разумной созидательной жизни. Потому каждое упоминание о Толстом, его героях, толстовской картине мира является способом обозначения сопричастности к России, ее народу, истории и культуре: так, например, в романе «Белая гвардия» М.А. Булгакова о судьбе интеллигенции в годы Гражданской войны, первоначально испытавшем влияние романа Л.Н. Толстого «Война и мир», уклад и гармония бытия дворянско-интеллигентской семьи навсегда связаны со шкафами с книгами, «пахнущими таинственным старинным шоколадом, с Наташей Ростовой, Капитанской Дочкой»², тогда как разрушение незыблемого, как казалось, старого мира неизбежно, о чем свидетельствует «Господин из Сан-Франциско» И.А. Бунина, книга, лежащая на коленях Елены Турбиной-Тальберг и пророчествующая: «Мрак, океан, вьюгу»³, — а значит, «упадут стены, улетит встревоженный сокол с белой рукавицы, потухнет огонь в бронзовой лампе, а Капитан-

¹ Белый А. Лев Толстой и культура // URL: http://az.lib.ru/b/belyj_a/text_0200.shtml

² Булгаков М.А. Белая гвардия. М., 1998. С. 4.

³ Там же. С. 10.

скую Дочку сожгут в печи»¹, и в этом — не только символическое указание на «отречение народа от старых верований и традиций»².

Уже в первые революционные годы концлагерей, террора, массовых казней, насильственного подавления любого инакомыслия начинается широкая кампания советской власти против идеологически нежелательной («вредной», по мнению Н. К. Крупской) литературы, в разряд которой попали не только Евангелие, Коран, Талмуд, книги Отцов Церкви, произведения представителей духовенства, книги о религиозном воспитании и образовании, но и детские книги («Сказка о пчеле-мохнатке», «Сказка о муравье-богатыре» В. П. Авенариуса, «Как я была маленькой» В. П. Желиховской, «Русские народные сказки» К. В. Лукашевича, «Теплое сердце» кн. Львова), произведения А. Аверченко, Дж. Боккаччо, Ф. М. Достоевского, А. Дюма, А. Конан Дойля, Н. Лескова, Ф. Сологуба и многих других. В феврале 1924 года в скорбный с течением времени все расширявшийся список «неудобных» произведений в попали «Обломов» И. А. Гончарова, «Идиот», «Бесы» Ф. М. Достоевского, «Отцы и дети», «Рудин» И. С. Тургенева, «Воскресение», «Анна Каренина» Л. Н. Толстого³.

Темы «И. А. Бунин и Л. Н. Толстой», «И. А. Бунин о Л. Н. Толстом» на протяжении длительного периода находились в фокусе повышенного внимания нескольких поколений исследователей творчества И. А. Бунина (среди которых — А. К. Бабореко, О. А. Бердникова, Г. М. Благасова, В. А. Гейдеко, Н. Н. Кознова, Н. М. Кучеровский, В. Я. Линков, О. Н. Михайлов, В. И. Положенцев, О. В. Сливицкая, Р. С. Спивак и др.), поскольку позволяют объяснить особенности влияния Л. Н. Толстого на личность и творчество И. А. Бунина, выявить природу апологетического отношения первого русского писателя-нобелиата к его великому учителю и предшественнику на фоне литературного процесса XX века, исследовать творчество И. А. Бунина как своего рода проекцию наследия Л. Н. Толстого.

На протяжении долгой жизни И. А. Бунина Л. Н. Толстой оставался для своего младшего современника учителем, наставником, «мерой духовности и писательского таланта» (Е. Р. Пономарев)⁴, человеком, которому Бунин всегда хотел «подражать, подражать и подражать самым бесовестным, самым беззастенчивым образом»⁵.

¹ Булгаков М. А. Собр. соч.: В 5 т. М., 1989–1990. Т. I. С. 181.

² Шейнина Е. Я. Энциклопедия символов. М.; Харьков, 2002. С. 15.

³ Киселева Т. Г., Стрельцов Ю. А., Стрельцов Е. Ю. Культура и революция. Историческая хроника первых послеоктябрьских десятилетий. М., 1998.

⁴ Пономарев Е. Р. И. А. Бунин и Л. Н. Толстой: Дис. ... канд. филол. наук: 10.01.01. СПб., 2000 // URL: <http://www.dissercat.com/content/i-bunin-i-l-n-tolstoi>

⁵ Бабореко А. К. Бунин о Толстом // Яснополянский сборник. Тула, 1960. С. 131–132.

Первоначально образ Толстого возникает в сознании Вани Бунина благодаря рассказам отца, по «беспечности и расточительности» быстро разорившегося помещика Орловской и Тульской губерний, участника Крымской войны 1853–1856 годов Алексея Николаевича Бунина (1827–1906). Отец И.А. Бунина, имевший решительный и порывистый характер, великодушный и открытый, необыкновенно сильный и страстный, пленявший всех «за благодетельность ко всем и ко всему на земле, за художественную одаренность, за неиссякаемую веселость, за подлинную щедрость натуры»¹, в кругу семьи часто вдохновенно, представляя всех в лицах, рассказывал не только о встрече во время охоты с И.С. Тургеневым, но и об игре в карты с писателем Л.Н. Толстым в период Севастопольской кампании. В книге «Освобождение Толстого» находим: «Мечтать о счастье видеть его я начал очень рано <...> отец нередко смеялся, рассказывая, как читают “Войну и мир” наши соседи помещики: один читает только “Войну”, а другой только “Мир”, — один, читая, пропускает все, что касается войны, а другой — наоборот»². Услышанное не могло не взволновать маленького Ваню, обладавшего обостренным чувством жизни, исключительными способностями («обладал тонким слухом, редким обонянием, зрение у него было удивительное: мог в созвездии Плеяд различать семь звезд»³): «...чувства к Толстому были у меня тогда уже не простые...»⁴. Когда Иван подросток, «стал читать “Детство и отрочество” и “Севастопольские рассказы”, то восторгу не было границ. И этот писатель живет в ста верстах от них!...»⁵. Образ великого Толстого, рожденный неокрепшим воображением восторженного подростка, юноши, неотступно, как свидетельствовал многим позже в книге «Освобождение Толстого» сам И.А. Бунин, «томил <...> мечтой увидеть его наяву»⁶.

Стремительное развитие, умственное взросление, духовное преобразование одаренного (похожего на отца!) недоросля, недоучившегося гимназиста Ивана Бунина, начавшиеся в годы ранней юности, под руководством Юлия Алексеевича, старшего брата писателя, студента, высланного под надзор полиции, в доживавшем последние дни родовом гнезде, в мире русской усадьбы, посреди срединной исконной России, где «зимой безграничное снежное море, летом — море хлебов, трав и цветов... вечная тишина этих полей, их загадочное молчание... глубина неба,

¹ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. М., 1989. С. 31.

² Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. М., 1965–1967. Т. IX. С. 51.

³ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 73.

⁴ Бунин И. А. Собр. соч. Т. IX. С. 51.

⁵ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 32.

⁶ Бунин И. А. Собр. соч. Т. IX. С. 51.

даль полей...»¹, и где «радость чувствовать свою связь, соучастие “с отцы и братии наши, други и сродники”»², и наказ быть достойным «во всем своего благородства»³, было основано на серьезном, напряженном чтении, в первую очередь русских классиков, за которым наступило время не только восхищения окружающим миром, но и его изучения, открылась тяга к сочинительству, поэтическая одаренность, вкупе с осознанием величия писателей, с которым он, Бунин, был «одних квасов»⁴. Иван Бунин объяснял свое писательское призвание не только тягой к писательству своих предков, среди которых — Анна Петровна Бунина, Василий Андреевич Жуковский («один из корифеев русской литературы, сын Афанасия Бунина и пленной турчанки» Сальхи (из предисловия к французскому изданию «Господина из Сан-Франциско»)⁵, но и «общим землячеством», принадлежностью к средней России, откуда вышли, как писал Бунин, Лермонтов (имение Лермонтовых было поблизости от гнезда Буниных), Тургенев, Толстой, Тютчев, Фет, Лесков⁶. О сопричастности единому миру отцов и дедов И.А. Бунин писал не без гордости, подчеркивая: «Все предки мои всегда были связаны с народом и с землей, были помещиками. Помещиками были и деды, и отцы мои, владевшие имениями в средней России, в том плодородном подстепье, где древние московские цари, в целях защиты государства от набегов южных татар, создавали заслоны из поселенцев различных русских областей, где, благодаря этому, образовался богатейший русский язык и откуда вышли чуть не все величайшие русские писатели во главе с Тургеневым и Толстым»⁷.

По мере взросления, духовной, писательской эволюции Ивана Бунина образ «великого Льва» (одного из тех, в лице которого русская литература «заглушала свою художественную совесть громыханием нацепленных на себя публицистических вериг; иногда, отчаявшись в возможности спасения мира красотой, принимала схиму»⁸) в сознании начинающего литератора становился все значительнее: «...Как-то его охватило сильное желание увидеть Толстого, которого он все выше и выше оценивал. Он оседлал своего коня и отправился в Ясную Поляну: путь держал на Ефремов, стоящий на Красивой Мечи, реке Тургенева, что

¹ Бунин И. А. Собр. соч. Т. VI. С. 9.

² Там же. С. 8.

³ Там же.

⁴ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 84.

⁵ Бунин И. А. Собр. соч. Т. IX. С. 267.

⁶ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 188.

⁷ Бунин И. А. Собр. соч. Т. IX. С. 267.

⁸ Степун Ф. И. А. Бунин и русская литература // Классик без ретуши: Литературный мир о творчестве И. А. Бунина: Критические отзывы, эссе, пародии (1890–1950-е годы). М., 2010. С. 463.

его волновало. Он очень утомился за дорогу, и так как у него не было в этом городе знакомых, то он пошел в городской сад, сел на скамейку, а потом и заснул. Проснулся на заре и от утренней свежести, придя в себя, почувствовал робость. Денег у него было мало, и он повернул домой, гнал во всю прыть свою Кабардинку и когда вернулся домой, то работник покачал головой, увидев, в каком состоянии была его лошадь...»¹.

Все, что было связано с Толстым, привносило в мир Бунина особый смысл. В полтавский период жизни, открывая для себя нового Толстого, духовного лидера молодежи, который призывал на борьбу с голодом и о котором одни говорили с восхищением, а другие осуждали, Иван Бунин, все более и более увлекавшийся им, «бросался на его защиту»². Толстовство в начале 90-х годов стало мешать писать. Как заметила В. Н. Муромцева-Бунина, И. Бунин «надеялся этим способом войти в сношение с Львом Николаевичем, который все больше и больше занимал его сердце, все больше он восхищался его несравненным творчеством»³. Даже о своем первом посещении Толстого Бунин вспоминал через тринадцать лет, как пишет В. Н. Муромцева-Бунина, так живо и подробно, будто эта встреча была «несколько дней тому назад»⁴.

Полтавский период стал периодом возможности «глубоко заглянуть в свою душу, подумать о Боге, о жизни и хоть ненадолго и не вполне — жить в духовно-нравственном «послушании»⁵. Период толстовства был недолгим, но решительным: к ужасу Варвары Владимировны Пашенко, возлюбленной Бунина, «Иван Алексеевич уже поговаривал о том, что хорошо бы сесть на землю, а это по толстовскому учению значит полный отказ от наемного труда — всю работу нужно делать самим»⁶.

Прочитав «Крейцерову сонату», ходившую в ту пору в списках, запрещенную цензурой, И.А. Бунин пережил сильное впечатление, потому, «...приехав в Озерки, <...> написал 12 июня 1890 года письмо Льву Николаевичу, прося о свидании: «Ваши мысли слишком поразили меня, высказанные Вами настолько резко, что я не то что не соглашаюсь с Вами, но не могу вместить Ваших мыслей». Брату, Юлию Алексеевичу, Бунин по этому поводу тоже написал: «Я положительно поражаюсь, сколько правды в ней, да правда-то неприкрашенная; это мне тоже понравилось. Неправда тоже есть. Только это не толстовская, то есть говорит Позднышев»⁷.

¹ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 83.

² Там же. С. 125.

³ Там же. С. 138.

⁴ Там же. С. 139.

⁵ Там же. С. 144.

⁶ Там же. С. 139.

⁷ Там же. С. 112.

4 января 1894 года произошла долгожданная встреча Бунина с Толстым, «быстро поняв<им>, что это не для него»¹. «Хотите жить простой, трудовой жизнью?...»². Толстой отметил, что писательство «никак не может быть целью жизни»³, и отговорил Бунина «опрощаться до конца», сказав, что «во всякой жизни можно быть хорошим человеком»⁴. Впрочем, некоторым сторонам толстовства Бунин оставался верен до своего земного конца, одержимый мучительным поисками правды, гармонии, обретаемой, в частности, в близости с природой, памятуя толстовское: «Не ждите многого от жизни <...> Счастья в жизни нет, есть только зарницы его — цените их, живите ими...»⁵.

Входя в силу и обретая свой голос, И.А. Бунин по-прежнему «боготворил Толстого» (наряду с Пушкиным. — *Авт.*)⁶, еще глубже его (складывавшегося из двух противоположностей: «предельной простоты, ясности, даже обычности в облике <...> и ощущения неземного, громадного, загадки, сверхъестественной пронизательности»⁷) понимал⁸, осознавая свою родовую близость к человеческому и художническому типу Толстого.

Авторитет Толстого, ставшего некоей высшей мерой разумного, деятельного существования и одухотворяющего творчества, в сознании И. Бунина все возрастал, поддерживаемый преклонением перед Толстым окружающих. Так, с восхищением Бунин слушал Чехова, который признавался, что его, Толстого, боится⁹, что Толстой смотрит на писателей «как на детей. Наши рассказы, повести и романы для него детская игра»¹⁰; «...весь вечер был посвящен Льву Николаевичу»¹¹; «Чехов чувствовал себя хорошо. После своей зимней болезни и тревоги за жизнь Толстого он успокоился»¹². Общение в доме Буниных и их близких, как правило, предполагало неизменный толстовский контекст: «За прогулками

¹ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 144.

² Бунин И. А. Собр. соч. Т. IX. С. 57.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 58.

⁶ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 98.

⁷ Положенцев В. И. «Растрепанный, старый орел» (И. А. Бунин в воспоминаниях В. Ф. Булгакова в контексте книги «Освобождение Толстого») // Творчество И. А. Бунина и русская литература XIX–XX веков. Белгород, 2009. Вып. 5. С. 130.

⁸ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 100.

⁹ Бунин И. А. О Чехове // Бунин И. А. Собр. соч.: В 8 т. Т. VII. О Чехове. Дневники. Автобиографические заметки. Статьи и выступления, 1894–1913 / Предисл. М. А. Алданова и В. Н. Буниной / Сост., подгот. текста и коммент. А. К. Бабореко. М., 2000. С. 64; Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 200.

¹⁰ Бунин И. А. О Чехове. С. 61.

¹¹ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 200.

¹² Там же. С. 207.

бывали интересные для меня разговоры на самые разнообразные темы, особенно много времени уделялось литературе, и больше всего Толстому, Флоберу... Ян указывал на умение Льва Николаевича даже о переписи писать интересно и самую мелкую черту превращать в незабываемый образ»¹; «Они (Горький и Бунин. — *Авт.*) часто говорили о Толстом, иногда не соглашались, хотя оба считали его великим, но такой глубокой и беззаветной любви, какая была у Ивана Алексеевича, я у Горького не чувствовала»². О масштабе Толстого свидетельствует фрагмент из книги «О Чехове» И.А. Бунина:

«Вернувшись (после встречи с Л.Н. Толстым. — *Авт.*), он (Чехов) сказал:

— Знаете, это какое-то чудо, нечто невероятное! Лежит в постели старик, телесно вполне едва живой, краше в гроб кладут, а умственно не только гениальный, сверхгениальный!

<...> без конца Антон Павлович восхищался Мопассаном, Флобером, Толстым, “Таманью” Лермонтова.

— Вот умрет Толстой, все пойдет к черту! — повторял он не раз.

— Литература?

— И литература»³.

Толстой становится для младших коллег не только мерилom правды, но и художественной простоты и ясности, неслучайно Бунин цитирует Чехова, иронизирующего над смыслами и стилем Горького: «...Море не смеется, не плачет, оно шумит, плещется, сверкает... Посмотрите у Толстого: солнце всходит, солнце заходит... птички поют... Никто не рыдает и не смеется. А ведь это и есть самое главное — простота»⁴.

В книге И.А. Бунина «О Чехове» находим фрагмент из письма М. О. Меньшикову, датированного 28 января 1900 года: «...Болезнь его напугала меня и держала в напряжении. Я боюсь смерти Толстого. Если бы он умер, то у меня в жизни образовалось бы большое пустое место. Во-первых, ни одного человека я так не любил, как его; я человек неверующий, но из всех вер считаю наиболее близкой и подходящей для себя именно его веру. Во-вторых, когда в литературе есть Толстой, то легко и приятно быть литератором; даже сознавать, что ничего не сделал и не делаешь, не так страшно, так как Толстой делает за всех. Его деятельность служит оправданием тех упований и чаяний, какие на литературу возлагаются. В-третьих, Толстой стоит крепко, авторитет у него громадный, и, пока он жив, дурные вкусы в литературе, всякое пошлячество,

¹ Муромцева В. Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 327.

² Там же. С. 442.

³ Бунин И. А. О Чехове. С. 65.

⁴ Там же. С. 67.

наглое и слезливое, всякие шершавые, озлобленные самолюбия будут далеко и глубоко в тени. Только один его нравственный авторитет способен держать на известной высоте так называемые литературные настроения и течения. Без него бы это было беспастушное стадо или каша, в которой трудно было бы разобраться»¹.

Когда ранней весной 1901 года Синод отлучил Толстого от церкви, «для Ивана Алексеевича, как и для всей той России, которая почитала великого писателя, это было большим потрясением»².

В 1904 году Бунин написал рассказ «Заря всю ночь» (Первоначально — «Счастье» (1902—1926), начало которого поразило Л.Н. Толстого, отметившего: «Ни я, ни Тургенев не написали бы так дождь...»³: «На закате шел дождь, полно и однообразно шумя по саду вокруг дома, и в незакрытое окно в зале тянуло сладкой свежестью мокрой майской зелени. Гром грохотал над крышей, гулко возрастая и раздражаясь треском, когда мелькала красноватая молния, от нависших туч темно...»⁴.

Основополагающим для Бунина стал толстовский метод «диалектики души», основанный на единстве духовного и плотского, нравственного и естественного, как и цель, ясно сформулированная «великим Львом»: «Самое нужное людям — это выработать, выяснить себе свою совесть, а потом и жить по ней»⁵.

После физического ухода Л.Н. Толстого И.А. Бунин, критический реализм которого обретает эпическую силу и глубину, вступает в пору бурного расцвета своего таланта. Существенные изменения происходят в мировоззрении, творческом методе и стилевой системе И.А. Бунина: осложняется философская концепция мира, воспринимаемого в контексте противоречий современной цивилизации, мировой войны, обостряется его социальное видение мира, возрастает критический пафос творчества, приобретает новые приметы поэта. «Критический реализм И.А. Бунина обретает в эти годы эпическую силу и глубину. Увеличивается диапазон его художнического мировосприятия»⁶. Тяготение к усложненным поэтическим формам, совершенствование приемов создания символично-философской образности объясняются философичностью прозы, масштабностью мысли, потребностью в многомерном познании и концентрированном отражении действительности.

¹ Бунин И.А. О Чехове. С. 221—222.

² Муромцева В.Н. Жизнь Бунина. Беседы с памятью. С. 194.

³ Там же. С. 238.

⁴ Бунин И.А. Собр. соч.: В 8 т. Т. 2 / Предисл. П. Пильского; Сост., подгот. текста, коммент. и подбор илл. А.К. Бабореко. М., 1994. С. 250.

⁵ Толстой Л.Н. Собр. соч.: В 90 т. М.; Л., 1928—1958. Т. 50. С. 3.

⁶ Благасова Г.М. Иван Бунин. Жизнь. Творчество. Проблемы метода и поэтики: Учебное пособие к спецкурсу. М.; Белгород, 1997. С. 112.

Важнейшими темами, обеспечившими Бунину статус продолжателя традиций Л.Н. Толстого, становятся темы «чистой, здоровой жизни», обеспечивающей эстетизацию усадебного, деревенского мира и быта (см., например, рассказ И.А. Бунина «Антоновские яблоки»), смерти (тема приобретает в творчестве Бунина новое звучание в первую очередь благодаря памяти и любви), вернее, жизни и смерти как двух начал человеческого бытия. Среди оценок духовного сродства Л. Толстого и И.А. Бунина есть и размышление П.М. Бицилли (1935), настаивавшего на близости двух коротеньких, «бессюжетных», безошибочных бунинских вещей — «Старуха» и «Отто Штейн» — с некоторыми местами из «Что такое искусство»: «...одинаковая зоркость, непогрешимое чутье всякой фальши, условности, внешней красоты и одинаковая сила ненависти и отвращения ко всему этому. У обоих это связано с главной темой их раздумий, тем таинственным, невыразимым, что составляет настоящую, неподвластную смерти основу жизни, ее суть и ее правду. Толстого эти раздумья привели к руссоистскому культу “простоты” и к безрелигиозному морализаторству — и он старался уверить себя, что в этом состоит приносящая успокоение мудрость.

Бунин в этом требовательнее и, следовательно, метафизически, правдивее Толстого»¹.

В рассказах «Братья» (1914), «Господин из Сан-Франциско» (1915), «Сны Чанга» (1916), «Отто Штейн» (1916), «Петлистые уши» (1916), «Соотечественник» (1916) Бунин осуждает основы буржуазного миропорядка с его лживой моралью и антигуманными законами, жесточайшей социальной, колониальной эксплуатацией. Обличение античеловеческой цивилизации и связанных с нею пороков И.А. Бунин «проводит в русле традиций философского учения Л. Толстого»². Художники близки «сходство<м> взглядов на смысл жизни перед лицом неминуемой смерти человека»³. И.А. Бунин близок Л.Н. Толстому в утверждении религиозно-нравственной идеи: «нужно всегда помнить о неизбежном для всех живущих конце и стремиться наполнить свою жизнь высоким содержанием, которое смерть бессильна уничтожить»⁴. Но в отличие от Л.Н. Толстого И.А. Бунин лишает своего героя в канун кончины нравственного прозрения, тогда, как подчеркнул А. Дерман, Толстой «дал бы американцу и время, и возможность ужаснуться на свою жизнь, проклясть ее, «опомниться», <...> постигнуть истинный смысл жизни <...>.

¹ Бицилли П. М. Рецензия. С. 415–416.

² Благасова Г. М. Иван Бунин. Жизнь. Творчество. Проблемы метода и поэтики. С. 113.

³ Дерман А. Победа художника // Русская мысль. 1916. Кн. 5. С. 25.

⁴ Благасова Г. М. Иван Бунин. Жизнь. Творчество. Проблемы метода и поэтики. С. 113.

У Бунина нравственная перспектива для американца закрыта совсем и навсегда...»¹.

Шумную реакцию общественности вызвал ставший актом философско-художественного познания мира рассказ «Господин из Сан-Франциско», написанный в самый разгар Первой мировой войны, в котором художник смело и открыто развенчивает идею бесплодности эгоистического существования, социальной несправедливости, рабской зависимости от дьявольской, мертвящей силы — мира золотого тельца, чистогана, чьим чудовищным воплощением является трансконтинентальный пароход «Атлантида», подминающий под себя, подавляющий человеческие души. (Это ли не предвосхищение Буниным проблем XXI века?!) Уже в начале прошлого — XX — века И.А. Бунин «предупреждал человечество о тотальной опасности, какую несет миру безудержное, без столь необходимого нравственного контроля, развитие науки и техники, прогресс человеческой мысли, подчиненный бизнесу, “золотому дождю”. Созданная разумом человека цивилизация становится неподвластной ему, выходит из повиновения и оказывается способной уничтожить своих создателей»².

Глубина содержания, мастерство изображения, характер типизации в рассказе И.А. Бунина «Господин из Сан-Франциско» позволили ряду исследователей (А. Дерман, И. Игнатов, Ю. Соболев) сопоставить его, выявляя сходство в замысле, исполнении, стиле и нравственном смысле, с гениальными творениями Л.Н. Толстого: «Три смерти», «Хозяин и работник», «Анна Каренина», «Смерть Ивана Ильича». Критик А. Дерман отметил очевидное несходство приемов Толстого и Бунина, указывая на особый характер бунинской типизации (американский миллионер решен как обобщенный социальный тип, носитель всеобщих черт «властелина мира», лишенного собственного имени, биографии, ума, сердца, мысли): «Бунин намеренно отвлек своего героя от прошлого, от личных, конкретных особенностей, от конкретной биографии: это буквально имярек, “тип”, обобщенный социальным сопоставлением с подобными и противоположными ему в своих, так сказать, нарицательных чертах, а не в особенностях. Толстой всегда шел путем обратным: путем возведения индивидуального, характерного, конкретного, развивающегося на ступень типическую»³. На наш взгляд, в условиях кризиса антропоцентризма Бунин близок Толстому, но в новейших исторических и собственно эстетических обстоятельствах Бунин переосмысливал толстовскую тему могучих внеличных сил, управляющих частной судь-

¹ Дерман А. Победа художника // Русская мысль. 1916. Кн. 5. С. 26.

² Благасова Г. М. Иван Бунин. Жизнь. Творчество. Проблемы метода и поэтики. С. 113.

³ Дерман А. Победа художника. С. 26.

бой, опуская то, что избыточно представил Толстой, — «механизм душевной жизни с ее текучестью, переплетением разнородных стремлений, игрой разных уровней сознательного и подсознательного, родового и индивидуального, социального и внесоциального и многого другого, именно сам механизм, представленный крупным планом, во всей своей “мелочности” и “генерализации”»¹. Толстой, расширяющий рамки повествования и все объясняющий, у которого «“общая жизнь” растекается в мире бесчисленными ручейками»², как справедливо отмечает О. В. Сливичкая, создает свою вселенную, представляя единство в бесконечном многообразии, тогда как Бунин (первый продолжатель традиций Толстого, мастер преимущественно малых форм, для которого и человек, и мир — тайна) опускает «механизм душевной жизни» героя³, являя исключительно «то, что на входе, и то, что на выходе»⁴, постоянно обеспечивая мотив «переизбытка жизни», в свою очередь поддерживающий жизнь как единое. Потому человек у Бунина, в произведениях которого нет размежевания на главное и второстепенное, равен всем остальным вещам и явлениям. И «оттого, что в бунинской прозе растворен человек, она так утонченно человечна»⁵: «...Вот вечерет летний день. Солнце уже за домом, за садом, пустой, широкий двор в тени, а я (совсем, совсем один в мире) лежу на его зеленой холодеющей траве, глядя в бездонное синее небо, как в чьи-то дивные и родные глаза, в отчее лоно свое. Плывет и, круглясь, медленно меняет очертания, тает в этой вогнутой синей бездне высокое, высокое белое облако... Ах, какая томящая красота! Сесть бы на это облако и плыть, плыть на нем в этой жуткой высоте, в поднебесном просторе, в близости с богом и белокрылыми ангелами, обитающими где-то там, в этом горнем мире!...» («Жизнь Арсеньева»)⁶.

Отсутствие единого центра в художественном мире Бунина поддерживает мысль Паскаля, процитированную Толстым в позднем дневнике: «...мир — это шар, центр которого — везде, а окружность — нигде»⁷. Космическое мироощущение Бунина, сопряженное с переосмыслением художественных поисков Толстого, позволяет представлять единую стихию жизни, где, как отмечает О. В. Сливичкая, «все связано между собой

¹ Сливичкая О. В. Космос и душа человека (О психологизме позднего Бунина) // Царственная свобода. О творчестве И. А. Бунина: Межвуз. сб. науч. тр. к 125-летию со дня рождения писателя. Воронеж, 1995. С. 6–7.

² Там же. С. 7.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Степун Ф. Иван Бунин // Степун Ф. Встречи. М., 1998. С. 100.

⁶ Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. Т. VI. С. 10.

⁷ Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 57. С. 22.

не прямой линией причинно-следственных отношений, а по принципу отклика, резонанса, эха»¹.

Человек в художественном мире И.А. Бунина-преемника Л. Толстого уже не является центром мира, он часть этого единого и бесконечного мира, «атом его»², в котором сходятся начала и концы, жизнь и смерть, посредством которого действуют непобедимые внеличностные, космические силы, «мировые силы жизни, любви, красоты, радости и гибели»³.

Вырваться из круга вечных обстоятельств, выйти за пределы «из цепи» суждено лишь избранным, каковым и является Толстой. И потому всю жизнь боявшийся смерти Бунин ищет в философии, художественном творчестве Толстого то, что поможет человеку осознать неизбежность исхода, оправдать свой путь перед лицом смерти.

После падения старой России Бунин, для которого «Росси<я> и русское слово (как проявление ее души, ее нравственного строя) <выступают как> нечто нераздельное»⁴, одной из главных причин этого социального, политического и пр. падения называет предшествовавший многому упадок литературы, когда «всякое непотребство стало называться дерзанием, а глупость и истеричность — священным безумием»⁵. Уничтожение основ Бунин вполне резонно представляет, обратившись к метаморфозам в писательском мире: «Деды и отцы наши, начавшие и прославившие русскую литературу (писатели: Пушкин, Лермонтов, Толстой)... знали свой народ, не могли не знать его, весь век живя с ним в кровной близости... А потом “порвалась цепь великая”, пришел “разночинец”, гораздо менее талантливый, человек угрюмый, обиженный, пьющий горькую (“О писательских обязанностях”, 1921) (выд. — Авт.)»⁶... Количество подделывающихся под художественное все растет и растет, читатель питается уже мастеровщиной, либеральной лживостью, пошлейшим трафаретом, заражаясь “словесной пошлостью и словесным блудом”» («Итоги», 1922)⁷.

Единственно верным способом преодоления нового, разрушившего старый мир, для Бунина становится собственная позиция, запечатлен-

¹ Сливцкая О. В. «Повышенное чувство жизни». Мир Ивана Бунина. М., 2004. С. 15.

² Двинятина Т. М. Иван Бунин: жизнь и поэзия // Бунин И. А. Стихотворения: В 2 т. / Вступ. ст., сост., подгот. текста, примеч. Т. М. Двинятиной. СПб.: Изд-во Пушкинского Дома; Вита Нова, 2014. Т. I. С. 5–91.

³ Там же. С. 51.

⁴ Бунин И. А. Публицистика 1918–1923 годов / Под общ. ред. О. Н. Михайлова; вступ. ст. О. Н. Михайлова; коммент. С. Н. Морозова, Д. Д. Николаева, Е. М. Трубиловой. М., 1998. С. 277.

⁵ Там же. С. 161.

⁶ Там же. С. 123.

⁷ Там же. С. 130.

ная в творчестве, нередко единичная в словесном хаосе. Например, Бунин — представитель «отжившего племени, мертвецов» («Записная книжка»)¹, по мнению идеологических оппонентов, «глупый, косный, слепой, глухой»² — категорически против «заборной орфографии», по которой написано «самое низкое, подлое, злое, лживое, что только есть на земле»³. Писатель, свидетельствующий о кардинальных изменениях нашей культуры, в очередной раз отмечает ее шаткость, непрочность: «Второе тысячелетие идет нашей культуре. Был у нас Киев, Новгород, Псков, Москва, Петербург, было изумительное зодчество и иконописное искусство, было “Слово о полку Игореве”, был Петр Первый и Александр Второй, мы на весь свет прославились нашей музыкой, литературой, в которой был Ломоносов, Державин, Кольцов, Пушкин, *Толстой*... Но нет, нам все мало, все не то... Нам еще подавай “самородков”, дикарских рыданий...» («Самородки») (выд. — *Авт.*)⁴, — указывая на то, что до сих пор сидит в нас «некое истинно роковое влечение к дикарю и хаму»⁵. Собственно отказом от традиций Бунин объясняет «невероятное обнищание, оглушение и омертвление русской литературы:

Не многое исчезло: совесть, чувство,
Такт, вера, ум... Растет словесный блуд...

Исчезли драгоценнейшие черты русской литературы: глубина, серьезность, простота, непосредственность, благородство, прямота — и морем разлилась вульгарность, надуманность, лукавство, хвастовство, фатовство, дурной тон, напыщенный и неизменно фальшивый. Испорчен русский язык (в тесном содружестве писателя и газеты), утеряно чутье к ритму и органическим особенностям русской прозаической речи, опошлен или доведен до пошлейшей легкости — называемой «виртуозностью» — стих, опошлено все, вплоть до самого солнца, которое неизменно пишется теперь с большой буквы, к которому можно чувствовать теперь уже ненависть, ибо ведь «все можно опошлить высоким стилем»⁶. И крайне непримиримое, обостренное, почти болезненное, резко негативное отношение Бунина к тем, кто отрицает культуру прошлого: язык, веру, подвиг предков, общие святыни, могилы и памятники и пр., вполне объяснимо: русский язык и все, что на нем создано, православные традиции,

¹ Бунин И. А. Публицистика 1918–1923 годов. С. 226.

² Там же. С. 231.

³ Там же. С. 228.

⁴ Там же. С. 254.

⁵ Там же. С. 255.

⁶ Бунин И. А. Собр. соч.: В 8 т. / Сост., подгот. текста, коммент. А. К. Бабореко. М., 1994–2000. Т. VII. С. 610.

усадебная Россия, ее сокровища (книги, живопись, музыка, архитектура и пр.) — «*<его> собственные*» (И. А. Ильин), поэтому то, что происходило с Россией, «живой духовной силой»¹, с *русским народом*, превращаемым в *русскую толпу*, лишенную своей истории и культуры, он не мог воспринимать отстраненно-холодно, тем более равнодушно.

Мера существования в искусстве для гневного Бунина, пытающегося оценить значение тотального отрицания всего, что сделано великими соотечественниками, задана в книге «Окаянные дни»: «...Отзыв Толстых в грош не ставится <...> написание каждого слова в “Войне и мире” есть в то же самое время и строжайшее взвешивание, тончайшая оценка каждого слова»².

В 1922 году (9 (22) января) появляется дневниковая запись Бунина-эмигранта, свидетельствующая о духовной близости писателей: «Я как-то физически чувствую людей» (Толстой). Я *все* физически чувствую. Я настоящего художественного естества. Я всегда мир воспринимал через запахи, краски, свет, ветер, вино, еду — и как остро, Боже мой, до чего остро, даже больно! В газетах все та же грязь, мерзость, лукавство политиков, общая ложь, наглость, обманы, все те же вести о большевицком воровстве, хищничестве, подлости, цинизме... <...> Царица Небесная! Как я устал!» (разбивка наша, курсив И. А. Бунина. — *Авт.*)³. На следующий день — осознание своего бессилия и пр.: «По ночам читаю биографию Толстого, долго не засыпаю. Эти часы тяжелы и жутки.

Все мысль: «А я вот пропадаю, ничего не делаю...»⁴. Разумеется, Бунин чрезвычайно тяготило бездействие. Вместе с тем Бунин всегда помнил слова Льва Николаевича Толстого о смирении, об «отречении от жизни» как о единственном условии совершенства, о том, что «в сущности самое благородное — молчание. Самые великие поэты, может быть, те, что молчат <...> все мы, даже самые сильные из нас, могут передать только частицу, которая совсем ничтожна, даже пошла, в сравнении с тем, что почувствуешь. Да, может быть, самое достойное — молчание...»⁵.

Находясь в изгнании, Бунин постоянно возвращается к Толстому и его наследию. В дневниках находим: «1.X.33. <...> Прочел ²/₃ “Воскресения” (вероятно, в десятый раз). Никогда так не ценил его достоинства (просто сверхъестественные в общем, несмотря на множество каких-то

¹ Ильин И. А. Путь духовного обновления. Минск, 2012. С. 592.

² Бунин И. А. Окаянные дни. М., 1991. С. 72.

³ Бунин И. А. Дневники // Бунин И. А. Собр. соч.: В 8 т. Т. VII. С. 403.

⁴ Там же.

⁵ Кузнецова Г. Грасский дневник. Рассказы. Оливковый сад / Сост., подгот. текста, предисл. и коммент. А. К. Бабореко. М., 1995. С. 349–350.

ожесточенных парадоксов, что ли»¹; «17.IX.33. ...За последнее время опять — в который раз! — перечитал “Анну Каренину” и “Войну и мир”. Нынче кончил почти четвертый том — осталась только последняя часть “Эпилога”. Про Наполеона неотразимо. Испытал просто ужас, и *до сих пор обожествлен*» (курсив И.А. Бунина. — *Авт.*)²; «21.7.44. ...Опять перечитал “Отца Сергия” и “Декабристов”. Сколько замечательного в “Сергии”! В “Декабристах” кое-что ненужное, например обращения к читателю...»³; «22.7.44. Сон про свою смерть. Сумерки, церковь, я выбирал себе могильное место <...> Перечитал “Смерть Ивана Ильича”. Конец невразумителен. Все лживые, кроме самого Ивана Ильича — он слова, литература; все верно насчет него, но живого образа нет»⁴.

В «Грасском дневнике» Г.Н. Кузнецовой, ученицы и последней любви И.А. Бунина, находим: «Весь день И. А. писал, как и все эти дни, а я лежала у себя и читала “Детство и отрочество”. В разгаре чтения он вошел и дал мне прочесть только что написанную главу (речь идет о главе романа “Жизнь Арсеньева”. — *Авт.*). То и другое у меня как-то сплелось, но вместе с тем я необыкновенно остро почувствовала разность Толстого и И. А. У последнего все картинней, “безумней”, как выразился о себе он сам. И, еще читая эти изумительно прекрасные страницы о его отрочестве, мне стало грустно, жаль молодости...»⁵; «Заговорили о прозе Толстого и Пушкина. “Проза Пушкина, — сказал И. А., — суховата, аристократична рядом с прозой Толстого, как может быть аристократичная проза Петрония, который все знал, все видел и, если и решил написать о пире, где подавались соловьиные язычки, то не унижится — вы понимаете, в каком смысле я говорю это — до изображения и описания этих соловьиных язычков, а просто скажет, что их подавали. А Толстой был слишком чувственен для этого»⁶.

Размышляя о феномене Л.Н. Толстого, Бунин, как замечала Г.Н. Кузнецова, вдохновенно противостоял Ф. Степуну, считавшему, что «Толстой был изумителен, когда он писал образами, но едва он пытался мыслить — выходило наивно. Он мыслил “животом”»⁷. И.А. Бунин, напротив, утверждал, что «образное мышление Толстого — это высшая мудрость <...> философия начинается с удивления и <...> у Толстого это удивление

¹ Бунин И. А. Из дневников // Бунин И. А. Окаянные дни. М., 1991. С. 421.

² Там же. С. 148.

³ Бунин И. А. Дневники. Т. VII. С. 516.

⁴ Там же.

⁵ Кузнецова Г. Грасский дневник: Рассказы. Оливковый сад. С. 57–58.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 268.

изумительно передано»¹. И. А. Бунин вполне резонно высказывался против «нутряной силы Л. Н. Толстого и его прикованности к земле»².

Л. Н. Толстой в сознании И. А. Бунина — творец, постоянно увлеченный поиском смысла существования, гармонии и истины, стремящийся преодолеть временное и открыть вечное. Поэтому, сближая двух мастеров, И. А. Ильин, оперируя понятием «художественный акт», объясняет природу преклонения перед Толстым «творчески-интимным откликом на проявление зрелого художественно-сродного мастерства», а также указывает на очевидную разницу между положительной стороной инстинкта, нравственные начала, этические смыслы, стяжание истины у Толстого и «райскую чувственность мироощущения», «додуховность», идею подчас необъяснимой гармонии человека и природы у Бунина³.

Итогом личностно-творческого диалога Л. Н. Толстого и И. А. Бунина, подлинным ключом к пониманию самосознания и философии творчества И. А. Бунина в контексте осознания Толстого является диалогия, созданная зрелым Буниным в эмиграции, которую образуют, казалось бы, две самодостаточные вещи: роман «Жизнь Арсеньева» (о вхождении художника в мир) и книга «Освобождение Толстого» (об уходе из мира, о переходе из временного в бесконечное). В каждой из книг Бунин максимально приблизился к образу Толстого, соединявшего, в оценке И. Ф. Салмановой, «несоединимое, представляя собой одновременно и человека “цепи”, и человека, выходящего за ее пределы <...> пытался определить онтологическую основу толстовской целостности <...> феномен единства, экзистенциальной неделимости столь многообразной личности»⁴.

В романе «Жизнь Арсеньева», сознательно освобождаясь Буниным от автобиографических подробностей во имя запечатления всеобщего, образ Толстого незыблем, величествен и недостижим: «Как это удивительно — я современник и даже сосед с *ним*! Ведь это все равно, как если бы жить в одно время рядом с Пушкиным. Ведь это все *его* — эти Ростовы, Пьер, Аустерлицкое поле, умирающий князь Андрей: “Ничего нет в жизни, кроме ничтожества всего понятного мне, и величия чего-то непонятного, но важнеего...” Пьеру кто-то все говорил: “Жизнь есть любовь... Любить жизнь — любить Бога...” Это кто-то и мне всегда гово-

¹ Кузнецова Г. Грасский дневник: Рассказы. Оливковый сад. С. 268.

² Там же.

³ Ильин И. А. О тьме и просветлении. Книга художественной критики. Бунин, Ремизов, Шмелев. М., 1991.

⁴ Салманова И. Ф. И. А. Бунин и Л. Н. Толстой. К проблеме целостного осмысления житетворчества Л. Н. Толстого // Творчество И. А. Бунина и русская литература XIX — XX веков: научные доклады, статьи, тезисы, очерки. Белгород, 2009. Вып. 5. С. 152–153.

рит, и как я люблю все, даже вот эту дикую ночь!»¹ Для Алеши Арсеньева толстовство складывалось «из тех сильных противоположных чувств, которые возбуждали во мне Пьер Безухов и Анатолий Куракин, князь Серпуховский из “Холстомера” и Иван Ильич...»². Среди людей (а Бунин постоянно отстаивал свои взгляды, утверждая два рода людей: «делатели», «строители», те, кто в «цепи», и те, кто «вышел из цепи», обладатели пониженной и повышенной жизненностью³, обладатели космического мироощущения) автопсихологический герой Бунина Арсеньев — человек, «вышедший из цепи», чья рассеянная в мире, таинственная, космическая душа простирается еще дальше, к самым главным загадкам мироздания, высшего Творца. В отличие от Л. Толстого, который тайн не любил, Бунин достиг толстовской простоты, но она, по мнению К. Зайцева, «просветлена и опозитизирована острым чувством чудесного и таинственного»⁴. Чрезвычайно просто и целомудренно Бунин пишет о самых разных — обыденных и экстраординарных — вещах, которые в равной степени (в отличие от Толстого, в мире которого все иерархично, составляют жизнь человека «как священн<ую>, непревзойден<ую>, красот<у>, беспредельн<ую> чред<у> все новых и новых воплощений» с ее страстями, характером, языком, бытом, историей⁵, а отраженные в воспоминаниях подпитывают реку Памяти, позволяющую преодолеть забвение, а значит саму смерть. И творящий воспоминаний художник борется с временем, забвением, смертью.

В книге «Освобождение Толстого», самом сложном произведении Бунина, представляющем собой симбиоз биографии, мемуарного очерка, философского трактата, литературоведческого исследования, вбирающем цитаты из произведений Л.Н. Толстого, комментарии дневниковых записей, воспоминания близких писателя, мыслителя, слова из Евангелия, фрагменты буддийских сутр, Бунин достигает давно желаемого — создает без всякого «выдумывания», без «героев и героинь» — «книг<у> о живом Толстом и книг<у>, пронизан<ую> живым ощущением Толстого»⁶, в которой мыслитель противопоставлен в полной мере реализовавшему свое предназначение на земле художнику, аскет — жизнелюбу. Бунин не просто позволяет увидеть Толстого во всей полноте и сложности натуры (не расчлняя личность на фрагменты и пр.), он

¹ Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. Т. VI. С. 159.

² Там же. С. 206.

³ Там же. Т. IX. С. 48.

⁴ Зайцев К. «Жизнь Арсеньева» Бунина // Классик без ретуши. С. 379–380.

⁵ Таманин Т. [Татьяна Манухина]. Правда Бунина // Классик без ретуши: Литературный мир о творчестве И. А. Бунина: Критические отзывы, эссе, пародии (1890–1950-е годы): Антология. М., 2010. С. 447.

⁶ Ходасевич В. Рецензия // Классик без ретуши. С. 428.

сближает двух носителей сознания — сознания воспроизводящего и сознания воспроизводимого (Толстого и себя), отстаивая право избранных, подобных Толстому, «особенно сильно чувствовать не только свое время, но и чужое, не только свою страну, свое племя, но и другие, чужие, не только самого себя, но и ближнего своего»¹.

Свою духовную близость с Толстым И. А. Бунин объяснял так: «Что общего у меня с Толстым? Он очень, очень близок мне не только как художник и великий поэт, но и как религиозная душа. Перечитайте кое-что, что я выписал из его дневников, — например, как он шел на закате из Овсянникова, — “лес, рожь, радостно”, — как ехал вечерней зарей через лес Тургенева: “и соловьи, и жуки, и кукушка”. Более прекрасных, несравненных слов о бессмертии ни у кого нет в мировой литературе»². 7 ноября 1953 года, в последний день своей земной жизни, Иван Алексеевич Бунин перечитывал роман «Воскресение» Льва Николаевича Толстого.

Возведя Л. Н. Толстого, как и он сам когда-то возводил своих героев, на «высшую мирскую ступень», И. А. Бунин неоднократно обращается к мотиву ухода, утверждая гармонию жизни во имя других (как ориентацию на то, чтобы отдавать), что в большей степени ведомо настоящему художнику, жертвование собой для других, что позволяет постичь фундаментальный закон существования, состоящий в схождении жизни и смерти как двух полюсов бытия в одной точке. По Бунину, преодолеть смерть — значит окончательно «выйти из цепи» многочисленных жизненных и художественных «я», устремляясь за пределы возможного, преходящего, временного, чего достойны лишь избранные.

¹ Бунин И. А. Собр. соч.: В 9 т. Т. IX. С. 47.

² Литературное наследство. Т. 84. Кн. 1. М., 1973. С. 670.

Глава 12. Исповедь исповедника: «красная нить» толстовства в дневниковой прозе русских советских писателей

За 1990–2000-е годы российский книжный рынок обогатился множеством произведений близкородственных — мемуарного и дневникового — жанров¹. И не вспомнить, когда еще прежде случалось такое изобилие. Тому находится несколько причин, среди которых и общий подъем книгоиздания в нашей стране (насколько снизились тиражи отдельных книг, настолько же выросло количество их названий, жанров, языков перевода), и отмена цензуры (в СССР воспоминания тоже публиковались в изобилии (хотя и далеко не все), но жестоко изуродованные внутренним и внешним контролем за идеологической «крамолой»²), и понятная в эпоху бурных перемен ностальгия по прошлому.

Более или менее систематический дневник содержательно и стилистически отличается, конечно, от написанных задним числом воспоминаний. Но и близость этих жанров вне сомнения: дневник есть своевременная заготовка для мемуаров, по сути, их черновик, а эти последние — фрагменты когда-то незаписанного, но зато все-таки отчасти запомненного, потом переосмысленного дневника. Неслучайно воспоминания нередко называются «Записки», «Дневник», «Журнал», «Хроника» и т. п., хотя написаны они бывают многие годы спустя фигурирующих там событий.

Именно в дневниках, как известно, лучше всего отражается творческая «лаборатория», она же литературная «кухня» самого автора, его мировоззренческие поиски и нравственные сомнения. Одним из образцов

¹ Перечень самых знаменитых дневников в западноевропейской и русской традициях, а также философию этого жанра см.: *Пигров К. С.* Дневник: общение с самим собой в пространстве тотальной коммуникации // *Пигров К. С.* Шепот демона: опыт практической философии. СПб., 2007; *Он же.* Творчество и личный дневник // *Вопросы философии.* 2011. № 2.

² Читая «дневники Толстого по 20-томному собранию» (тиражом 300 тыс., для массового читателя), Твардовский отмечает: «...Досадны отточия в скобках, не говоря уже о сокращениях не отмеченных — из 13 томов дневников — здесь два» (*Твардовский А. Т.* Дневник: 1950–1959. М., 2013. С. 512). В личной библиотеке поэта имелось также полное собрание сочинений графа в 90 томах (тираж от 5 до 10 тыс. экземпляров). Тома с дневниками испещрены подчеркиваниями А. Т. Твардовского.

В Полном собрании сочинений Толстого дневники выходили с 1934 по 1953 год, тома 44–57.

этого жанра являются дневники Льва Николаевича Толстого. 190-летие со дня рождения великого моралиста — подходящий повод еще раз оценить его влияние на умы и сердца современников и наследников толстовства в русской литературе и культуре. По примеру самого юбиляра возьмем в качестве источника для такого анализа произведения хроникального, то есть по сути исповедального рода. В советские времена писателей без иронии именовали «инженерами человеческих душ», но вряд ли эта технократическая метафора к ним приложима. Литература ведь не решает проблемы, а задает вопросы (пытался объяснить Толстому высоко ценимый им Чехов). Лучше примерить к ремеслу беллетриста метафору богословскую — исповедь, причем взаимную — автора и читателя. К тому же Толстому, как известно, писали, ехали и шли люди со всего света в поисках истины и правды по самым разным вопросам¹. Отвечая им всем устно и письменно, писатель делился собственным опытом, раскрывал свою душу. Получается «исповедь исповедника» — в его живом общении (запечатленном многими мемуаристами из его окружения), переписке, личном дневнике (пока еще не было блогов да сайтов).

На личность, взгляды и поступки Л.Н. Толстого так или иначе отозвались все, вероятно, деятели культуры XX века. Из множества писательских дневников я взялся перечитать под толстовским углом зрения мемуары трех авторов — Корнея Ивановича Чуковского (1882–1969), Евгения Львовича Шварца (1896–1958) и Александра Трифоновича Твардовского (1910–1970).

Первый известен теперь прежде всего как детский поэт, хотя писал и «взрослые» стихи, и прозу для юношества, а специализировался всю жизнь на литературной критике, а также переводах англоязычных писателей и теории художественного перевода. Опубликованный наследниками уже трижды (и каждый раз все более полно) дневник К. И. Чуковского велся почти без пропусков с 1901 по 1969 год.

Второй — общепризнанный сказочник в драматургии; хотя его пьесы поначалу вроде бы больше подходили театрам юного зрителя, а превратиться в философские притчи для взрослых, и были многократно и успешно поставлены на сцене и экранизированы в кино и на телевидении. Свои воспоминания вперемежку с впечатлениями от текущих событий он шутиливо называл «Ме» (уары), хотя для себя считал именно прозой — о личном прошлом и населявших его знакомых лицах. Архивированные

¹ По словам Горького о Толстом, «в Индии о нем в эту минуту думают, в Нью-Йорке спорят, в Кинешме обожают, он самый знаменитый на весь мир человек, одних писем ежедневно получал пуда полтора...». См.: *Чуковский К. И. Дневник: В 3 т. Т. 1 (1901–1929)*. М., 2011. С. 249.

тетради Шварца изданы тоже трижды, но разными лицами, и, к сожалению читателей, без связи между этими изданиями разного объема.

Наконец, третий, любимый народом поэт, так сказать, лирический эпик, свою жизненную миссию связывал с «толстым» литературным журналом «Новый мир», где стремился преодолеть наиболее темные черты социализма и коммунизма. Ему повезло с дневниками. Его дочери, старшая из которых стала профессиональным и авторитетным историком, могли наблюдать процесс дневникового письма, все его обстоятельства и весьма квалифицированно, вполне академически издали отцовские тетради.

Все трое писали дневники, что называется, в стол, без расчета на публикацию, и неоднократно подчеркивали это на их страницах, хотя, наверное, все же надеялись, что кому-то их исповедь пригодится...¹

Похожих по хронологии долгожителей среди авторов дневников немало. Однако далеко не все они оказались столь же наблюдательными, искренними и волевыми, самокритичными в своих личных исповедях, как эти писатели. Практически ежедневные, порой краткие, порой многостраничные записи в дневниках помогали им всем троим искать и выстраивать правильную жизненную линию, справляться с житейскими невзгодами и даже трагедиями. Над всеми гражданами СССР висела тень политического сыска. При обысках у арестуемых граждан изымались в первую очередь все без исключения рукописи (яркий пример — гибель дневника М. А. Булгакова после пребывания в недрах ГПУ). Чуковский до смерти Сталина в дневнике время от времени мимикрировал (вставляя, например, комплименты колхозам²), а после нее откровенно проклинал советский режим³; Шварц — о, чудо! — и в убийственные послевоенные годы записывал ужасные впечатления от политических репрессий⁴; Твардовский, единственный среди них коммунист, причем не

¹ «Рассчитываю я, что мои тетрадки прочтутся? Нет... И все же стараюсь я быть понятным, истовым, как верующий, когда молится. Он не смеет верить, что всякая молитва дойдет, но на молитве он по меньшей мере благопристоен и старается быть правдивым...». См.: *Шварц Е. Л.* Позвонки минувших дней. М., 2014. С. 468.

² Или же упоминая второй, и две тыщи одиннадцатый!» См.: *Лукьянова И. В.* Корней Чуковский. М., 2006. С. 809. Для молодых читателей комментарий: смерть Сталина, отставка Хрущёва, кончина Брежнева, манифестации на Болотной площади в Москве...

³ Валентин Берестов записал такой апокриф: в кроваво-мутном начале 1950-х годов «Чуковский вышел на балкон переделькинской дачи и — глядя в сторону Кремля — произнес слова проклятия: погодите, мол, будет вам еще и пятьдесят третий год, и шестьдесят четвертый, и восемьдесят второй, и две тыщи одиннадцатый!» См.: *Лукьянова И. В.* Корней Чуковский. М., 2006. С. 809. Для молодых читателей комментарий: смерть Сталина, отставка Хрущёва, кончина Брежнева, манифестации на Болотной площади в Москве...

⁴ «Страшно было. Так страшно, что хотелось умереть. Конечно, не за себя. Конечно, великолепное правило: "Возделывая свой сад", но если возле изгороди предательски и бессмысленно душат знакомых, то, возделывая, становишься соучастником убийц. Но прежде

только согласно партийному билету, но по убеждениям, изживал и изжил их наиболее радикально, концептуально отразив свой итоговый антикоммунизм в дневнике.

В быту эта троица демонстрировала как сходства, так и различия. Не ловеласы, а однолюбцы, «приковавшиеся» к своим спутницам жизни на десятилетия. В этом они с графом Толстым похожи (и потому их дневники отражают выяснения отношений с супругами, когда мимолетные, когда навязчивые). Толстой и Чуковский — абсолютные абстиненты, от зрелости и до старости не пили и не курили вовсе; Твардовский всю взрослую жизнь — заядлый курильщик и запойный пьяница. Впрочем, писал он только в светлых промежутках между приступами пьянства, и слабость эту свою ненавидел, каялся в ней на страницах дневника. Шварц, в молодости отдавший дань веселому застолью, признанный в божемных кругах Ленинграда их тамада, довольно рано полностью прекратил пить из-за болезни сердца. Чуковский и Твардовский похожи на Толстого своей критичностью к людям, непримиримостью к их недостаткам; способностью откровенно и зло высказываться на людях, публично. Шварц, напротив, образец деликатности, сочувствия, за всю жизнь раза два-три впадавший в бешенство по поводу чьих-то низких поступков. А в дневнике он беспощаден в гораздо большей степени, чем все остальные мемуаристы.

При всей очевидной разности этих людей, как личностей и как художников, их поденные записки объединяют очень важные жанровые особенности: во-первых, рекордная по тоталитарным временам искренность, борьба с самоцензурой; во-вторых многолетняя систематичность дневникового письма; в-третьих, полная, без смысловых купюр, академическая публикация всех этих объемистых томов близкими авторам по духу издателями. В закрытых для современников, даже для родных и близких, дневниках все они настойчиво искали истину и правду, и личную, и общественную; пересматривая со временем казалось бы выношенные убеждения.

Избранные для анализа авторы принадлежали к разным поколениям, были выходцами из разных сословий российского общества. Разночинец, незаконнорожденный сын малограмотной мещанки, самоучка Николай Корнейчук; интеллигент, воспитанный в высококультурной семье еврейского врача и русской дворянки, выпускник классической

всего — убийцы вооружены, а ты безоружен — что же ты можешь сделать? Возделывай свой сад. Но убийцы задушили не только людей, самый воздух душен так, что сколько ни возделывай, ничего не вырастет». См.: *Шварц Е. Л.* Позвонки минувших дней. С. 490. Запись от 8 октября 1954 года показывает, как смерть диктатора-дракона досрочно раскрепостила умы самых совестливых литераторов в стране.

гимназии Шварц; крестьянин, сын кузнеца, рабфаковец Твардовский. Тем не менее чтение и общение с кругом литераторов сделало их вполне образованными людьми. Поэтому в их дневниках с почти равной частотой упоминается, цитируется, оценивается Лев Николаевич Толстой. Сам по себе этот факт практически экспериментально подтверждает его влияние на соотечественников, в особенности на русскую интеллигенцию. А эта последняя именно и формировалась выходцами из разных сословий, профессий и даже лицами с разным уровнем образованности.

Все трое читали Толстого с детства (Шварц с малых лет почувствовал психологическое родство с Николенькой Иртеньевым из повести «Детство»), перечитывали в юности и потом всю жизнь. Вспоминая детально гимназические годы, Шварц выделяет первое чтение «Войны и мира». «И эта книга внесла нечто необыкновенно здоровое во всю путаницу понятий, в которой я тонул... Эта глыба была насквозь ясна, и герои “Войны и мира” были мне близки без всяких опасений насчет того, что они старше. Если бы удалось мне припомнить, что я пропускал, а что поглощал с жадностью при всех бесконечных перечитываниях “Войны и мира”, то я понял бы историю своего развития»¹. Воскрешая в памяти своего детства, как взрослые воспринимали уход Льва Николаевича из дома и его кончину в дороге², Шварц отмечает: живой голос Толстого с граммофонной пластинки «никак не сливался с моим представлением о Толстом. Толстой был вне нашего мира, в мире воображаемом, что ли, а голос-то был из обычного ежедневного мира»³. Получается, тексты Толстого жили отдельно от своего создателя, и его образ менялся от одного возраста к другому, а значит, и между поколениями, сословиями, другими вариациями субъекта чтения и самопознания. «Я не читал почти ничего нового, — признается Шварц, вспоминая на закате юные годы, — а все перечитывал Толстого и Чехова. “Анна Каренина” так и лежала у меня на столе, ездила со мной всюду...»⁴. «Меня долго мучило утверждение Толстого, что писать надо, когда не можешь не писать. Я чувствовал себя виноватым, когда не пишу...»⁵.

¹ Шварц Е. Л. Живу беспокойно... Из дневников. Л., 1990. С. 148.

² Во время войны, в сибирской эвакуации приятель продемонстрировал Шварцу комплект газеты «Русское слово» за 1910 год — за все дни ухода Толстого из дома и до его смерти. «И поразила меня газета не историей последних дней Толстого — все это было и без нее памятно, а статьями и сообщениями о бесконечных самоубийствах, словно люди бежали на тот свет в предчувствии катастрофы. Сообщения с фронта утром и вечером передавались все мрачнее и мрачнее». См.: Шварц Е. Л. Живу беспокойно... С. 564.

³ Там же. С. 230.

⁴ Там же. С. 267.

⁵ Там же. С. 624.

Шварц заметил, что среди простого народа Толстого после революции забывали, как, впрочем, и всю серьезную литературу. У книжных магазинов «в очередях сотни. А населения-то в городе сколько-то там миллионов. Это я понял как-то в том же магазине подписных изданий. ...84 том юбилейного издания Толстого. И два идиота, лет по семнадцать, тыкая в него пальцами, давились от смеха. Из обрывков их фраз я понял, что их смешит, как мог человек добровольно написать так много»¹.

Корней Иванович Чуковский, самый старший из сравниваемых нами авторов, был по сути современником Толстого, златых лет его жизни; тесно общался с некоторыми деятелями из его окружения. Например, «записал поражающие своей неожиданностью воспоминания Горького о Толстом» (отметил В. А. Каверин). Вехи толстовской жизни — отлучение графа от церкви, уход из Ясной Поляны, интерес к смерти и страх ее — переживаются юношей Чуковским горячо и выплескиваются на страницы его дневника. Так, он заносит в дневник полемику митрополита Антония с Софьей Андреевной Толстой. Та защищала мужа от нападок церковников, обличая пастырей в стяжательстве («бриллиантовые митры и звезды»). «Несомненно, она похожа на евангельскую Марфу, и Толстой гениально передал нам ее образ в Кители»². Графиня «как его импресарио: “живой, говорящий Лев Толстой”».

Это притом что он «не согласен ни с одной мыслью Толстого, убеждения его» ему чужды. А вот произведения писателя вдохновляют начинающего (в 1901 году) литературного критика: «“Анна Каренина”, это дивное окно, открытое в жизнь. Несмотря на протухлые тенденции, несмотря на предвзятость и вычурность тяжелой мысли Толстого, его самого просто и не чувствуешь, не замечаешь, забываешь, что ко всем этим Левиным, ко всем этим Облонским нужно прибавить еще одного, который всех их сделал... Когда вспомнишь, как громаден, безграничен кажется этот человек, поместивший их всех в себе самом, могуч как природа, загадочен как жизнь!»³ Испытав «тихий ужас» от «Крейцеровой сонаты», Чуковский признается дневнику: «Возражать, конечно, можно, можно даже все произведение перечеркнуть, но ужас останется. Образная художественная сила»⁴.

«Я целый день читаю дневники Толстого 1854—1857 годов — поразила меня емкость его времени — в один день он успевает столько увидеть людей и вещей, сколько иной не увидит и в месяц, и какое труженичест-

¹ Шварц Е. Л. Телефонная книжка. М., 1997. С. 372.

² Чуковский К. И. Дневник. Т. I. С. 38.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же. С. 38.

во! Каждый лень он пишет и пишет, читает бездну — и еще укоряет себя в лени, бездельи и проч.»¹.

В очередной беседе Ахматова наперебой с Корнеем Ивановичем приводили примеры портретных определений из «Войны и мира». «Я себе напоминаю толстовскую барыню, знаете... как же, “исплаканная”. — Меня с детства поразило это слово. — Да, и меня еще: парадное лицо»². «До чего связаны все пейзажи Тульской губернии с “Анной Карениной”, “Войной и миром”. Глядишь и как будто читаешь Толстого»³.

Толстой у Чуковского — мерило не только русской, но и всечеловеческой культуры. Слушая по радио про запуск второго космонавта — Титова, он записывает в дневнике: «Сейчас, когда я пишу эти сроки, его, Германа Степановича, мотает в безвоздушном пространстве вокруг этой трагически нелепой планетки — с ее Шекспирами, Львами Толстыми, Чеховыми, Блоками, Шиллерами — и Эйхманами»⁴.

В глазах Чуковского художники толстовского масштаба опровергают пессимизм в отношении политической цензуры. Когда манерный бедолага в литературной критике Аркадий Белинков доказывал ему, «что правительство всегда угнетало и уничтожало людей искусства, что это вековечный закон», К.И. комментирует в дневнике: «Может быть, это и так, но... хочется сказать: а “Одиссея”, а “Война и мир”, а “Ромео и Джульетта”, а “Братья Карамазовы”»⁵.

Ехидный Чуковский не был бы самим собой, если бы не подчеркнул, когда стало можно, пропасть между советскими вождями и наследием Толстого. Так, про речь своего соседа по Переделкину Леонида Леонова на очередном юбилее Льва Николаевича К. И. записал в дневнике: «Говорят: Никита Сергеевич прослушал эту речь и сказал: “Отличная речь — ничего не понять. Так и надо”»⁶.

«Читаю Бунина “Освобождение Толстого”. Один злой человек, догадывавшийся, что доброта высшее благо, пишет о другом злом человеке, безумно жаждавшем источать из себя доброту. Толстой был до помрачения вспыльчив, честолюбив, самолюбив, заносчив. Бунин — завистлив, обидчив, злопамятен»⁷. И.Е. Репин, написавший множество портретов Толстого, подтверждал: «Я делал всегда Толстого — слишком мягкого, кроткого, а он был злой, у него глаза были злые...»⁸. Зато, по словам

¹ Чуковский К. И. Дневник: В 3 т. Т. 3 (1936–1969). М., 2011. С. 191.

² Там же. С. 52.

³ Там же. Т. 2 (1922–1935). М., 2011. С. 376.

⁴ Там же. Т. 3. С. 314.

⁵ Там же. С. 347–348.

⁶ Там же. С. 322.

⁷ Там же. С. 465.

⁸ Там же. Т. 1. С. 204.

Горького, «понимал он нас всех, всех людей: только глянет и готово — пожалуйста! Раскусит, вот, как орех...»¹. М.М. Зощенко тоже подтверждает в беседе с Чуковским: «Нет, художнику доброта не годится. ...Толстой и Достоевский были злые, Чехов натаскивал себя на доброту, Гоголь — бессердечнейший эгоцентрик, один добрый человек — Короленко, но зато он и прогадал как поэт»².

«Но недаром Шаляпин водился со Львом Толстым, с Чеховым, с Горьким, с Леонидом Андреевым...» и стал довольно образованным человеком. А окружавшие Чуковского в санаториях интеллигенты советской выделки «оболванены при помощи газет, радио и теле на один салтык, и можно наперед знать, что они скажут по любому поводу. Не люди, а мебель — гарнитур кресел, стульев и т. д.»³.

За шесть дней до кончины, умирая в больнице, Корней Иванович перечислил на предпоследней странице дневника, «какие книги, оказывается, я написал». В объемистых сборниках «Современники», «Люди и книги 1860-х годов», «Репин» и во множестве газетных и журнальных статей речь у него идет и о Л.Н. Толстом.

Евгений Львович Шварц поздно нашел свое призвание в искусстве, зато почти сразу и навсегда стал одним из самых талантливых драматургов-сказочников огромной нашей страны. То, что последние 16 лет своей не такой уж долгой жизни он параллельно с пьесами и сценариями писал еще и прозу, открылось только после его кончины. 37 конторских книг образовали, собственно говоря, роман нового типа, где под видом воспоминаний и дневника осуществляется самопознание автора и всего его человеческого окружения, общественных условий их жизни.

Первое же упоминание Толстого в дневнике Шварца целиком в духе и самого мемуариста, и его записок — напряженный анализ противоречий в поступках и отношениях людей. Не ради их обличения, а для проверки собственного выбора поступка. Прочитав письмо Толстого к Боткину («прекрасное письмо»), укрепился в избранном пути в литературе и нашел оправдание своей же житейской беспомощности. «Я прочел следующее: «Слава богу, я не послушался Тургенева, который доказывал мне, что литератор должен быть только литератор» (21 октября 1857). В целом же этот том толстовских писем и радует и утомляет. У меня, — признается Евгений Львович, — это наболевшее место — переменчивые, гениальные, по-русски деспотичные натуры»⁴. Читая дневники Толстого, Шварц качает головой: «Сегодня у него Чичерин хорош, завтра плох,

¹ Чуковский К. И. Дневник. Т. I. С. 248.

² Там же. Т. 2. С. 343.

³ Там же. Т. 3. С. 531–532.

⁴ Шварц Е. Л. Живу беспокойно... С. 51.

“люблю Чичерина”, “Чичерин узок” и так далее, и не только к нему он так переменчив — ко всем. Между двумя встречами столько переживалось и передумывалось, что толстой не узнавал друзей. Словно годы проходили»¹. Напряженно обдумывая тему дружбы, отчуждения и вражды близких в общем-то людей, Евгений Львович раз за разом возвращается к толстовскому опыту: «И, встретив друга, изменившийся за сутки Толстой заново, как чужого, проверял его. Братьев и то в своих изменениях не успевал он полюбить, привязаться к ним прочно. “С Сережей трудно”. “С Николаем трудно”. Любви, которая слепа или, по крайней мере, прощает грехи, он не знал»². Прочитав письма С. А. Толстой³, Шварц снова «огорчился. Если брат слова ее — она виновата. А брат дела — они, кроме хорошего ничего никому не сделали. Но народ кругом (кроме Льва Николаевича в иных случаях) придавал словам огромное значение, спорил с больной безжалостно и не считал добрыми дела, не подтвержденные верой»⁴.

Шварц отмечает не только положительное, но и отрицательное действие толстовства. Сознает взаимосвязь между тем и другим. «Читаю письма Толстого времени “Войны и мира” и наслаждаюсь, и ужасаюсь. Степень точности и требования правдивости до самого последнего предела — вот что доставляет наслаждение. Ему даже письмо стыдно писать, потому что в письме не тем показывается человек, чем при встрече. Очень русское, очень знакомое (по Житкову — даже пережитое) свойство... Эта жажда радуется, радуется, а потом начинает пугать. Правдивость, утверждаемая столь свирепо, начинает пожирать самую правду. Отрицается сама возможность рассказывать правдиво. В деревья верят, а в лес — не верят. И чувство наслаждения правдивостью исчезает. Я вдруг ощущаю в этой требовательности не жажду сказать правду, а подозрительность»⁵. Так вот и сказочник Шварц провел с книгами Толстого всю жизнь — от гимназии и до могилы.

А. Т. Твардовский начал вести дневник с 1950 года — в форме «Рабочих тетрадей», куда им записывались черновики стихов и прозы, планы на будущее и результаты сделанного за определенный период. «С годами, — отмечают издательницы этого дневника В. А. и О. А. Твардовские, дочери поэта, — записи все чаще перемежались с житейскими и обретали форму собственно дневника.

¹ Шварц Е. Л. Живу беспокойно... С. 321.

² Там же.

³ См.: Толстая С. А. Письма к Л. Н. Толстому. 1862–1910. М.; Л., 1936.

⁴ Там же. С. 26–27.

⁵ Там же. С. 378–379.

Фиксируя происходящее в общественной и литературной жизни, А.Т. Твардовский выступает одновременно и хроникером событий, и их комментатором. Дневник становится для него средством самодисциплины и самовоспитания: всегда честно, порой беспощадно здесь анализируются собственные просчеты, ошибки, срывы: «все что было, что вышло *не то, не так*»¹. Архетипом такого рода исповедальности, мы помним, были в свое время дневники самого Л.Н. Толстого, чему вольно или невольно следовали его наследники в русской литературе и общественной жизни. И в текст дневника, и в папки с заготовками начатых статей, книг попадают «цитаты из Толстого и Достоевского».

За первые годы подневных записей Твардовский Л.Н. Толстого не упоминает. Характерно, что первая отсылка к опыту великого предшественника возникает у Твардовского на самом пике его издательской, редакторской работы в «Новом мире» — при обсуждении в окружении Н.С. Хрущёва первой вещи Солженицына — рассказа о заключенном. Помощник Генерального секретаря В. С. Лебедев посоветовал, в частности, уточнить поведение одного из персонажей в лагерной столовой. Твардовский заносит в дневник: «...Со стариком этим какая-то путаница, он, по-моему, просто такой благородный интеллигентный старик. Помнится, у Толстого в отрывке к роману о декабристах есть графиня или княгиня, о которой сказано, что ни Сибирь, ни что другое не могло ее заставить жадно есть, отступить от нормы воспитания и врожденного изящества.

Но все это мелочи, я ними слажу и без Солженицына, хотя уже держу в уме слова телеграммы, которую пошлю ему после встречи с Н.С. [Хрущевым]: “Поздравляю победой выезжайте Москву”. И сам переживаю эти слова так, как будто они обращены ко мне самому. — Счастье»².

Дело случая, конечно, но художественное лекало Толстого пригодились при решении вопроса о публикации одного из самых выдающихся произведений русской прозы после «Войны и мира». Правда, и идейные противники «Нового мира» привлекали авторитет Толстого к борьбе с главным редактором крамольного журнала. Скажем, П. Н. Демичев, секретарь ЦК по идеологии, в споре с Твардовским «по поводу того, что произведение тем более вредно, чем оно талантливее...» вызывает к именам «Пушкина (Татьяна), Толстого (Каренина) и т. п.»³. А вот когда Твардовского заставили слушать чтение с эстрады его poem о Тёркине, свое страдание он поведал дневнику толстовскими словами: «Все не так, все пошло, грубо, глупо. Вот уж воистину чувство особого, почти физиче-

¹ Твардовский А. Т. Дневник. С. 5.

² Твардовский А. Т. Новомирский дневник: В 2 т. Т. 1. 1961–1966. М., 2009. С. 112.

³ Там же. С. 397.

ского страдания, как говорил Толстой в отношении всякой фальши со сцены, — а тут еще и тебя впихивают в эту фальшь и пошлость»¹.

Уже из самых первых отсылок к толстовскому творчеству видно, насколько полно и глубоко оно освоено поэтом, читано, перечитано, обдумано. Хотя и к Толстому его отношение не панегирично, а конкретно, порой критично. Как и ко всем собратьям по литературе, впрочем. Скажем, разбирая достоинства прозы И. А. Бунина, Т. А. так сравнивает его со старшим современником: до Бунина «русская литература не доходила до таких разительных подробностей бытовой жизни (исключая, конечно, Л. Толстого), но ему “жизнь чиновников и т. п. была неинтересна, а Бунину она как раз интересна и мила”...»².

А вот по поводу авторитетов в искусстве: «*Боги Бунина* — в прошлом. ... Старшие его современники: Толстой, А. П. Чехов — никто еще, включая Горького»³. Осуждая «слишком субъективное видение процессов коллективизации» у С. П. Залыгина («На Иртыше»), Твардовский прикидывает, что «тогда он был мальчишкой...», но тут же поправляет себя: «Но Толстой в [18]12 г. вообще не был на свете...»⁴. Значит, необязательно литератору видеть самолично то, что он изображает по разным другим источникам своего вдохновения. Твардовский, по молодости истовый комсомолец, в зрелости идейный коммунист, в середине своей жизни испытал мучительное, но и сладостное освобождение от морока крайней идеологии. И здесь оселком его самокритичной мысли выступил Толстой. «Когда говорят о социально-классовой природе художника, о выражении им интересов своего класса, то часто получается так, что художник как бы сознательно осуществляет такое назначение своего творчества. Еще говорят, что художник «не понял» того-то и того-то в общественном развитии, не рассмотрел таких-то процессов и т. п. Остается предполагать, что если бы он все «понял», как понимает его нынешний истолкователь, и все рассмотрел, что ему следовало рассмотреть в действительности, то было бы куда как лучше. Это, конечно, совсем не так.

Это все равно, что предполагать, что если бы Лев Толстой своевременно усвоил основы марксизма и принял бы точку зрения российской социал-демократии, то человечество имело бы в его лице еще более крупного художника, что оно сделало бы еще более значительный шаг в своем художественном развитии. ... Но дело, конечно, не в том, чтобы только художник был на уровне того передового понимания и видения общей картины действительности, которое доступно его современни-

¹ Твардовский А. Т. Новомирский дневник. Т. 1. С. 228.

² Там же. С. 305.

³ Там же. С. 312.

⁴ Там же. С. 307.

кам — социологам, экономистам, политикам»¹. Писатели-демократы, народники, революционеры ценились в СССР выше беспартийных классиков, «но минул век, и откуда больше мы огребаем наследство, — обращал внимание Твардовский, — от Толстого и Тургенева или от Н. Успенского с Решетниковым»².

Дело в том, можно понять автора этого дневника, что истинный художник представляет иной тип познания мира, нежели ученый и нежели политик. Писатель ранга Толстого или Бунина обладает своим собственным «запасом жизненных впечатлений, навыков видения действительности, самых душевных пристрастий»³. Толстой назвал героем («который был, есть и будет прекрасен») своих «Севастопольских рассказов» правду, и Твардовский неоднократно повторял эту мысль любимого писателя. Вот и Шварц свою глубокую мысль о наличии других типов мышления, кроме литературного да музыкального («Музыка для музыкантов... есть способ мыслить»), приводит в пример Толстого: «В часы, когда он работал, никому не разрешалось играть на рояле. И сыну не разрешалось готовить уроки по музыке. Толстой не мог не слушать. Какова бы музыка ни была, он бросал работу и слушал. Вот что значит любить музыку на самом деле»⁴.

Образы великих предшественников, начиная со Льва Николаевича, помогали даже честным идеологам социализма осознать фальшь коммунистической идеи, а шире глядя — всякого казенного «патриотизма», независимо от общественно-политического строя, при коем он поощряется. «Ведь Толстые, Бальзаки и т. д., они “не могли”, “не видели”, “несли груз” и т. д., а нам, — иронизировал Твардовский, — все дано само собой, от нас требуется только верность партии, любовь к родине, хотя бы только на словах, ибо многое, почти все у нас “на словах”, на заклинаниях, на магии “слов”»⁵.

Автор новомирского дневника рад, когда встречается конгениальное отношение к Толстому у авторитетных для себя авторов. Вот он выписывает из писем Томаса Манна: «Я утверждаю, что величайшие писатели никогда в жизни ничего не выдумывали, а только наполняли своей душой и преобразовывали уже известное. Я утверждаю, что творчество

¹ Твардовский А. Т. Новомирский дневник. Т. 1. С. 314–315.

² Там же. Т. 2. 1967–1970. С. 56.

³ Там же. С. 315.

О разнотипности знания и общей негомогенности путей познания много рассуждает новейшая эпистемология. См.: Шавелев С. П. Практическое познание: Философско-методологические очерки. Воронеж, 1994; Касавин И. Т. Социальная эпистемология. Фундаментальные и прикладные проблемы. М., 2013.

⁴ Шварц Е. Л. Живу беспокойно... С. 477.

⁵ Твардовский А. Т. Новомирский дневник. Т. 2. С. 377.

Толстого по меньшей мере столь же строго биографично, как и мое крошечное»¹. Признавая огромное влияние Достоевского «на всю Европу», Манн предпочитает писателей, чье творчество испытало большее влияние Запада, причисляя к ним Толстого и Тургенева. Восторгаясь «Войной и миром» («Какое могучее произведение!»), Манн особо выделяет выраженное там «презрение к французскости». С точки зрения немецкого классика, «насколько ближе друг к другу немецкая и русская человечность». Твардовский, пропахавший во фронтовой печати две войны, финскую и мировую, реагирует на полях скептически: «гм-гм!» Осознание путей к художественной правде помогало честным и сильным духом личностям прийти к истине социально-политической. Для Твардовского с его могучим, под стать Толстому моральным темпераментом вердикт советскому социализму оказался таков: «Нечего удивляться той мере мирового разочарования в идеологии и практике социализма и коммунизма, какая сейчас так глубока, если представить себе на минуту повод и причины этого разочарования.

Строй, научно предвиденный, предсказанный, оплаченный многими годами борьбы, бесчисленными жертвами, в первые же десятилетия свои обернулся невиданной в истории автократией и бюрократией, деспотией и беззаконием, самоистреблением, неслыханной жестокостью, отчаянными просчетами в практической, хозяйственной жизни, хроническими недостатками предметов первой необходимости — пищи, одежды, жилья, огрублением нравов, навыками лжи, лицемерия, ханжества, самохвальства и т. д. и т. п. И даже когда ему самому, этому строю, пришлось перед всем миром — сочувствующим и злорадствующим — признаться в том, что не все уж так хорошо, назвав все это «культом личности», то, во-первых, он хотел это представить как некий досадный эпизод на фоне общего и «крутого подъема», а во-вторых, это признание и «меры» были того же, что и при культе, порядка»².

Гораздо раньше честных коммунистов осознали тупики советского проекта наши эмигранты. И. Е. Репин в 1925 году горестно признавался Чуковскому: «Эх, дурак я был — да и не я один — и Лев Толстой, и все, когда мы восхваляли эту проклятую лыворуцию... Вот, напр. Ленин... ну, это нанятой агент... но как мы все восхваляли мужика, а мужик теперь себя и показал — сволочь...»³. А вот Твардовский заступает за русский народ: Сталин и Троцкий, «этот грузин и этот еврей, полем состязания которых была русская жизнь, деревня, крестьянство — о которых они знали по книгам, суммарным понятиям, и обоим, в сущности, было ни

¹ Твардовский А. Т. Новомировский дневник. Т. 2. С. 415.

² Там же. Т. 1. С. 100–101.

³ Там же. Т. 2. С. 199.

холодно, ни жарко от живой судьбы мужика, человека, людей, родины (где она у них!)»¹. Александр Трифонович долго пытался сохранить политический идеал своей комсомольской юности. «Мой Ленин» для него «не божество, отнюдь, не чудо, как чудо Пушкин и Толстой». Признав, «как недолго он [Ленин], был адресатом масс!» — Твардовский продолжал думать: «Но адресатом, каким не был ни Толстой, ни Горький (тем менее), ни Гагарин, ни Чаплин»². В конце же концов, осудив ленинско-сталинский социализм, он не доверил даже дневнику всю глубину своего разочарования и Сталиным, и — много позднее — Лениным. Об этом последнем разочаровании свидетельствует его упорная, до самого конца борьба за «Новый мир» и представляемую журналом литературу, по сути своей диссидентскую.

Толстой (своими «Записками сумасшедшего») учит автора «Василия Тёркина» быть выше любого «арзамасского ужаса»³. Преодоление неизбежной смерти творчеством — так оба писателя понимают «смысл и радость жизни». Написав вопреки авралу служебных, общественных и личных дел что-то свое в стихах или в прозе, редактор «Нового мира» «немножко доволен собой — как всегда, когда хоть что-нибудь сделаешь, а не только витийствуешь в мечтательных экскурсах. У Толстого молодого в дневниках — это очень частый мотив»⁴. Но за пеной дней у сильных умов вроде Александра Трифоновича не уходит надолго «память о себе, которая производит бессилие...». Цenia по достоинству эту «очень значительную» фразу из толстовского дневника за 1857 год, А.Т. обобщает: «Поразительное наблюдение человека, изнемогавшего от памяти о себе, от самонаблюдения и спасавшегося от них всю жизнь в своих титанических художественных сооружениях или, потом, в «учениях», поисках веры (ни того, ни другого без «памяти о себе» не было бы»⁵. Развивая мысль Толстого о постоянных поисках истины как сути творчества, Твардовский утверждал: «Художник, чтобы действовать на других, должен быть ищущим. Если же он полагает, что все уже нашел и все знает и только учит, он не действует, так как читатель не сливается с ним в поиске и остается безучастным»⁶.

Приверженность толстовству, впрочем, демонстрировала не только глубину, но кое-где узость мышления, некий нравственный пуританизм.

¹ Твардовский А. Т. Новомировский дневник. Т. 2. С. 352.

² Там же. С. 354.

³ Поехав в Арзамаса покупать имение, Лев Николаевич пережил душевное потрясение, когда все его существо «чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть». Это переживание и отражено в его рассказе «Записки сумасшедшего».

⁴ Твардовский А. Т. Новомировский дневник. Т. 1. С. 512.

⁵ Там же. С. 521.

⁶ Там же. С. 570.

В частности, Твардовский «читал Ж. Сименона, автора 166 романов. Его сыщик Мегрэ — мура, но “Президент” — под Толстого — “[Смерть] Ивана Ильича”»¹. «Под Толстого», на взгляд А.Т., выглядят и самые «сильные страницы Хемингуэя. Даже любимые Твардовским соотечественники в литературе на фоне Льва Николаевича отступают. «При всем огромном таланте, при всем блеске его языка, когда я читаю Бунина, я ни на минуту не забываю, что сижу на стуле или лежу на диване и читаю прекрасную книгу искушенного лауреата. Когда же я обращаюсь к его непосредственным предшественникам в смысле литературной преемственности — Толстому, даже Тургеневу, то я уже не листаю прекрасную книгу, я просто живу среди близких мне людей, о которых она рассказывает»².

С самым любимым своим писателем поэт мерится даже в своей человеческой повседневности. Например, теряя зуб за зубом в кабинете дантиста, признается в дневнике: «Грустно, грустил и Л.Н. [Толстой] по поводу беззубости, но ему было тогда 35, а мне 60 — чего уж!»³ Любил А.Т. повторять (на разные лады) мысль Толстого о том, «что жить можно, только если работать, а работать — если работа уже наполовину сделана и хороша»⁴. И про свою беду — пьянство — Твардовский шутит словами Толстого про общества трезвости: «Не пить лучше всего порознь, по своим местам — зачем для этого собираться? — А если уж собираться, то нужно пить»⁵. Теряя свои посты в ЦК КПСС и Верховном Совете РСФСР, Твардовский внушал себе «помнить Толстого с его отречением от “славы людской”». Из тех же дневников Льва Николаевича, оказывается, узнаешь, «как муторно «готовиться к смерти», даже будучи Толстым». Вместе с тем, переживая поражения в борьбе с начетчиками догматического коммунизма, редактор «Нового мира» сознавал вклад журнала в оздоровление общественной атмосферы. «И мне, — признавался Александр Трифонович, — стало и продолжает быть “весело”».

Конечно, не только Л.Н. Толстой время от времени занимал умы наших авторов дневниковых записей. По каким-то поводам они обращались к другим классикам русского слова, к тому же Ф.М. Достоевскому. Так, Евгений Львович Шварц после инфаркта, снова находясь в предынфарктном состоянии, был настроен «сохранить непрерывность записей». «Все эти дни читал “Дневник писателя” [Достоевского]. О трех идеях, что приготовились к смертельной схватке: романская, германская и славянская. Читал свирепые, задыхающиеся проповеди, словно дыму

¹ Твардовский А.Т. Новомирский дневник. Т. 2. С. 292.

² Там же. С. 140.

³ Там же. С. 381.

⁴ Там же. С. 232.

⁵ Там же. С. 162.

и ладане. ...То, как обернутся идеи XIX века, став в XX-м действием, снилось Достоевскому. Иногда пророчески. Иногда со всей нелепостью сна. И пророчества, сбываясь, как это любит жизнь, оборачивались так, что ни в каком сне не приснятся. Объединение славян сбылось. Но не так. Сбылись какие-то злые пророчества¹. Эта запись шварцевского дневник датирована 21 октября 1955 года. Даже после смерти Сталина нельзя было в СССР писать открытым текстом, как именно реализовалась «славянская идея» по итогам мировой войны и раздела Европы между Советами и западными державами, между НАТО и Организацией Варшавского договора. Ни Достоевский, ни последние и новые славянофилы, ни революционеры, ни черносотенцы в позапрошлом веке и в кошмарном сне не могли предвидеть предстоящие две мировые войны, а особенно то, что случилось между ними и после них. Как кавказец Сталин накануне смертельной схватки держав и идей поддержал не западных славян, Чехословакию да Польшу, а Тевтонию, которая их поглотила при поддержке СССР. Как германцы и русские бросили Великобританию на растерзание Гитлеру и Герингу. Как Черчилль и Рузвельт не припомнили этого зла, когда Гитлер обманул Сталина и напал на СССР, а помогли большевикам продержаться и совершить перелом в войне. А где была при всем это «романская идея»? Разве что сохранялась в нескольких танках генерала де Голля да стареньком самолете маркиза де Сент-Экзюпери... А почему же Достоевский игнорировал в своих пророчествах все остальные силы, что неразрывно сплелись в геополитике XX века? Где англосаксонская идея, идея японская, наконец, еврейская, сионистская? А ведь и эти «гирьки» шатали «чаши весов» мировой истории со страшной силой.

Короче говоря, какое отношение мысли Достоевского о всего-навсего трех национальных идеях имели к реальному ходу европейской и мировой истории? Ответ очевиден: никакого. Достоевский никакой политолог. Равно как и все остальные корифеи русской религиозной мысли того времени. Они совершенно произвольно, без фактических доказательств гипотазировали информацию, которую вычитывали из газет. Жизнь перечеркнула все их умозрительные, схоластические построения. Мысли писателя — не более чем факт его биографии. Даже к его писательскому творчеству они прямого отношения не имели. Искусство, равно как и философия, вообще не может ничем помочь науке в понимании истории.

Где сегодня славянская идея, Федор Михайлович? В свергнутых памятниках советским, русским воинам-освободителям? Во вступлении

¹ Шварц Е. Л. Позвонки минувших дней. С. 518.

в НАТО Польши и (в дальнейшем) Украины? В ракетном обстреле Белграда силами НАТО в 1996 году? Как великий русский народ ответил на атаку против братьев-сербов? Министр Примаков развернул самолет, летевший в США? Это все равно, как если бы Александр III вместо того, чтобы послать войска на Шипку, отказался бы назло туркам путешествовать во Францию... Проект «Южного потока» российского газа, нужный и «русской идее», и «европейской идее», успешно срывает маленькая Болгария. Она не помнит добра от России, она вопреки своей выгоде от русского туризма в эту «не за границу», ставит нам палки в геополитические колеса. Где же, черт возьми, славянская идея? Да ее не было и нет. А что было? А были внешне- и внутривосточные интриги разных группировок при разных тогдашних дворах да министерствах. Каждая в своих целях использовала идеологемы вроде панславизма, коммунизма или арийства и т. п. Понять их цели, методы и интриги помогут историки, а никакие не философы, и не писатели тем паче. Историки сидят в архивах, перечитывают оцифрованную прессу позапрошлого века, мемуары деятелей того времени, да пусть даже пресловутый «Дневник писателя», и пояснят нам, профанам, ход событий в прошлом и настоящем. Про будущее я вообще молчу.

Тщетность философического умозрения на том же примере толстовства ощутил и Чуковский при чтении книги Л. Шестова «Добро в учении гр. Толстого и Фр. Ницше» (СПб., 1900). «Видно, что автор очень умный и чуткий человек, а написал такую глупую книгу. ...Он сам для себя схватил истину *интуитивным* путем, а нам должен внушать ее логическим»¹. Таким образом, идейные наследники Толстого и Достоевского, отдавая должное их литературному примеру, художническому темпераменту, попытались преодолеть мифы о тотальной прозорливости классиков; сравнить завиральные, откровенно говоря, идеи о войне и мире, насилии и ненасилии, справедливости и свободе, многие тому подобные с исторической реальностью, которая этим идеям и пророчествам никак не следовала.

Авторы прочитанных нами дневников понимали (вслед за Твардовским, читавшим записки Толстого), что «нечего в дневниках искать совершенства и полноты, — их нет даже в том, что пишется для непосредственного употребления в дело — в самих наших писаниях, — и они лишь часть того, что мы хотели или даже должны были сделать. Несомненно, что и у самого Толстого, помимо всего, что в его писаниях, выданных наружу, помимо, кажется, предельно доходящих до корня, до дна [дневников], — бог весть что, чего за бортом всего этого, нанесенного на бума-

¹ Твардовский А. Т. Новомирский дневник. Т. 1. С. 423.

гу»¹. Это глубокое наблюдение не мешает нам, читателям, поблагодарить любимых писателей за уроки настоящей, а не школярской философии жизни и истории. Для Корнея Ивановича Чуковского «всякая встреча с Толстым есть *дезинфекция души*». То же читатели могут сказать про дневники честных и мужественных писателей следующих поколений.

¹ Твардовский А. Т. Новомирский дневник. Т. 1. С. 522.

Вместо заключения. Свобода и насилие в постсекулярном мире

В основании нашего христианского мира, полагаемого в пространстве и времени многообразием культурно-цивилизационных систем, в том числе и нехристианских, втянутых в его орбиту (иудейский и исламский миры, а потом вся *колониальная ойкумена* вплоть до «остывших первобытных культур»), лежало *парадоксальное/абсурдное Событие* — добровольная, *свободная* Смерть и Воскресение Богочеловека, — полагающее дорогу *спасению* и возможному воскресению и *бессмертию человека*, причем не «человека вообще», а каждого грешного, *эмпирического человека*. Парадоксальность/абсурдность (как потусторонность «здравым смыслом» и логическому разуму) этого события сформулировал Тертуллиан: «Сын Божий пригвожден ко кресту; я не стыжусь этого, потому что этого должно стыдиться. Сын Божий и умер; это вполне вероятно, потому что это безумно. Он погребен и воскрес; это достоверно, потому что это невозможно» («О плоти Христовой»).

Религиозно-метафизические смыслы мысли Тертуллиана затерли до пошлости афоризма, который и утратил само понимание парадоксальности как *запредельного смыслов*, полагающего любые смыслы. Попытаться их обнаружить и понять — задача неисполнимая, как и возврат во времена первохристианства. Мы можем лишь попытаться соотнести парадоксальность/абсурдность истинной веры с контекстами нашего существования в перспективе прорыва к мгновенным/свободным озарениям в постижении смысла бытия. Но надо признать, что в нашем ограниченном «современном» осмыслении трансцендентного и абсурдного События (свободной Смерти и воскресения Богочеловека), тем не менее, присутствуют вполне рационализируемые концепты Бога и человека, свободы и насилия, жизни, смерти и бессмертия.

Не следует преувеличивать и метафизическую сложность высказанного тезиса Тертуллиана, который был направлен прежде всего против «языческой» философии и «лукавой мудрости». Будучи противником философии, Тертуллиан в своих сочинениях избегал философских терминов, хотя в этом и парадокс: он заложил основу латинской богословской и религиозно-философской терминологии¹. Его «мировоззренческая позиция» состояла в том, что греко-римская философия и муд-

¹ Ведь в молодости Тертуллиан, как говорят источники, сам изучал философию, и большое количество цитат в его работах из античных философов говорит о том, что он действительно неплохо знал греческую пайдейю.

рость-образованность абсолютно чужды христианству. «Что общего у Афин и Иерусалима? У академии и церкви? У философии и христианства?» — вот позиция/оппозиция Тертуллиана, весьма отличная не только от отцов Восточной церкви, но и самого св. апостола Павла, получившего прекрасное «философское» образование и снявшего эту оппозицию призванием к христианскому служению Дионисия Ареопагита, философа и первого афинского епископа. Разумеется, Тертуллиан отрицал не разум, а чрезмерный интеллектуализм древних греков. Истину Тертуллиан призывал видеть в глубинах души, которая «по природе христианка» (еще один его афоризм!) и которую надо упростить, лишив ее мудрствования (будьте как дети!). В вопросах антропологии Тертуллиан оставался в рамках достаточно традиционной (античной!) *дуальной парадигмы* «душа — тело». Мучения и наслаждение не могут испытывать те, кто не наделен телесной природой, отмечал Тертуллиан. Это не только было направлено против гностико-манихейского дуализма и пренебрежения телесностью, но и против *устранения телесности*, «тварной плоти» *из перспективы человеческой свободы*, выбирающей между добром и злом.

Исходным для христианской антропологии¹ выступает библейское учение о творении Богом мира и человека: грехопадение человека явилось причиной замутнения образа Божия в человеке, навлекло на него смертные страсти телесные. Но грехопадение человека было не столько последствием соблазненности Сатаной, сколько неправильным употреблением творческой свободы воли, данной человеку Богом по своему подобию, неготовностью «незрелого» Адама созерцать и вкушать плоды с древа познания добра и зла. Греховное отпадение от «образа» Бога, от созерцания древа жизни в раю (то есть от созерцания Самого Бога, от Богообщения и Богопознания) и утрата «подобия», повлекли последующее «наказание» в муках рождаемой телесностью, тяготами повседневного труда и смертностью. Ветхозаветная антропология была органично воспринята новозаветной. Соответственно, первичная антропологическая интуиция христианства вписывалась и в споры о троичной природе Бога, и в учение о Богочеловеке Иисусе, и в учение о попрании смерти в воскресении Спасителя и спасении человека от первородного греха, о телесном воскресении мертвых (в новой телесности) и об обетовании Царства Небесного, о преображении «ветхого человека» в «нового» и жизни будущего века... Пересечение вертикально-иерархической духовно-мыслительной оси Ветхого Завета и учения о Животворящей

¹ Подробнее см.: Бухтина Т.П., Римский В.П. Философская антропология и воспитательно-образовательные парадигмы: от античной пайдеи к Просвещению. Волгоград, 2004. С. 51–110.

и Единосущной Троице, в котором утверждалась *категория* Личности-Ипостаси¹ с горизонтальной осью Нового Завета и учения об искупительной миссии Богочеловека Иисуса Христа мистически и онтологически задавало не только *новое измерение* Богу и свободе человека, но и человеческой истории, культуре и эмпирическому индивиду.

Основы западной версии христианской антропологии закладывает Августин, на первый взгляд трактуя проблему человека формально-логически: с одной стороны, человек — образ и подобие Божие, а с другой — существо греховное, наделенное бременем первородного греха. Своеобразно Августин решал и античную антропологическую дилемму души и тела: он, учитывая собственный опыт манихейства, разумеется, отвергал гностико-неоплатонические трактовки тела как «темницы души». Тело — часть «благой природы человека», вышедшей в акте грехопадения из подчинения душе (а не Богу ли?), а потому и доминирующей над ней. Но тело и душа в той или иной мере, до и после грехопадения, предполагают тяготение к определенному единству, хотя и представляют собой две различные субстанции (субстанционализм в отличие от энергийной антропологии восточного исихазма). Соответственно, в духе субстанционализма и трактовалась их «природа»: душа не имеет пространственной структуры, как тело, и изменяется лишь во времени, а потому не смешивается с телом (неслиянное соединение — христологическая антропологическая интуиция), всегда находится в теле, является основой жизни, разумным началом, позволяющим через тело познавать чувственный мир.

В первой книге своего главного итогового трактата «О граде Божием», размышляя над онтологическими контекстами времени, Августин выходит на дилемму жизни и смерти человека, когда утверждает, критикуя античные концепции метемпсихоза и бессмертия души, христианский принцип свободы человека: «А конец жизни один: как жизни долгой, так и короткой. Одно не лучше, а другое не хуже, или: одно не больше, а другое не меньше, коль скоро то и другое в равной мере уже не существует. И что за важность, каким видом смерти оканчивается эта жизнь, коль скоро тот, для кого она оканчивается, не вынужден будет умирать снова?... Та смерть не должна считаться злой, которой предшествовала жизнь добрая. Смерть делает злым только то, что следует за смертью. Поэтому, кому предстоит умереть, те не должны много заботиться о том, что именно с ними произойдет, от чего они умрут, а должны заботиться о том, куда, умирая, они вынуждены будут идти... Поэто-

¹ В Античности, возможно, не было концепта личности, хотя эмпирическая личность была, культурно-антропологический феномен личности во всей его специфике присутствовал.

му человек добродетельный, даже если он и находился в рабстве, свободен; напротив, злой, даже если он и царствовал, раб, и раб не одного человека, а что гораздо хуже — столько господ, скольким порокам он подвержен (не здесь ли исток прекрасной диалектики «раба и господин» в гегелевской «Феноменологии духа»? — *Авт.*)¹. И далее следуют классические рассуждения Августина о Божественном провидении, судьбе, свободе воли человека, истинной философии, которая и есть богословие.

Именно в смерти (Хайдеггер здесь не первооткрыватель!), по мысли Августина, и *присутствуют* истинные экзистенциальные (парадоксальные!) смыслы времени и свободы, жизни и смерти человека: «Итак, момент, в который он является умирающим или в смерти, теряется между тем и другим; потому что если он еще живет, то находится до смерти, а если перестает жить, то находится уже после смерти. Следовательно, он никогда не представляется умирающим, то есть находящимся в смерти. Точно так же и в течение времен мы ищем настоящее и не находим его; потому что безо всякого промежутка совершается переход от будущего к прошедшему»². Экзистенциальная Тайна жизни и смерти, вечности и времени, свободы и предопределения заключена в живом, триипостасном едином Боге (а не в Едином как божественном неоплатонизма и даже не в живом Боге «богоизбранного народа» иудеев), в котором онтология Бога, природы и человека сопряжены энергично в сотворчестве: Богом природы и человека, и человеком — в познании (и признании!) Бога и природы. Христос искупительной жертвой восстановил первоначальную *гармонию души и тела* (здесь явно античные интуиции человека!), в которой тело должно служить душе (а это уже мотив всецело христианский!). И это в реальной истории «града земного» выступает как *практическая задача* духовно-воспитательного усилия христианина, как «ученика Христова», в свою очередь становящегося «учителем» в земном измерении. Человек как образ Божий несет в себе потенции возвышенной духовности, но как существо греховное не совершенен, требует постоянного воспитательного воздействия извне.

Вот здесь, в реформационной перспективе протестантизма (Лютер — монах-августинец!) и возникает образ «дисциплины разума», «научной аскезы», которая создала позже в средневековых университетах своеобразную парадигму ученого-монаха, ученого-аскета, которая в обыденном сознании присутствует до сих пор, когда речь заходит об академическом ученом и образовании. Не отсюда ли идет само название

¹ *Августин Блаженный. О Граде Божием.* Минск; М., 2000. С. 16, 164.

² Там же. С. 624.

преподаваемых в университетах предметов — «научные дисциплины», «учебные дисциплины»? Не здесь ли лежит тайна перекодирования христианского понимания смерти и сакрального бессмертия, чаемого в эсхатологической перспективе в формах «новой телесности», во вполне земной проект научно-технического преодоления старения плоти человеческой и обретения ею «бессмертия»? Каким образом фигура сакрального насилия/смерти и Событие сакрального Бессмертия на два тысячелетия определили действительно парадоксальный взлет рациональной мысли и поисков свободы, которые заканчиваются уже в «постхристианском/постсекулярном мире»¹ совершенно *асимметричной фигурой* профанного бессмертия человека и биотехнологического *освобождающего насилия* над «грешной плотью и душой человеческой»?

В последнем случае мы имеем в виду различные *трансгуманистические проекты конструирования «бессмертного человека»*. Это не просто девиантные медийные конструкторы, создаваемые на грани интернетовской паранауки и субкультурной религиозности, а вполне респектабельные проекты, которые не только интеллектуально инвестируют институализированные известные ученые (уважаемые всеми нами), но они же создают на основе этих проектов реальные политические партии, претендующие на участие в парламентской борьбе в России и за рубежом. Это: партия «Эволюция 2045»² и Партия за продление жизни (вернее, партии, которые практически одновременно возникли летом в 2012 году в России, Израиле, Франции и других странах)³.

На первый взгляд перед нами типичный научно-технологический проект из области футурологии на грани с «научной фантастикой»: «Мы предлагаем и будем широко пропагандировать новую идеологию управляемой эволюции человека на основе технологий кибернетического бессмертия, постоянного и целенаправленного движения вперед, выращивания будущего высокоэтичного неочеловечества, непрерывного само-

¹ Мы не рассматриваем «постхристианское» как конец христианства (или хотя бы «традиционного христианства») и «торжество свободы совести», а «постсекулярность» — как некое «возрождение» религии и религиозности. Для нас эти концепты-метафоры — просто свидетельство современной ситуации (не события!) перманентного «чрезвычайного положения» (Агамбен) и глобального антропологического и культурно-цивилизационного кризиса «христианского проекта», положенного Событием Смерти Богочеловека, неразличимости языческого и христианского, сакрального и секулярного, традиционного и нетрадиционного, модерна и постмодерна, свободы и насилия, жизни и смерти...

² «Эволюция 2045» — партия интеллектуального, технологического и духовного прорыва. Манифест // URL: <http://evolution.2045.ru>

³ Старение — это болезнь // Expert Online // URL: <http://expert.ru/2013/03/1/starenie-eto-bolezn/?n=172>; Чего нам ждать и на что надеяться (онлайн-интервью с соавторами книги «Футурология» Алексеем Турчиным и Михаилом Батиным) // Expert Online // URL: <http://expert.ru/2012/12/17/chego-nam-zhdai-na-na-chto-nadeyatsya>

совершенствования общества, человека, его разума и тела... Мы сделаем человечество умным, сильным, уверенным, оптимистичным, процветающим, бессмертным и устремленным к новым высотам. Мы ставим целью не только *догнать и перегнать* (выд.: что-то знакомое! — *Авт.*) другие страны в науке, экономике, культуре, спорте и политике, но и превзойти самую ограниченную природу человека как вида, чтобы вырваться из оков земного тяготения — к нечеловечеству»¹. Вроде бы все вполне рационально, даже рассудочно, но не оставляет ощущение дежавю: где-то мы это уже слышали — не в СССР ли 20-х годов? Может, фильмы какие голливудские смотрели?

А вот еще более радикально (ибо это воинственная и атеистическая версия трансгуманизма, опять же в духе 20-х годов!): «Мы неоднократно слышали, что не надо пугать людей и говорить о бессмертии, о радикальном продлении жизни, о трансгуманизме... Только понимание, что смерть есть нечто ужасное, может объединить людей... Трансгуманизм — это мировоззрение, когда оно будет господствующим, будут реализованы и программы по снижению глобальных рисков и программы радикального продления жизни. Цель трансгуманистов — *приход к власти* (выд.: ни больше, ни меньше — и это мы уже проходили... — *Авт.*) для реализации позитивного сценария будущего, то есть достижения физического бессмертия большинства людей... Только изменив свою природу, мы сможем жить гораздо дольше. А те, *кто не изменится, — те умрут* (выд.: вот опять начинается тоталитарное дежавю... — *Авт.*)». И при этом авторы радикальной версии трансгуманизма сравнивают человека с простейшими микроорганизмами: «Что касается чрезмерной оптимистичности, можно напомнить, что ученые уже смогли увеличить продолжительность жизни нематоды в десять раз. Исходя из общности биологических законов это представляется возможным и для человека»². Ох, как не хочется быть нематодой...

Любой мало-мальски профессиональный философ, разумеется, покоробится и вспомнит Бюхнера-Мошешотта, милый «первый» позитивизм и все прелести «классического сциентизма». Но в том-то и дело, что перед нами не «наивные естествоиспытатели», постоянно, по верному замечанию В. И. Ленина, набивающие «философские шишки» или играющие в политику и философию «интеллектуальные мальчишки» (хотя есть и такие), а вполне «продвинутые» профессионалы: ученые, философы, бизнесмены, политики, писатели, религиозные деятели... Поэтому у нас есть подозрение, что за этой «сциентистской футурологией» скры-

¹ «Эволюция 2045» — партия интеллектуального, технологического и духовного прорыва.

² Чего нам ждать и на что надеяться.

вается вполне уважаемый *научно-метафизический проект*, тот «метафизический осадок», по выражению К. Поппера, который «большая наука» («официальная», «господствующая»?) просто не желает замечать и игнорирует. Этот «осадок» — тоска современного человека по *запредельным смыслам бытия*, утраченным или растраченным в постхристианском/постсекулярном мире.

Перед нами вновь *парадоксально-абсурдный проект*, только не религиозно-метафизический, а технико-метафизический, понимающий под абсурдностью опять же *невозможность полагания* обыденного, профанного, в том числе и научно-прикладного, *смысла в перспективе смерти и бессмертия человека*. Абсурдность здесь присутствует как с позиций обыденного рассудка, так и с точки зрения рации «господствующей» (в прямом смысле!) науки.

Но это парадоксальные смыслы, восходящие не столько к онтологическим основаниям христианства или других религий, как бы некоторым этого ни хотелось, и не только к научно-метафизическим проектам «русского космизма», понимаемого нами как неклассическая версия отечественной философии жизни¹. Где-то там, в далеком прошлом Средневековья и Возрождения, на периферии иудео-христианского и иудео-исламского миров мы находим гностико-каббалистические мифы об Адаме Кадмане и Големе, алхимические легенды о гомункулусе и магические практики получения «эликсира вечной молодости (здоровья, бессмертия)». Эти мифологические образы и магические практики получили художественную и философско-литературную легитимацию не только в классической прозе и поэзии романтизма (Гёте, М. Шелли, Гофман, Гейне и др.), но и в современной интеллектуальной литературе (Х.Л. Борхес, М. Павич, У. Эко).

Вряд ли создатели трансгуманистических проектов задумываются над своими предшественниками, ибо их помыслы устремлены исключительно в будущее, даже в настоящем они не желают застревать. А зря...

На наш взгляд, не столько в магических практиках, религиозно-мистических учениях и художественной литературе, сколько в *медийном планктоне* культуры модерна/постмодерна следует искать интуиции современного трансгуманизма. Фильмы «Франкенштейн» (режиссер Дж. Сирл Доули, 1910) и «Гомункулус» (режиссер Отто Рипперт, 1916) только начинают череду экранных версий «медийного трансгуманизма»: просмотрите все эти «франкенштейновские вариации» и «голе-

¹ См.: Римский В.П., Трошихин В.В., Филенко Л.П. Русский космизм между культурно-идеологическим конструированием и философско-теоретической реконструкцией // Научные ведомости БелГУ. Серия «Философия. Социология. Право». № 14 (133). Вып. 21. Белгород, 2012. С. 16–31.

мовские фэнтези» Голливуда, и вы поймете, что человечество и человек в XX веке уже подготовлены массовой культурой к переконструированию собственной телесности и сознания в перспективе «обретения бессмертия». Неслучайно и один из пионеров трансгуманистического проекта, очень авторитетный ученый в сфере искусственного интеллекта и реальный родоначальник «информационного общества», Марвин Мински, консультировал Стэнли Кубрика при создании культового фильма Голливуда в жанре научной фантастики «Космическая одиссея 2001 года»¹, и имеет одно из званий «профессор медиаискусств и наук». Есть только одна незадача...

Медийное и выступает *символическим посредником* между реальным, живым человеком нашего мира, живущим в выморочном «обществе спектакля», и всевозможными проектами, политическими, научными или культурными, предлагающими сделать его «счастливым» в новом «блистательном мире», который всегда оказывается не пространством счастья и временем свободы, а новым тоталитаризирующим хронотопом.

Нас меньше всего интересуют перспективы трансгуманизма как политического проекта. А. В. Турчин, один из зачинателей «радикального» трансгуманизма, так нарисовал его положение в российском политическом пространстве на примере своих «свободолюбивых акций»: «Я убедился, что никто нас расстреливать на месте не собирается, наоборот, нас скорее игнорирует окружающая публика. Единственный охранявший нас милиционер отогнал сумасшедшую тетку, которая вдруг ринулась к трибуне из глубин сквера»². Комментарии излишни...

Но надо серьезнее отнестись к техно-метафизическим смыслам трансгуманизма, не подвергая его с порога огульной критике в духе «либерального» или «коммунистического», «идеалистического» или «материалистического» радикализма, всегда выводящего нас в конечном итоге в пространство *тотального насилия*.

Во-первых, трансгуманистическое «бессмертничество», на первый взгляд абсурдистское, позволяет нам глубже постичь тот факт, что последние культурно-цивилизационные тенденции не столько увеличили пространство свободы современного человека в сфере культуры, информации и коммуникации, сколько показали *атавистичность старых механизмов власти и господства*, законсервированных «ценностями» правящей элиты *во всех без исключения странах*. В этом контексте тотального онтологического и антропологического кризиса трансгуманизм на

¹ Правда, человечество в 2001 году волновало вполне земное нелегитимное насилие — теракты в США, война в Чечне и т. п., но не «искусственный интеллект» или «крионика».

² Турчин А. Как я делал революцию в Брюсселе // Expert Online // URL: <http://expert.ru/2013/01/22/kak-ya-delal-revoljutsiyu-v-bryussele>

первый взгляд предлагает человеку *новый трансцендентный смысл*, которого он оказался лишен в повседневной жизни в силу распада традиционных (сюда можно отнести и «традиции модерна») духовных ценностей и социокультурных институтов, прежде всего таких, как этнос, семья, религия, государство (в ситуации глобального постиндустриализма уже разрушены структуры суверенного государства-нации). Человек в условиях постмодернистского распада устойчивых социальных и культурных стратификаций оказался не только в ситуации тотального отчуждения (и в этом оказались правы и Маркс, и неомарксисты, и экзистенциалисты, и постмарксисты), но и *полной утраты идентичности, глубинных онтологических оснований* собственной жизнедеятельности (утрата телесности, психического здоровья, семьи, веры, любви, надежды и, наконец, свободы).

Реальный человек, разумеется, продолжает жить в пространстве повседневности, существовать, сопротивляясь *мягким дисциплинарным технологиям* все той же *биополитики* (Фуко—Агамбен) уже в постиндустриальном обществе, которые через медийные нарративы и транскоммуникативные дискурсы (Интернет), медицину и социальные службы, школу и вузы порождают столь невиданную ранее *манипуляцию* не только сознанием, но и всей жизнедеятельностью человека, его *биос* как глубинным онтологическим основанием. Поэтому, на наш взгляд, не исключая важности исследований в сфере искусственного интеллекта, биотехнологий, генной инженерии и продления жизни, мы должны понимать, что их результаты могут реально превратиться в технологии *негативных манипуляций* человеком, прежде всего молодежью. И возникает вопрос: трансгуманизм, предлагая альтернативные, инновационные и парадоксальные жизненные стратегии, культурные программы и ценностные ориентации, не усиливает ли нигилистические тенденции в сфере личностной идентичности, сознания и духовной жизни? Не становится ли он сам со своим метафизическим проектом составляющей того антропологического кризиса, который и фиксирует в своих теоретических постулатах и пытается преодолеть?

Во-вторых, *стабилизирующее воздействие на психику и телесность*, разрушенные индустриальным и постиндустриальным «прогрессом», одним из «достижений» которого стала «государственная» и «страховая» медицина с ее медикаментозными технологиями «залечивания», современный человек порой ставит выше некоторых «спасительных вечных истин». И для ощутимого телесного и психического облегчения в повседневной жизни проект трансгуманизма может дать человеку больше, чем все «нетрадиционные» и «традиционные» религии, как и «традиционная» и «нетрадиционная» медицина, вместе взятые, также претендую-

щие на выход из «антропологического кризиса». Разумеется, здесь нет подлинного, экзистенциального обретения отчужденной онтологии «тела и души», а лишь онтические, превращенные формы снятия телесных и психических страданий в технологических формах. Но иногда протез лучше утраченной ноги...

В этом плане трансгуманизму следует отрефлексировать ту дилемму свободы и насилия, человека и техники, которую столь обостренно поставил когда-то К. Маркс, а в минувшем веке осмыслил в мифологизированном философском мышлении М. Хайдеггер.

Историю взаимоотношений человека и техники в разрезе проблемы свободы и насилия можно зафиксировать двояким образом, поскольку уже у Платона в «Политике» мы можем найти на нее намек, а в полном смысле этого слова концептуализацию связи всех составляющих (человек — свобода/насилие — техника) обнаружим в алармистских настроениях первых теоретиков философии техники в XIX веке. В самом общем виде результат концептуализации человека и техники может быть сведен к нескольким вариантам. Техника как *восполнение* неполноты человека, компенсация его несовершенства, и техника как *продолжение* его органов, столь же естественное, сколь и необходимое. Но также понимание техники как чужого, *искажающего природу человека*, некое угрожающее «неживое». Причем одни трактовки подчас вытекают из других, соотносясь как причина и следствие, поскольку необходимость «достройки» человека обуславливает поиск способов, то есть техники, а ее необходимость распознается в том числе как насилие. Момент насилия здесь очевидным образом исходит из самой *природы* человека, поскольку техника дает преимущество, инструмент для исправления «дурной» природы человека («исправление» — превращенная форма свободы воли человека, и из процесса объективации и отчуждения, самостоятельности техники, которая настолько совершенствуется и становится автономной, что начинает угрожать создателю. Насилие здесь созвучно метафорам потери свободы и контроля над созданным, которое превышает самого создателя, что не раз было обыграно все в той же классической литературе и современном кинематографе.

Вне споров о противостоянии природы и культуры, культуры и цивилизации, жизни и техники возможна постановка вопроса о *природе* человека, раскрывающейся в феномене техники, которая «говорит» о человеке нечто такое, что сам человек *скрывает* или *избегает*. О том, что это «нечто» имеет отношение к свободе и насилию, сообщает «история с кольцом», рассказанная Платоном. Техника не только дает преимущество или является средством, но раскрывает сущность человека, оказываясь его онтологическим основанием и пространством реализа-

ции свободы. Но уже в этом смысле она действительно не является «просто» средством, а уже несет некую «печать» и свободы, и насилия¹. Как показывает Л. Мамфорд, генетически возникновение человека и возникновение техники неразрывны, поскольку сублимация психической энергии вела к возникновению культуры через разнообразные «биотехники», из которых собственно изготовление технических приспособлений было лишь частью обширного комплекса². Человек через присвоение энергии, создание принципиально новых механизмов, которые Л. Мамфорд определяет как «биотехники», создает себя. Этот сложный процесс затрагивал не только символизацию реальности, изобретение таких техник или практик символизации, но и собственно техники.

В настоящее время техника воспринимается отдельно от культуры, в том числе и в разнообразных категориях, таких как вещь и символ, живое и неживое, материальное и идеальное, парадигмы технического и гуманитарного, собственно даже как полярные пространства технического и символического, хотя еще в Античности такого деления не было. Л. Мамфорд писал: «В таком процессе самообретения и самопреобразования орудия труда в узком смысле слова служили не главными оперативными агентами человеческого развития, но лишь вспомогательными инструментами, — ибо техника вплоть до нашего времени никогда не отделялась от более обширного культурного целого, где человек функционировал в присущей себе роли. Что характерно, в древнегреческом термине «τέχνη» не выражено различие между промышленным производством и «изящным» или символическим искусством; и на протяжении значительной части человеческой истории оба аспекта этого термина были неотделимы друг от друга, причем один из них отвечал объективным условиям и функциям, а другой — субъективным потребностям»³. В этом смысле техника встает в один ряд наряду с другими феноменами «жизненного мира» человека и неотделима от культуры. И точно так же как энергия агрессивности, кодируется в насилие, через процедуры сим-

¹ О технике как потенциальной угрозе человеку, не/нейтральности техники как средства см.: *Тавризян Г.М.* Философы XX века о технике и «технической цивилизации». М., 2009.

² «Культурная “работа” с необходимостью получала приоритет по отношению к ручной. Для новых видов деятельности требовалось гораздо больше, чем просто дисциплина рук, мускулов и глаз, необходимая при изготовлении орудий труда и пользовании ими, хотя такая деятельность также оказывала человеку неоценимую помощь; кроме того, новые типы работы требовали контроля над всеми естественными функциями человека, в том числе над органами выделения, бурными эмоциями, беспорядочной половой жизнью, кошмарными или сладострастными сновидениями... По сути дела, изготовление инструментов представляет собой лишь малую часть биотехники, способствующей полному оснащению человека для жизни» (*Мамфорд Л.* Миф машины. Техника и развитие человечества. М., 2001. С. 14–15).

³ *Мамфорд Л.* Миф машины. Техника и развитие человечества. С. 17.

волизации возникает в культуре, являясь ее неотъемлемой частью и становится «культурным насилием» и «насилием культуры», насилие воплощается в техне (τέχνη), собственно технике войны, оружии, но также в воинских искусствах, которые необходимо рассматривать в совокупности как «машины войны».

Ж. Делёз и Ф. Гваттари в «Анти-Эдипе» достаточно рассмотрели этот аспект. Но также следует отметить, что существует и еще один важный момент восприятия техники, касающийся проблемы свободы человека и насилия уже не столь очевидным образом. Это сфера так называемых «технических медиа» — информационных технологий, массмедиа, компьютеров и Интернета, — которая пока скорее периферийна для традиционных размышлений о технической угрозе свободе человека и насилию над ним.

Прежде всего отметим тот факт, что задача определения медиа как техники будет совпадать с задачей определения ее отличия или специфики. Медiateхника может определять, как вся совокупность технических устройств для передачи информации. Именно в передаче информации состоит ее основная *функция посредничества*, и этим она отличается от всей остальной техники¹. М. Маклюэн в своих работах² акцентировал именно эту сторону, говоря о посредничестве как *подавляющей* характеристике медиа, что в своей «сильной» форме отражено в его известном выражении «медиум есть сообщение». «Сильным» здесь представляется некая абсолютизация функциональности медиа, сведенной к передаче сообщения. Это представляется некой единственно возможной поверхностью медiateхники и лишением ее содержательного плана, самого содержания сообщения, значение которого в расчет не берется. Кроме того, Ф. Киттлер³ фиксирует еще один возможный вывод из формулы Маклюэна, говоря о соотносительности медиа с другими медиа как содержанием друг друга и, отметим, тем самым *исключаящим человека*, ведь именно последний связан с *необходимостью смысла*.

Если принять это положение, дополнив его тезисом о том, что развитие техники происходит вне собственно необходимых и естественных потребностей человека, которые давно были удовлетворены на ранних ступенях развития техники, а усложняясь в соотносении с самой собой, то *элиминация человека* как значимого элемента системы выглядит впол-

¹ Собственно, название «медиа» и раскрывает этот смысл, говоря о передаче или посредничестве; медиа и выступают своеобразным «медиумом», вещающим человеку в «обществе спектакля» голосами симулякров.

² Маклюэн М. Средство само есть содержание // Информационное общество. М., 2004. С. 341–348.

³ Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. М., 2009. С. 25.

не логичной. Роль человека как создателя или генератора информации здесь не отрицается, но само внимание *на внешнем* для человека характере техники является концептуально продуктивным. Ф. Киттлер пишет об этом, что «если мы проанализируем развитие частичной системы медиа во всей исторической широте... то будет напрашиваться подозрение как раз о противоположном: о том, что технические инновации — например, согласно модели военно-стратегической эскалации — соотносятся лишь друг с другом и реагируют одна на другую, так что именно из этого собственного развития, протекающего совершенно независимо от индивидуальных или коллективных человеческих тел, впоследствии возникает подавляющее воздействие на органы чувств и органы как таковые»¹. Тем самым человек не является *субъектом* техники, но соотносится с ней как испытывающий воздействие на свои органы чувств, то есть как *объект*. Медiateхнологии действительно несут характер мягкого воздействия на органы чувств и манипулятивного воздействия на человека. Сюда же следует отнести и все технологии по созданию искусственного интеллекта, особенно в перспективе конструирования «бесмертного сверхинтеллекта» трансгуманистов².

В более общем виде Киттлер говорит об исторически существующем отношении между *медиа и телом*, причем совершенно необходимым человеку уже не с позиции органопроекции, как продолжение его тела, а как модели самопонимания. Причем самопонимание осуществляется посредством «подмены», «подтасовки самопонимания», поскольку медиа воспроизводят мир *искаженно*. В этом положении Киттлера открываются две перспективы: одна, собственно *антропологическая*, состоящая в вопросе о необходимости для человека *техники как модели человека* через «ниспровержение чувств»; а вторая, которую можно назвать скорее *онтической*, поскольку она связана с мнимым, симулятивным характером «продуктов» и результатов работы медиатеchnологий.

Киттлер останавливается, собственно, на первой, привлекая для ее объяснения понятийный аппарат структурного психоанализа Ж. Лакана. Прежде всего он говорит о *стадии зеркала*, которая является неотъ-

¹ Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. С. 24.

² Нам даже не хочется обсуждать примитивные пассажи, в которых «личность — это информация, и эту информацию можно попытаться сохранить даже после смерти тела — например, заморозив мозг или произведя его химическую фиксацию — с тем, чтобы в будущем вернуть личность к жизни. И тут еще много можно чего сказать, как это можно было сделать, как клонировать тело, как собрать рассеявшуюся информацию и реконструировать на ее основе личность, как обеспечить идентичность восстановленного человека...», и т. д. и т. п. // Турчин А. Пятьдесят оттенков и методы рациональности // Expert Online // URL: <http://expert.ru/2013/01/9/pyatdesyat-ottenkov-i-metodyi-ratsionalnosti>. Да нет, тут уже «нечего сказать»...

емлемым этапом формирования человека, его сознания. Напомним, что стадия зеркала у Лакана связана с тем этапом формирования психики ребенка, когда собственная целостность буквально конструируется им с помощью распознавания своего отражения. Самоопределение, самоидентификация в качестве «самости» на этом этапе происходит в регистре воображаемого, то есть видимости. Именно видимость, изображение есть «мостик», который перебрасывает Киттлер от медиа к человеку. Собственно, это и есть воздействие на органы чувств. Причем лакановская трактовка образа в стадии зеркала имеет значения *ложного образа целостности*, которой еще нет, тем самым это *искажение*, даваемое медиа. Так, образы, рождаемые кино, наиболее полно подходят для иллюстрации этой идеи в том смысле, что зритель не сталкивается с реальностью в виде самого актера как человека, а видит именно образ. Еще более мнимый характер подобная визуализация обнаруживается в виртуальной реальности Интернета.

Другой регистр — *символическое*, связан с построением *более фундаментального опыта* человека, вовлеченного в символический порядок реальности в дальнейших многообразных процессах вхождения в культуру в ее широком смысле. Медиа, прежде всего в своей ипостаси кинематографа, телевидения и Интернета, предстает перед нами средством трансляции, передачи этого символического порядка, но также дает возможность его изменения, воздействия на человека. Наиболее очевидно, что это может быть изменение содержания символического, что и есть *манипуляция*.

В. Беньямин раскрывал этот эффект через понятие «ауры объекта». Техническая воспроизводимость объектов в современном искусстве (теперь и в информационных технологиях), то есть медиа, «выводят редуцируемый предмет из сферы традиции», то есть сложившегося порядка символического, а также «приближают репродукцию к воспринимающему ее человеку»¹. В этих двух аспектах взгляд человека принципиально отличается от взгляда кинокамеры, как показывает Беньямин, именно в отношении к традиции. Медиа деструктивны, *сущностно насильственны* в своем воспроизведении, то есть функционировании, построении образа реальности. Эти же трансформации открывают *возможность манипуляции*, как пишет об этом Беньямин, в искусство (добавим и технику как ее материальный носитель и инструмент) *вторгается политика* «в тот момент, когда мерило подлинности перестает работать в процессе

¹ Мы закавычили несколько измененные формулировки Беньямина, поскольку они изменены только в окончаниях. См.: Беньямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости // Учение о подобии. Медиаэстетические произведения. М., 2012. С. 196.

создания произведения искусства, преобразается вся социальная функция искусства. Место ритуального основания занимает другая практическая деятельность: политическая»¹. Примером может служить развитие кинематографа в советской России 20–30-х годов XX века².

Возвращаясь к идеям Киттлера и регистрам лакановской концепции психики, надо сказать, что остается еще один уровень, а именно *реальное*, которое вовсе не гарантирует нам уровня «подлинного бытия», онтологичности. Статус реального в соотношении с медиа мы не беремся пересказывать и потому позволим себе процитировать Киттлера в этом значимом моменте: «Как *le réel* определяется то и только то, у чего нет ни гештальта, как у воображаемого, ни синтаксиса, как у символического. Иными словами, реальное выпадает из комбинаторных порядков, так и из процессов оптического восприятия, но как раз... поэтому-то его и могут запоминать и обрабатывать лишь технические медиа»³. Прежде всего отметим, что к этому тезису Киттлера стоит отнестись более чем осторожно. Сначала необходимо уточнить понятие реального у Ж. Лакана, а потом сделать вывод о возможности его «запоминания» и «обработки» медиатехникой. Поскольку *опыт реального* определяется Лаконом как *травматичный*, то реальное, которое фиксируется кинематографом, тоже должно носить такой характер. По этому поводу уместно снова привести слова Бенямина о том, что кинематограф создал область *визуального бессознательного*, которое открывается человеку, не знающему самого себя в силу ограниченности естественного восприятия, ограниченности своих органов чувств. Кинематограф сугубо техническими приемами раскрывает эту сферу, делая ее видимой: «...Природа, открывающаяся камере — другая, чем та, что открывается глазу. Другая прежде всего потому, что место пространства, проработанного человеческим сознанием, занимает бессознательно освоенное пространство. И если вполне обычно, что в нашем сознании, пусть в самых грубых чертах, есть представление о человеческой походке, то сознанию определено ничего не известно о позе, занимаемой людьми в какую-либо долю секунды его шага... Сюда-то и вторгается камера со своими вспомогательными средствами...»⁴. И такое открытие *шокирующе* действует

¹ Бенямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. С. 201–202.

² См. высказывания о кинематографе Дзиги Вертова и С. Эйзенштейна: Вертов Д. Вариант манифеста «Мы» // URL: [http://lib.ru/CINEMA/kinolit/EJZENSHEJN/s_bronenosec.txt](http://www.vertov.ru/Dziga_Vertov; Эйзенштейн С. Броненосец «Потемкин», 1925. С экрана в жизнь // URL: <a href=)

³ Киттлер Ф. Оптические медиа. Берлинские лекции 1999 г. С. 36.

⁴ Бенямин В. Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. С. 222.

на человека, это определенная *демистификация человека*, как раскрытие его тайны, показ его «обнаженным», освобожденным от «одежд» не только воображаемого, собственно естественного зрения, но и в определенной мере символического, внешнего, как оно есть.

Именно таким человек предстает через объектив уже не игрового кино, а на мониторах камер наблюдения, ставших неотъемлемым атрибутом повседневности, рентгеновском аппарате, отсылающем к фукианскому *знанию-власти*, или сканирующей аппаратуре таможенных служб, а также в Интернете и социальных сетях, хотя в последнем случае человек часто *симулирует свободу через анонимность* или *отстраненность* своего дискурса в сети¹. В терминах Дж. Агамбена — это столкновение с *нотом сасег*, локализованном не только в пространстве лагеря, но и в перманентном хронотопе «чрезвычайного положения»², уже безраздельно господствующего в современной, глобальной биополитике после 11 сентября 2001 года, чеченских войн и «арабских революций».

Но также в практически диалектическом единстве противоположностей «реальное» техники, травматический опыт столкновения с «голой жизнью» в пространстве медиа сопрягается с символизацией в ее гипертрофированной форме *симулятивной реальности*.

Понимание последней было бы неполным без осознания этой связи, равно как и природы насилия. С. Жижек раскрывает эту связь, говоря о сложном соотношении фантазии и реального: «...соотношение между фантазией и ужасом реального намного более двусмысленное, чем это может показаться: фантазия призвана скрыть ужас, в то же время она и создает то, что предназначено спрятать, именно ту базисную точку, которую пытаются подавить в сознании»³. Фантазия есть то, что *маскирует объект*, но одновременно раскрывает его в символической ткани повествования. Потому рост техники неразрывно связан с *ростом символической реальности*, что отражает, пусть и наиболее наглядно, общий процесс структурной экономики желания, которое инвестируется в объекты как объекты желания при посредничестве символического универсума, «фантазия создает наше желание, дает нам ориентиры; буквально, «она учит нас, как желать»... Она словно бы предоставляет «схему», по которой определенные реальные объекты могут становиться объектами же-

¹ См.: Антропология насилия: свобода и принуждение в пространстве современности / Под ред. В.П. Римского. Белгород, 2013.

² См.: Агамбен Дж. Ното сасег. Суверенная власть и «голая жизнь». М., 2011; *Он же*. Ното сасег. Чрезвычайное положение. М., 2011; *Он же*. Ното сасег. Что остается после Освенцима: архив и свидетель. М., 2012.

³ Жижек С. Чума фантазий. Харьков, 2012. С. 39.

лания, заполняя собой пустые пространства формальной символической структуры»¹.

В современной философии мы можем встретить также онтологическое следствие, предложенное Ж. Бодрийяром и выводимое из выше-названного процесса, связанного с линией рассмотрения *симулятивного*. В целом ряде работ им развивается *концепт симулякра*². Порядок функционирования симулякра вырастает из общей логики надстраивания символа над вещью, бинарности означаемого и означающего. В рамках этой конструкции реальность человека включает в себя не только соответственность символа или знака с объектом, фрагментом предметной реальности, но также обмен самих знаков. Основной тезис Бодрийяра состоит в изменении этой конструкции, поскольку современность характеризуется «одержимостью символическим» в патологической форме *стремления к смерти*.

Первое значение смерти у Бодрийяра включает противоположное значение: «Смерть всегда есть одновременно и то, что ждет нас *в конце* системы, и символический *конец*, подстерегающий самое систему. Чтобы обозначить финальность смерти, внутренне принадлежащую системе, повсюду вписанную в ее операциональную логику, и радикальную контрфинальность, вписанную вне системы как таковой, но всюду преследующую ее, у нас нет двух разных терминов — в обоих случаях с необходимостью выступает одно и то же слово “смерть”»³. Смерть Бодрийяр предлагает понимать двояко, как структурное завершение бинарного кода, стремящегося к тотальности и в этом движении преодолевающего саму бинарность. Стремление к *унификации*, элементарности кода ради его всеобщности, универсальности в простоте самотождественности. И одновременно это *конец самой системы* — Закона, структур «захвата» субъектов, смысла, потоков желания, то есть *смерть*. Она следствие «обратимости», которая лежит в основе символического. Обратимость как принцип применима к достаточно большому или, по Бодрийяру, ко всему существующему, поглощенному кодом. При этом обратимость *не означает упразднение насилия*, но скорее его новую, принципиально иную, *революционную форму*.

В терминах Фуко и Агамбена — это переход к биополитике и управлению «голой жизнью», для Делёза и Гваттари — раскодирование потоков же-

¹ Жижек С. Чума фантазий. С. 40.

² См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000; Он же. К критике политической экономии знака. М., 2007; Он же. Прозрачность зла. М., 2000; Он же. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000; Он же. Симулякры и симуляция // URL: <http://exsistencia.livejournal.com>

³ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 48.

лания. Бодрийяр толкует это как *смену режимов насилия*, когда структурное насилие сменяется символическим: «Неукоснительная обратимость отношений — такова суть символической обязанности. Да будет каждый элемент истреблен, да упразднится ценность в этом самоперевороте элемента — таково единственно возможное символическое насилие, способное сравниться и совладать со структурным насилием кода»¹. В двух словах, режим Закона сменяется *режимом управления*. Принцип бинарности, *противостояния*, сменяется принципом «обратимости». Зримые *метаморфозы насилия* касаются его сущностных координат, таких как легитимность и територизация. Можно указать на принципиальные изменения, касающиеся утраты самоочевидности *законного насилия* в феноменах терроризма и размывании територизации, как четкой определенности пространства насилия в современных феноменах локальных конфликтов, «мировотворческих» и «гуманитарных» операций, а также революций стран третьего мира, пришедших на смену традиционной войне.

При этом речь идет не столько о смене одной «формации» другой, структурного насилия символическим, поскольку *символическое насилие всегда уже присутствовало* во всех других формах как их *сущностное основание*, сколько все большей явности последнего. По Бодрийяру, это изменение раскрывается в категориях марксизма и структурализма, в которых базовой схемой является соотнесенность знака с объектом и другим знаком, означающего и означаемого или потребительской и меновой стоимости. Знак имеет два измерения, собственно саму соотнесенность с реальностью («функциональное определение»), но также с другим знаком («структурное измерение языка»). Провозглашенная Соссюром произвольность отношений между фигурами этой связи для Бодрийяра характеризует современность как революцию: «Эта революция состоит в том, что два аспекта стоимости, казавшиеся навек связанными между собой естественным законом, оказываются разобщены, *референциальная стоимость уничтожается, уступая место чисто структурной игре ценности*. Структурное измерение обретает автономию с исключением референциального измерения, строится на его смерти. Нет больше никаких референций производства, значения, аффекта, субстанции, истории, нет больше никакой эквивалентности «реальным» содержаниям, еще отягощавшим знак каким-то полезным грузом, какой-то серьезностью, — то есть нет больше его формы как представительного эквивалента. Победила другая стадия ценности, стадия полной относительности, всеобщей подстановки, комбинаторики и симуляции. Симуляции в том смысле, что теперь все знаки обмениваются друг на

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 48.

друга, но не обмениваются больше ни на что реальное (причем друг на друга они так хорошо, так безупречно обмениваются *именно постольку*, поскольку не обмениваются больше ни на что реальное)»¹. Соотнесенность знака с самим собой не только устраняет детерминацию знака и «материального производства», но само производство, которое заменяется симуляцией.

Бодрийяр провозглашает *конец эпохи бинарного кода*, который затрагивает все, не только производство и процессы смыслопорождения, но сам принцип организации реальности: «Конец труда. Конец производства. Конец политической экономии. Конец диалектики означающего/означаемого, делавшей возможным накопление знания и смысла, линейную синтагму кумулятивного дискурса. Но одновременно конец и диалектики меновой/потребительной стоимости, которая единственно делала возможным общественное производство и накопление. Конец линейного измерения дискурса. Конец линейного измерения товара. Конец классической эры знака. Конец эры производства»². В этом пространстве всеобщей обратимости и автономности знака насилие приобретает совершенно иные координаты, поскольку насилие уже не выстраивается в оппозиции легитимного и нелегитимного, а значит, на что указывает Бодрийяр, *революция не имеет шансов на победу*, она уже включена в код, поскольку вступает в игру обмена или симуляции знаков.

Отношения подчинения в этой разворачивающейся игре только усиливаются, поскольку происходит стимуляция воспроизводства кода. Иначе говоря, возникает коммуникация, оперирующая *простейшим кодом угрозы насилия* или насилия в модусе своей потенции, в своей неопределенности, транзитивности (что, кстати, и происходит с терроризмом). При этом Бодрийяр фиксирует важный момент, касающийся *символического насилия*. Знак не только осуществляет захват реальности, но в своей симулятивной игре соотнесенности с самим собой её отрицает. В этом еще раз раскрывается имманентный характер символического насилия, поскольку единственной *альтернативой ему служит смерть*, ибо «единственным выходом оказывается обратить против системы сам же принцип ее власти: невозможность ответа и возражения. *Бросить системе такой вызов, на который она не сможет ответить ничем, кроме своей гибели и крушения*. Ведь никому, даже системе, не уклониться от символической обязанности, и такая ловушка — единственный шанс ее катастрофы. Поставить систему в положение скорпиона, окруженного огнем смертельного вызова. Ибо тот дар, на который она должна ответить,

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 52.

² Там же. С. 54.

чтобы не потерять лицо, — этот дар, конечно, может быть только даром смерти. Пускай система *сама убьет себя, отвечая на многократный вызов смерти и самоубийства*¹. Прекращение существования есть максимум насилия и одновременно его предел, поскольку это «дар», который разрывает логику воспроизводства знаков. Насилие в своем пределе предстает как *изъятие субъекта* из пространства символического универсума, но на границе этого предела достигается максимум символизации.

Эту ситуацию ранее и зафиксировал М. Фуко: «В наше время — причем Ницше уже давно указал на этот поворотный момент — утверждается не столько отсутствие или смерть бога, сколько конец человека (то маленькое, едва заметное смещение, сдвиг внутри тождества, которое и превращает конечное человеческое бытие в конец человека). Таким образом, обнаруживается, что между смертью бога и концом человека есть связь: разве не последний человек возвещает о том, что он убил бога, помещая тем самым свой язык, свою мысль и свой смех в то пространство, где бога уже нет, и выступая как тот, кто убил бога, обретя в своем существовании свободную решимость на это убийство? Таким образом, последний человек одновременно и моложе, и старше, чем смерть бога: поскольку бога убил именно он, он и должен нести ответ за свое собственно конечное бытие; однако, поскольку именно в этой смерти бога он говорит, мыслит и существует, то, значит, и само его убийство обречено на смерть; новые и старые боги уже вздувают Океан будущего — человек скоро исчезнет. Мысль Ницше возвещает не только о смерти бога, но и (как следствие этой смерти и в глубокой связи с ней) о смерти его убийцы. Это человеческое лицо, растерзанное смехом; это возвращение масок; это рассеивание глубинного потока времени, который ощутимо увлекал человека и силу которого человек угадывал в самом бытии вещей; это тождество Возврата Тождественного и абсолютного распыления человека. В течение всего XIX века конец философии и предварение будущей культуры были, несомненно, едины с мыслью о конечном человеческом бытии и с самим появлением человека в знании; в наше время тот факт, что философия извечно и поныне находится на пути к завершению, что, быть может, именно в ней, а еще того более за ней и вопреки ей — в литературе и формальной рефлексии — возникает вопрос о языке, несомненно, уже доказывает, что человек находится на пути к исчезновению»². Разумеется, здесь речь идет о символической смерти человека, вернее, о *смерти человека в символическом*, но в «обществе спектакля» это может означать и реальную смерть — от символиче-

¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. С. 99.

² Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994. С. 402–403.

ского самоубийства до символических убийств (терроризм религиозный, политический, бытовой).

Ги Дебор, совершивший одно из значимых самоубийств прошлого века, писал, будто предчувствуя приход трансгуманистических проектов в «обществе спектакля»: «Сознание зрителя засосало в воронку фальшивого мироощущения, и теперь он уже не воспринимает жизнь ни как стремление к самореализации, ни как стремление к смерти. Тот, кто однажды уже отказался от потребления своей собственной жизни, уже не в состоянии допускать возможность своей смерти. Реклама страхования жизни внушает такому человеку то, что он будет сам виноват в своей смерти, если заранее не обеспечит нормальное функционирование системы после такой «невосполнимой экономической утраты». Реклама the American way of death, в свою очередь, настаивает на том, что система способна обеспечить подобные условия существования для большинства человеческих *видимостей* жизни. На всех фронтах рекламного наступления категорически запрещено стареть. Однако даже если бы для всех и каждого был выдуман некий «капитал молодости», его всё равно можно было использовать лишь посредственно, и он никогда бы не стал таким же устойчивым и накапливающимся, как финансовый капитал. Таким образом, социальное отсутствие смерти равнозначно социальному отсутствию жизни»¹.

Вот и обозначился поворот от стоического пессимизма и анархо-индивидуализма постмодернистов с их *апологией смерти человека* к технократическому оптимизму трансгуманистов с *проповедью бессмертия и отрицанием смерти*. Но мы хотели бы отметить, что здесь кажущееся, *симулятивное противоречие*.

Трансгуманизм, ориентированный на естественные науки и технику провозглашает как бы в пику «культурно-гуманитарному» постмодерну: «Трансгуманизм, ориентированный на естественные науки и технику, как бы в пику “культурно-гуманитарному” постмодерну предлагает этический выбор между добром и злом, между жизнью и смертью... Сам по себе трансгуманизм — это этический выбор. Смерть — это зло. Жизнь — добро». Для неискушенного человека здесь не видно религиозно-метафизического подвоха. А он есть. Трансгуманисты-атеисты не стесняются псевдорелигиозных концептов. И они вполне сходятся с постмодернистами в фактическом отрицании свободы человека и апологии насилия.

Абсолютизация/апология смерти или ее демонизация/отрицание при всей их видимой противоположности сходятся в придании смерти метафизического статуса и модуса *тотальной необходимости*, то

¹ Дебор Г. Общество спектакля. Опустошитель, 2012. С. 87.

есть в *завлечении свободы*. Уничтожив или абсолютизировав смерть, мы разрушим онтологические основания и ценностные ориентиры жизни. Ибо именно смерть делает возможной и жизнь, и свободу человека. В этом парадоксе не только суть философии Хайдеггера, одного из философских авторитетов в проблематизации смерти, но и весь смысл Воскресения Христа: «Смертию смерть поправ, и мертвым во гробе живот даровав», — провозглашается в пасхальных песнопениях. Проекты уничтожения/преодоления смерти на первый взгляд дают постчеловеку «перспективу счастливого вечного». Но при ближайшем рассмотрении они просто снимают любые программы «временения будущим», становятся новым механизмом угнетения человека «здесь и сейчас», в «вечном настоящем», отрицанием не смерти, но свободы человека.

Свобода человека превышает всего: денег и здоровья, благополучия и власти, дороже знания и бессмертия. Свобода — это и есть право человека жить и умирать.

Только любовь превышает свободы, ибо любовь и есть высшее проявление свободы! Высшее состояние в промежутке между жизнью и смертью. Но ее не создашь путем «пересадки сознания» или конструирования «бессмертной телесности»...

Сведения об авторах

- Римский Виктор Павлович** — редактор издания, доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры, профессор кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета, член Союза писателей России.
- Аринин Евгений Игоревич** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета им. А.Г. и Н.Г. Столетовых.
- Артюх Александр Витальевич** — кандидат философских наук, доцент Белгородского государственного аграрного университета.
- Белогорцев Денис Александрович** — подполковник полиции, заместитель начальника ЭКЦ УМВД России по Белгородской области, аспирант кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры.
- Белогорцева Ирина Евгеньевна** — кандидат педагогических наук, доцент, проректор по научно-исследовательской и международной деятельности Белгородского государственного института искусств и культуры.
- Борисов Сергей Николаевич** — доктор философских наук, профессор, директор Института общественных наук и массовых коммуникаций Белгородского государственного национального исследовательского университета, профессор кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры.
- Борисова Оксана Сергеевна** — кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
- Борисовский Андрей Владимирович** — аспирант кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры.
- Боянич Петар** — доктор философии, профессор, Белградский университет, Институт философии и социальной теории (г. Белград); Уральский федеральный университет, ведущий научный сотрудник Лаборатории сравнительных исследований толерантности и признания (г. Екатеринбург).
- Варава Владимир Владимирович** — доктор философских наук, профессор, член Союза писателей России, профессор департамента социологии, истории и философии Финансового университета при Правительстве РФ.
- Даренский Виталий Юрьевич** — доктор философских наук, доцент, член Союза писателей России, доцент кафедры философии Луганского национального университета (г. Луганск, ЛНР).
- Дмитраков Андрей Михайлович** — кандидат философских наук, полковник полиции, заместитель начальника по работе с личным составом Белгородского юридического института им. И.Д. Путилина.
- Киреев Михаил Николаевич** — кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры.

- Ковальчук Ольга Викторовна** — кандидат философских наук, доцент кафедры социальной работы Белгородского государственного национального исследовательского университета.
- Кулабухова Марина Анатольевна** — кандидат филологических наук, доцент, профессор кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры.
- Курганский Сергей Иванович** — доктор педагогических наук, профессор, ректор Белгородского государственного института искусств и культуры.
- Мелешко Елена Дмитриевна** — доктор философских наук, профессор, заведующая кафедрой философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого
- Мюльгаупт Константин Евгеньевич** — аспирант кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
- Назаров Владимир Николаевич** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и культурологии Тульского государственного педагогического университета им. Л. Н. Толстого
- Перетяткин Григорий Федорович** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры социальной философии Института философии и социально-политических наук Южного федерального университета.
- Прокофьев Андрей Вячеславович** — доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН.
- Рагозин Николай Петрович** — кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой социологии и политологии Донецкого национального технического университета (г. Донецк, ДНР).
- Резванов Сергей Владимирович** — доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин Донского государственного технического университета.
- Резванова Лариса Анатольевна** — кандидат юридических наук, доцент, доцент кафедры основ правоведения Донского государственного технического университета.
- Резник Сергей Васильевич** — кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры философии и теологии Белгородского государственного национального исследовательского университета.
- Римская Ольга Николаевна** — кандидат философских наук, директор научно-образовательного центра социокультурных и интеллектуальных технологий Белгородского государственного института искусств и культуры.
- Римский Алексей Викторович** — кандидат философских наук, юрист.
- Салманова Ирина Федоровна** — кандидат филологических наук, доцент, доцент кафедры философии, культурологии, науковедения Белгородского государственного института искусств и культуры.
- Щавелев Сергей Павлович** — доктор философских наук, доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой философии Курского государственного медицинского университета.

Содержание

Введение	6
Часть I. Современная философия войны и мира, насилия и ненасилия	9
Глава 1. Философское понимание насилия и ненасилия (<i>С.Н. Борисов, В.П. Римский</i>)	11
Глава 2. Сила, ненасилие и прекращение насилия (<i>Петар Боянич</i>) ...	41
Глава 3. Война и мир, насилие и ненасилие в практиках мировых религий: история и современность (<i>С.В. Резник</i>)	51
Глава 4. Как (и когда) положить конец войне (войнам)? (<i>Петар Боянич</i>)	69
Глава 5. «Голая жизнь», мифологическое насилие и война (<i>С.Н. Борисов, В.П. Римский</i>)	86
Глава 6. Мистики насилия: от Гегеля к В. Беньямину и А. Кожеву (<i>С.Н. Борисов</i>)	107
Глава 7. Социально-философские и морально-этические аспекты насилия и ненасилия: марксистская версия (<i>Н.П. Рагозин, В.П. Римский, К.Е. Мюльгаупт</i>)	121
Глава 8. Тоталитарное насилие и человек массы (<i>В.П. Римский, О.Н. Римская</i>)	138
Глава 9. Практики насилия, войны и террора (<i>А.В. Артюх, О.С. Борисова, С.Н. Борисов</i>)	166
Глава 10. Насилие, экстремизм, радикализм и терроризм: политико-юридические, религиозные и экзистенциальные смыслы (<i>А.В. Борисовский, О.В. Ковальчук, А.В. Римский</i>)	193
Глава 11. Практики безопасности в культуре: насилие и ненасилие (<i>И.Е. Белогорцева, Д.А. Белогорцев, А.М. Дмитраков</i>)	214
Часть II. Война и мир, насилие и ненасилие в контексте творчества и учения Л.Н. Толстого	227
Глава 1. Учение Л.Н. Толстого о непротivлении: политические, религиозно-философские и литературные контексты (<i>В.П. Римский, С.В. Резник, К.Е. Мюльгаупт</i>)	229
Глава 2. Экзистенциальные истоки анархических воззрений Л.Н. Толстого (<i>В.В. Варава, М.Н. Киреев</i>)	252
Глава 3. И.А. Ильин vs Л.Н. Толстой: философские смыслы полемики (<i>В.П. Римский, К.Е. Мюльгаупт</i>)	270

Глава 4. Концепт «религиозность» в творчестве Л.Н. Толстого (<i>Е.И. Аринин</i>)	290
Глава 5. Опыт зла в религиозно-нравственном учении Л.Н. Толстого (<i>Е.Д. Мелешко, В.Н. Назаров</i>)	304
Глава 6. Основные модели нормативной этики в философском наследии Л.Н. Толстого (<i>А.В. Прокофьев</i>)	321
Глава 7. Л.Н. Толстой и плоды русского Просвещения (<i>Г.Ф. Перетятыкин</i>)	337
Глава 8. Лев Толстой: революция эпохи и ее образ в зеркале культуры (<i>С.В. Резванов, Л.А. Резванова</i>)	350
Глава 9. Парадоксы эстетики Л.Н. Толстого (<i>В.Ю. Даренский</i>)	371
Глава 10. Исповедь и проповедь в публицистике Л.Н. Толстого (<i>И.Ф. Салманова</i>)	391
Глава 11. Толстовское измерение личности и творчества И.А. Бунина (<i>С.И. Курганский, М.А. Кулабухова</i>)	401
Глава 12. Исповедь исповедника: «красная нить» толстовства в дневниковой прозе русских советских писателей (<i>С.П. Щавелёв</i>)	419
Вместо заключения. Свобода и насилие в постсекулярном мире (<i>С.Н. Борисов, В.П. Римский</i>)	437
Сведения об авторах.	459

Научное издание

Под ред. Римского Виктора Павловича

Философия войны и мира, насилия и ненасилия

Корректор: Иванченко С.Ю.

Компьютерная верстка: Зеленцов П.О.

Группа допечатной подготовки изданий:

Иванова М.В.

Исакова Т.В.

Коновалова Т.Ю.

Крылов К.А.

Подписано в печать 25.04.2019. Формат 60 × 90/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 28,8. Тираж 1000 экз. Заказ №

Издательство «Академический проект»,

адрес: 111399, г. Москва, ул. Мартеновская, 3;

сертификат соответствия

№ РОСС RU. АЕ51. Н 16070 от 13.03.2012;

орган по сертификации РОСС RU.0001.11АЕ51

ООО «Профи-сертификат».

Отпечатано: Акционерное общество

«Т8 Издательские Технологии»,

адрес: 109316, г. Москва, Волгоградский просп., 42, корп. 5,

телефон: +7 499 322 3832

**По вопросам приобретения книги
просим обращаться в издательство:**

телефоны: +7 495 305 3702, +7 495 305 6092,

факс: +7 495 305 6088,

e-mail: info@aproject.ru, zakaz@aproject.ru,

интернет-магазин: www.academ-pro.ru.

В книге, посвященной 190-летию со дня рождения Л.Н. Толстого, отечественные и зарубежные философы и филологи представили современное понимание войны и мира, насилия и ненасилия, которые являются самыми навязчивыми и парадоксальными феноменами человеческого существования и сопровождают человечество с момента их появления и по сей день, принимая различные обличья: от архаического набега и первобытной солидарности, жертвоприношения и «трубки мира» до современных войн и мирных договоров, террористических актов и миротворческих акций. Идеи и теоретические позиции авторов часто не совпадают и составляют полемический и диалогический контекст книги.

ISBN: 978-5-8291-2398-7



9 785829 123987



АКАДЕМИЧЕСКИЙ
ПРОЕКТ