

Российская Академия Наук  
Институт философии

**ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**  
**Выпуск 6**

Москва  
2005

## Содержание

### ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>В.О. Лобовиков</i> Этика и логика (Этическая логика и логическая этика – взаимодополняющие научные направления) .....	3
<i>Л.В. Максимов</i> Квазиобъективность моральных ценностей .....	27

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Смирнов</i> Мусульманская этика как система .....	51
<i>П.А. Гаджикурбанова</i> Стоическая теория аффектов .....	76

### МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

<i>С.Н. Земляной</i> Философские заметки к проблеме несвободы .....	90
<i>А.В. Прокофьев</i> Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы) .....	140

### СОВРЕМЕННЫЕ ЭТИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ

<i>О.В. Артемьева</i> У истоков современной этики добродетели .....	163
<i>Н.Л. Соколова</i> Этическая проблематика в современных концепциях «эстетической жизни» .....	182

### ИСТОРИЯ ЦЕННОСТЕЙ

<i>Р.Г. Апресян</i> Идеал романтической любви в «постромантическую эпоху» .....	201
<i>О.П. Зубец</i> Ценностное границеположение и мораль .....	219

### ДИСКУССИЯ

<i>А.Н. Бобков</i> Проблема обоснования морали .....	239
<i>Л.В. Максимов</i> Обоснование морали: к статье А.Н.Бобкова .....	255
Об авторах .....	262

## МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА

*С.Н. Земляной*

### Философские заметки к проблеме несвободы

За последние десятилетия отечественные философская публицистика и медиа-гуру, равно как и зарубежные, с огромным пылом вымолвили и обнародовали о *несвободе и тоталитаризме* совсем не меньше околичностей и необязательностей, чем о *свободе и демократии*. Но даже на этом фоне резко выделялись летние и осенние месяцы 2004-го, когда под шоковым воздействием террористических атак и предпринятых многими государствами в ответ на них чрезвычайных мер безопасности по мировым и российским СМИ, по интернету пронесся шквал публикаций, отмеченных тем, что можно было бы назвать «стилем Кассандры». В их фокусе оказались Россия и Америка, а их общий знаменатель состоял в нажатии кнопки «Alarm» и оповещении международной общественности о наступлении очередных сумерек свободы и демократии как, в первую очередь, в указанных странах, так и в мире в целом. Любой не слишком подверженный эмоциональному заражению наблюдатель после ознакомления с подобными материалами не мог не повторить слова Горацио из первой сцены «Гамлета»: «Но вообще я в этом вижу знак // Каких-то страных смут для государства».

Публичные предостережения данного свойства уместно рассматривать как «знаки», как свидетельства какой-то более глубоко залегающей тенденции, поворота интеллектуального сообщества к неотразимым вызовам, на которые оказался щедр начавшийся XXI век. Адекватным ответом на эти вызовы, сдается, может и должно стать новое осмысление — по крайней мере, попытка такового — много-сложной проблематики несвободы. Адекватным еще и в плане учета того, что если у свободы/несвободы и наличествует развитие, то происходит оно, по-видимому, не в светлом поле сознания и знания, а совсем на другой сцене.

\* \* \*

Чтобы взять в толк, как мыслима философия несвободы в настоящем, уместно уяснить, пусть в самых грубых чертах, а благодаря чему она становилась возможной в прошлом. Соответственно тут речь пойдет не столько об *исторически бытовавших установках сознания и философских позициях* по проблемам свободы/несвободы, хотя без этого обойтись невозможно и, главное, не нужно, сколько по преимуществу об *онтологических условиях возможности* таковых, об архетипах и парадигмах, которые затем осознавались, варьировались, познавались и истолковывались в подобных теориях и учениях.

Начну, однако, ab ovo, с данных исторического языкознания. Эмиль Бенвенист в «Словаре индоевропейских социальных терминов. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия» показал, что хотя для всех индоевропейских народов характерно противопоставление «свободный человек – раб», общее обозначение понятия «свобода» у них отсутствовало. (Оно, добавлю от себя, могло появиться только с формированием «при власти» обслуживающего ее слоя интеллектуалов.) Причем в древнегреческом и латинском свободный человек определяется через его принадлежность к родовому «корню», к социальной общности, конституируемой властью и системой родства. Латиняне называли законных детей словом *liberi*: для них быть законнорожденным и быть свободным означало одно и то же. По понятиям древнего Рима человеку суждены лишь две участи – он родится или свободным, или рабом (разделение между *liberi* и *serui*)<sup>1</sup>. Таким образом, первым социокультурным опознанием/отождествлением несвободы стало рабство. Антонимом раба был свободный человек в диспозиции господина. Иными словами, в архаическом мышлении, отложившемся в языке (или наоборот), свобода – это господство. Отсюда начинаются все сложности, связанные с проблемой свободы/несвободы.

Если обратиться к «Политике» Аристотеля, то нетрудно убедиться, что в ней по сути воспроизводится данная констелляция. Уже в первой книге «Политики» Стагирит обосновывает тезис, согласно которому в целях взаимного самосохранения необходимо установить некий модус отношений между людьми, «в силу природы своей властвующими», и человеками, «в силу природы своей подвластными». Это – две разных породы, два разных существа: «Первое благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей властвующее и господствующее; второе, так как оно способно лишь своими физическими силами исполнять получен-

ные указания, является существом подвластным и рабствующим»<sup>2</sup>. Несвобода раба в трактовке Аристотеля носит онтологически непреложный, ибо природный характер.

Рискну совершить прыжок во времени через два с лишним тысячелетия и остановиться вкратце на знаменитой экспозиции проблемы господина и раба в «Феноменологии духа» Гегеля. В чем конкретно Гегель, сопоставимый как мыслитель с Аристотелем, выходит за рамки означенной констелляции, в плену которой все еще пребывал последний? По Аристотелю, который следует тут также архаическим представлениям, господина и раба толкают друг к другу инстинкт самосохранения и общая польза, а разделяет их порода. По Гегелю, за плечами которого 1800 лет христианской эры, онтологической преграды между господином и рабом в виде разной породы не существует; их отношения строятся в зоне *анонимной солидарности* между всеми представителями единого Homo sapiens. Отсюда понятно, почему автор «Феноменологии духа» выводит диалектику взаимоотношений между господином и рабом из «чистого понятия признания», из борьбы соперников за признание — взаимное («они признают себя признающими друг друга») или одностороннее, удостоверяемое смертью одного из соперников<sup>3</sup>.

В соответствии с конструкцией «Феноменологии духа» эти признание и соперничество, имеющие явственные этические референции, происходят не между индивидами с их телесностью, а между личностями или самосознаниями (издатель правильно назвал соответствующий раздел «Феноменологии духа» «спором противоположных самосознаний»). В результате такого противоборства, заканчивающегося, тем не менее, натуральной гибелью одного из участников, в наследующем ему сознании рождается «страх смерти, абсолютного господина». В то время как в сознании оставшегося в живых победителя релятивируется изначальное равенство соперников («отношение обоих самосознаний определено таким образом, что они подтверждают самих себя и друг друга в борьбе не на жизнь, а на смерть»). «Оба момента существенны, — пишет Гегель, — так как они на первых порах неравны и противоположны, и их рефлексия в единство еще не последовала, то они составляют два противоположных вида сознания: сознание самостоятельное, для которого для-себя-бытие есть сущность, другое — несамостоятельное, для которого жизнь или бытие для некоторого другого есть сущность; первое — господин, второе — раб»<sup>4</sup>.

Одним из сущностных отношений между господином и рабом является подневольный труд второго на первого: «Господин соотносится с вещью через посредство раба; раб как самосознание вообще

соотносится с вещью также негативно и снимает ее; но в то же время она для него самостоятельна, и поэтому своим негативным отношением он не может расправиться с ней вплоть до уничтожения, другими словами, он только обрабатывает ее. Напротив того, для господина непосредственное отношение становится благодаря этому опосредствованию чистой негацией вещи или потреблением»<sup>5</sup>. Гегель здесь прикасается к одной из тайн несвободы личности. Не останавливаясь на этом, он приоткрывает и секрет свободы, к которой посредством своего труда на господина раб торит свою дорогу: «Но чувство абсолютной власти вообще и службы в частности есть лишь растворение в себе, и хотя страх перед господином есть начало мудрости, тем не менее, сознание здесь для него самого не есть для-себя-бытие. Но благодаря труду оно приходит к самому себе <...> Труд образует. Негативное отношение к предмету становится формой его и чем-то постоянным, потому что именно для работающего предмет обладает самостоятельностью <...> Работающее сознание приходит этим путем к созерцанию самостоятельного бытия как себя самого»<sup>6</sup>. Самостоятельность, автономия, выбор — все это другие наименования для свободы.

Уместно сделать еще один шаг в анализе «несамостоятельного сознания», которое является одним из формообразований несвободы. Собственно, этот шаг уже был сделан — Александром Кожевом (Кожевниковым) в его знаменитом «Введении в чтение Гегеля», корпус которого составляют лекции по «Феноменологии духа», читанные им с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе (Париж). Как возникает рабское сознание? Оно проистекает из результата «спора самосознаний», который Кожев знаменательно называет «Борьбой»: «Борьба заканчивается таким образом, что оба противника остаются в живых. Но такое возможно только при том условии, что один из противников уступает другому, что ему подчиняется и признает его, не будучи сам им признанным <...> Борьба заканчивается победой того, кто готов идти до конца, над тем, кто спасовал перед лицом смерти, не смог победить биологический инстинкт самосохранения (тождества). Говоря языком Гегеля, нужно предположить, что один из них будет победителем, и он станет Господином над побежденным. Или, если угодно, один из них будет побежден, и он станет Рабом победителя <...> Побежденный подчинил человеческое желание признания биологическому стремлению сохранить свою жизнь, тем самым определилось и раскрылось — ему самому и победителю — его подчиненное положение. Победитель поставил на карту жизнь ради достижения не-жизненной цели; тем самым определилось и раскрылось — ему и побежденному — его превосходство над биологической жизнью

и, следовательно, над побежденным. Таким образом, различие между Господином и Рабом стало действительным в реальном победителе и побежденном, и оно признано обоими»<sup>7</sup>.

Это блестящее изложение Кожева делает внятным один момент, который я бы назвал «уточнением Гегеля». Уточнение заключается в том, что несвобода или рабство, равно как и свобода или господство, — это человеческий выбор, который происходит в элементе сознания. Отсюда понятна принципиальная важность проникновенного разбора Кожевым гегелевской диалектики рабского сознания, которая включает в себя и возможность его эмансипации, *Selbstaufhebung*, самоликвидации посредством Борьбы и Труда: «Человек стал рабом, потому что испугался смерти. Конечно, с одной стороны этот страх обнаруживает его зависимость от Природы и оправдывает тем самым его зависимость от Господина, который — именно он — господствует над Природой (посредством труда Раба — С.З.). Но с другой стороны, в том же страхе есть, согласно Гегелю, что-то положительное, что обеспечивает превосходство Раба над Господином. Ведь только благодаря животному страху смерти Раб испытал Ужас перед Ничто, перед лицом собственного уничтожения. Ему приоткрылось собственное ничтожество, он понял, что вся его жизнь была «преодолением», «снятием» смерти, что он — Ничто, которое как-то удерживается в Бытии <...> В самом основании гегелевской антропологии заложена мысль о том, что Человек не есть некое Сущее, которое есть в Пространстве как неизменно равное самому себе, но что он — Ничто и ничтожествует в пространственном Бытии в качестве Времени посредством его [Бытия] отрицания, т.е. преобразования налично-данного в свете идеи или идеала, иначе говоря, чего-то такого, чего еще нет, что пока еще представляет собой ничто («проект»), что он «длится» за счет отрицания, которое называется Действованием, Борьбой и Трудом»<sup>8</sup>. Вышесказанное делает понятным, в силу каких причин автор «Бытия и ничто» Жан Поль Сартр был одним из постоянных слушателей лекций Кожева.

Стоит подчеркнуть в кожевской интерпретации «Феноменологии духа» еще два момента. Прежде всего — понимание Кожевым сходства и различий в трактовке проблемы господства/рабства или свободы/несвободы Аристотелем и Гегелем: «В согласии с Аристотелем Гегель говорит о коренном отличии Господина от Раба. По его мнению, появление Человека в Природе, или сотворение им самого себя из животного, каковым он был до этого, возможно только тогда, когда Борьба не на жизнь, а на смерть ради Признания заканчивается установлением определенных отношений между свободным челове-

ком и человеком, который им поработен. Стало быть, поначалу Человек неминуемо либо Господин, либо Раб. И то же самое говорил Аристотель. Но, по Аристотелю (который не усмотрел диалектики в человеческом существовании), всегда так и будет: Человек рождается по «природе» рабом или свободным и никогда не сможет ничего с этим поделаться <...> Напротив, согласно Гегелю, коренное различие между Господином и Рабом существует лишь поначалу и со временем может быть упразднено. Дело в том, что для него Господство и Рабство не даны налично <...> Человек не рождается свободным или рабом, но сотворяет себя тем или другим посредством свободного или произвольного Действования <...> У Господства и Рабства нет никакой «причины», они не «предопределены» никакой данностью и не могут быть «выведены» из прошлых событий или обоснованы ими: они проистекают из свободного Действования. Вот почему Человек может «снять» свою рабскую «природу» и сделаться свободным, то бишь сотворить себя (свободно) свободным; даже если он рожден в Рабстве, он может подвергнуть отрицанию свою врожденную рабскую «природу»<sup>9</sup>.

Второе, о чем обязательно следует сказать, — это истолкование Кожевым гегелевской концепции признания. Исключительное значение имеют следующие указания автора: «Идея кровавой борьбы за признание, порождающей отношение Господства и Рабства, появляется в произведениях Гегеля к 1802 году («Система морали»). Но именно в «Иенских лекциях» 1803—1804 учебного года он особенно долго задерживается на этой теме. Она вновь возникает в «Лекциях» 1805—1806 учебного года. И в «Феноменологии духа» (1806 года) мысль об антропогенном значении Борьбы и Риска собственной жизнью обретает окончательную ясность и отчетливость»<sup>10</sup>. Важность этих замечаний Кожева заключается в том, что они дают ключ к уяснению того, *какой* конкретно концепции Труда придерживался Гегель в «Феноменологии духа».

Дело в том, что в иенских лекциях 1805—1806 года Гегель предложил такое понимание труда, которое делает его не столько предшественником, сколько соратником и единомышленником Маркса, в чем Кожев не мог не отдавать себе отчета: «Всеобщий труд, таким образом, есть разделение труда, его экономия; десятеро могут сделать столько булавок, сколько сто человек. Каждый в отдельности, стало быть, работает на одну потребность. Содержание его труда выходит за рамки его потребности; он работает на потребности многих; и так делает каждый. Каждый, таким образом, удовлетворяет потребности многих, а удовлетворение множества его собственных по-



требностей несет труд многих рабочих. Поскольку его труд является абстрактным трудом, постольку он ведет себя как абстрактное Я или на манер вечности, а не как всеохватывающий, богатый содержанием, осмотрительный дух, который контролирует большой объем и является в нем Мастером. Такой индивид не имеет конкретного труда; но его сила состоит в анализировании, абстрагировании, в разложении конкретного на множество абстрактных сторон. Сама его трудовая деятельность становится совершенно механической или принадлежит к простой определенности; но чем абстрактней она становится, тем более он сам становится этой абстрактной деятельностью. Благодаря этому он оказывается в состоянии изъять себя из труда и вместо своей деятельности подставить деятельность внешней природы. Он нуждается в простом движении и находит его во внешней природе. Или чистое движение выступает как отношение абстрактных форм пространства и времени — как абстрактная деятельность, как машина». К этому гениальному анализу Труда Гегель добавил в «Феноменологии духа» только один аспект: этот Труд является несвободным Трудом, осуществляется по принуждению Господина.

«Является эксплуатацией», — резюмировали бы Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Теперь перед нами въяве предстают очертания теоретического здания постройки Гегеля, которое иносказательно реконструировал Кожев: Борьба — это классовая борьба; Труд — это отчужденный труд в условиях классического капитализма; Риск — это риск неудачной революции; Свобода — это освобождение всего человечества, включая Господ, которое несет в потенции борющийся за свою свободу Раб. И тогда получается следующее (из предисловия Энгельса к немецкому изданию «Манифеста» 1883 года): «Основная мысль, проходящая красной нитью через весь «Манифест», мысль, что экономическое производство и неизбежно вытекающее из него строение общества любой эпохи образуют основу ее политической и умственной истории; что в соответствии с этим вся история была историей классовой борьбы, борьбы между эксплуатируемыми и эксплуатирующими, подчиненными и господствующими классами на различных ступенях развития, и что теперь эта борьба достигла ступени, на которой эксплуатируемый и угнетенный класс (пролетариат) не может уже освободиться от эксплуатирующего и угнетающего его класса (буржуазии), не освобождая в то же время всего общества навсегда от эксплуатации, угнетения и классовой борьбы, — эта основная мысль принадлежит всецело и исключительно Марксу»<sup>11</sup>. Не всецело. И не исключительно.

\* \* \*

Однако вернемся к Эмилю Бенвенисту с его данными в области исторического и сравнительного языкознания. До сих пор ощущаемая в языках германских народов связь между *frei* (свободный) и *Freund* (друг) позволяет восстановить исходное понятие свободы, толкуемой как принадлежность к замкнутой группе людей, которые в общении между собой называли себя «друзьями». Кроме того, человек, включенный в общность сородичей или друзей, не только становился свободным, но и обретал самость, то есть личность, принадлежность самому себе: он становился «своим». В серии понятий, производных от индоевропейского *swe* (древнее возвратное местоимение), фигурирует латинское *suis*, славянское *свой*, греческое *idiotes* (частное лицо). Тем самым вторым социокультурным опознанием/отождествлением несвободы стало все «чужое», «враждебное», «лишенное личности»: для античных греков раб был «говорящим орудием» уже в силу отказа ему в наличии личности, какая была присуща «своему», гражданину полиса. Второе древнее представление о несвободе, стало быть, коренится в оппозиции «друг — враг» или «свой — чужой»<sup>12</sup>.

Разумеется, нельзя считать эту оппозицию достоянием исключительно германских языков и народов. На самом деле, ее легко можно найти в текстах Ветхого Завета, например во Второзаконии. Это важно потому, что архетипичность противопоставления «своего» и «чужого» дает ключ к феномену «двойной морали» (по аналогии с «двойной бухгалтерией»): морали для «своих» и морали для «чужих». О наличии, говоря в современных терминах, двойных стандартов в Ветхом Завете свидетельствует такое авторизованное Богом поучение Моисея («И созвал Моисей весь Израиль и сказал им: слушай, Израиль, постановления и законы, которые я изреку сегодня в уши ваши, и выучите их и старайтесь исполнить их» — Втор. 5, 1): «Не отдавай в рост брату твоему ни серебра, ни хлеба, ни чего-либо другого, что можно отдавать в рост; иноземцу отдавай в рост, а брату твоему не отдавай в рост, чтобы Господь Бог твой благословил тебя во всем, что делается руками твоими, на земле, в которую идешь, чтобы овладеть ею» (Втор. 23, 19–20). Иными словами, Моисей накладывал религиозный и нравственный запрет на ростовщичество в среде «своих», правоверных евреев; одновременно он рекомендовал своим слушателям давать деньги под процент «чужим», иноземцам и иноверцам, что было равносильно санкции на их закабаление, превращение в рабов.

Мораль для «чужих» в изложении Моисея предполагала всяческие обереги «своих» от инфицирования «чужим»: «Когда Господь, Бог твой, истребит от лица твоего народы, которым ты идешь, чтобы взять их во владение, и ты, взяв их, поселишься в земле их, тогда берегись, чтобы ты не попал в сеть, последуя им, по истреблении их от лица твоего, и не искал богов их, говоря: «как служили народы сии богам своим, так буду и я делать»; не делай так Господу, Богу твоему, ибо все, чего гнушается Господь, что ненавидит Он, они делают богам своим» (Втор. 13, 29–31). Или еще более выразительная и конкретная заповедь Моисея Израилю: «Когда ты войдешь в землю, которую дает тебе Господь твой, тогда не научись делать мерзости, какие делали народы сии: не должен находиться у тебя проводящий сына своего или дочь свою чрез огонь, прорицатель, гадатель, ворожея, чародей, обаятель, вызывающий духов, волшебник и вопрошающий мертвых; ибо мерзок пред Господом всякий, делающий это, и за сии-то мерзости Господь Бог твой изгоняет их от лица твоего» (Втор. 18, 9–12).

Полезно пояснить фактуальный смысл запрета на нахождение «чужого» (в данном случае, судя по набору определений, вавилонянина) среди «своих», а заодно и смысл «изгнания народов» Господом: «Когда подойдешь к городу, чтобы завоевать его, предложи ему мир; если он согласится на мир с тобою и отворит тебе ворота, то весь народ, который найдется в нем, будет платить тебе дань и служить тебе; если же он не согласится на мир с тобою и будет вести с тобою войну, то осади его, и когда Господь Бог твой предаст его в руки твои, порази в нем весь мужской пол острием меча; только жен и детей и скот и все, что в городе, всю добычу его возьми себе и пользуйся добычею врагов твоих (sic!), которых предал тебе Господь Бог твой; так поступай со всеми городами, которые от тебя весьма далеко; которые не из числа городов народов сих. А в городах сих народов, которых Господь Бог твой дает тебе во владение, не оставляй в живых ни одной души, но предай их заклятию: Хеттеев и Аморреев, и Хананеев, и Фересеев, и Евеев, и Иевусеев, и Гергесеев, как повелел тебе Господь Бог твой, дабы они не научили вас делать такие же мерзости, какие они делали для богов своих, и дабы вы не грешили пред Господом Богом вашим. Если долгое время будешь держать в осаде какой-нибудь город, чтобы завоевать его и взять его, то не порти дерев его, от которых можно питаться, и не опустошай окрестностей, ибо дерево на поле не человек, чтобы могло уйти от тебя в укрепление» (Втор. 19, 10–19).

Иными словами, Моисеева мораль для «чужих», обделенных благодатью Яхве, включает в себя императив их порабощения, если они принимают позу покорности и служения «своим», то есть новым гос-

подам; либо, в случае сопротивления, их уничтожения — частичного в случае дальних «чужих», поголовного — в случае «чужих» ближних. «Чужой» — это враг, большой страшной болезнью, и Моисеева мораль дает санкцию на его физическое уничтожение. Вразрез с этим отношение «своих» к флоре регулируется нормой ненанесения ей порчи. В перспективе Второзакония «чужой» *gr.* «враг» — или раб, или мертвец, потенциальный либо фактический. Стало быть, несвобода в рамках этой морали есть обделенность божественной благодатью, отсутствие богоизбранности, которую Ветхий Завет приписывает правоверным евреям, и проистекающее из такой болезни рабство, результирующая из богопротивности (проклятия) смерть.

Двупостасность древнееврейской морали («Закона») была великолепно понята Фридрихом Ницше, который, правда, сделал отсюда весьма далеко заходящие выводы: «Закон, — отмечал он в 204 фрагменте «Воли к власти», — этот основательно и реалистически сформулированный свод определенных условий сохранения общины, запрещает некоторые действия в определенном направлении, а именно, в той мере, в какой они обращены против этой общины; община не запрещает образ мыслей, из которого подобные действия проистекают; — ибо те же самые действия, обращенные в ином направлении, ей необходимы, а именно — против врагов данного людского сообщества <...> Говорить «любите врагов ваших» можно, лишь изгоняя из морали природу, ибо после этого природное «люби ближнего твоего, ненавидь врага твоего» в Законе (и инстинкте) теряет всякий смысл; значит, тогда и любовь к ближнему нужно обосновать по-новому (как своего рода любовь к богу). То есть повсюду подсовывается бог и изымается полезность: а уважение к природе, суть которого именно в признании природного характера морали, изничтожается под корень»<sup>13</sup>. Ницше тут делает ту же ошибку, что и многие толкователи Библии: в Законе, точнее говоря, в Левите нет заповеди «люби ближнего твоего, ненавидь врага твоего»<sup>14</sup>. Ницше, вместе с прочими, был введен в заблуждение речением Иисуса из Нагорной проповеди: «Вы слышали, что сказано: люби ближнего твоего и ненавидь врага твоего. А я говорю: любите врагов ваших» (Мф 5, 43—44). Место же в Левите, к которому отсылают комментаторы Евангелия от Матфея, звучит несколько по-другому: «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего, но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь, Бог ваш» (Лев 19, 18).

Но тем не менее Ницше оказался прав в другом: он интерпретировал древнееврейскую боевую мораль для «чужих» как мораль господ (расы господ), которая не имеет ничего общего с христианской —

рабской, стадной — моралью. В фрагменте 898 «Воли к власти» он так рассуждал об этой «расе господ», о «сильных людях будущего» и об их выведении, воспитании или дрессировке: «Выправление европейского человека — это грандиозный процесс, который не остановить: но его следует еще более ускорить <...> Коль скоро этот выправленный человек будет выведен, потребуются оправдание для его существования: оно заключается в служении новому, суверенному человеческому виду, который на этом новом типе человека будет основываться и лишь через него сумеет возвыситься до своей миссии. Это не только раса господ, задача которой исчерпывалась бы тем, что она правит; но раса со своей собственной жизненной сферой, с преизбытком силы для красоты, отваги, культуры, манер, возведенных в духовность <...> Раса по ту сторону добра и зла»<sup>15</sup>. Явственный оттенок эстетизации «морали господ» (Herrenmoral) оборачивается у позднего Ницше «этическим дионисийством»: «Высшее состояние, которого может достигнуть философ, — это относиться к сущему дионисийски. Моя формула для этого состояния: amor fati... Сюда же относятся и вот что: понять прежде отрицаемые стороны сущего не только как необходимые, но и как желательные, и не только как желательные в отношении к прежде утверждаемым, принятым сторонам (допустим, как их дополнения или предпосылки к их существованию), но ради них самих — как более мощных, плодотворных, истинных сторон сущего, в которых отчетливее артикулирует себя его воля» (фрагмент 1041)<sup>16</sup>.

По пути своей «экспериментальной философии» к позитивному, к новому «да» Ницше мимоходом открывает и релятивирует источники прежних ценностных «да», в том числе и этических: «Равно как сюда принадлежит, — продолжает он, — и необходимость отнести к прежде только утверждаемой, одобряемой стороне сущего не столь однозначно; понять, откуда прежняя завышенная оценка взялась и сколь мало обязательна она для дионисийского ценностного отношения к сущему: я вычленил и понял, что именно говорит здесь «да» (инстинкт страдальцев, во-первых; стадный инстинкт, во-вторых; и еще тот самый третий, инстинкт большинства, не желающий признавать исключения). Тем самым я догадался, с какой мерой необходимости иной, более сильный человеческий вид должен мыслить себе возвышение и развитие человека с учетом той, иной стороны сущего: высшие существа, по ту сторону добра и зла, по ту сторону оценок, которые (оценки) не могут отрицать своего происхождения из сферы страдания, стада и большинства, — я искал начатки формирования этого обратного идеала в истории (открыл наново и постулировал

понятия «языческое», «классическое», «благородное»)» (фрагмент 1041)<sup>17</sup>. Это и есть три оси координат новой – господской – системы ценностей, которой Ницше намеревался субституировать, заменить христианскую мораль. Таким образом, если свобода маркирована у Ницше признаками языческого, классического и благородного (аристократического), будучи к тому же преисполнена дионисийским подъемом, то несвобода, наоборот, запятнана христианским страданием, стадностью и демократизмом, которые одной тягой ведут человечество к вырождению.

Архетипическая оппозиция «друг – враг» или «свой – чужой» лежит в основе (печально) известной концепции политики, предложенной Карлом Шмиттом в его работе «Понятие политического» (1927), необыкновенно активно обсуждаемой в России в последние 10 лет<sup>18</sup>. Исходя из здравых констатаций, что «редко можно встретить ясное определение политического», что «определить понятие политического можно, лишь обнаружив и установив специфически политические категории», Шмитт избирает следующую исследовательскую стратегию: «Политическое должно заключаться в собственных последних различениях, к которым может быть сведено все в специфическом смысле политическое действие. Согласимся, – предлагает автор, – что в области морального последние различения суть «доброе» и «злое»; в эстетическом – «прекрасное» и «безобразное»; в экономическом – «полезное» и «вредное» или, например, «рентабельное» и «нерентабельное». Вопрос тогда состоит в том, имеется ли также особое, иным различениям, правда, не однородное и не аналогичное, но от них все-таки независимое, самостоятельное и как таковое уже очевидное различие как простой критерий политического, и в чем это различие состоит»<sup>19</sup>. Таким образом, уже из этой постановки проблемы явствует: в отличие от свойственной Ницше эстетизации морали и политики Шмитт твердо придерживается спецификаторского подхода, стремится как можно четче отграничить политику от всего прочего.

И каков же тот «простой критерий», с помощью которого можно безошибочно отождествить политическое? «Специфически политическое различие, к которому можно свести политические действия и мотивы, – это различие друга и врага. Оно дает определение понятия через критерий, а не через исчерпывающую дефиницию или сообщение его содержания». Согласно Шмитту, смысл различения друга и врага состоит в том, чтобы обозначить высшую степень интенсивности соединения или разделения людей (общностей). Это различие может существовать теоретически и практически независимо от

того, используются ли одновременно моральные, эстетические, экономические или другие различия: «Не нужно, чтобы политический враг был морально зол, не нужно, чтобы он был эстетически безобразен, не должен он непременно оказаться хозяйственным конкурентом <...> Он есть именно иной, чужой, и для существа его довольно и того, что он в особенно интенсивном смысле есть нечто иное и чуждое, так что в экстремальном смысле возможны конфликты с ним»<sup>20</sup>. «Экстремальный случай», «конфликты» — это эвфемизмы, иносказания для простаков, на самом деле речь идет о гораздо более серьезных вещах: «Понятия «друг» и «враг» следует брать в их конкретном, экзистенциальном смысле, а не как метафоры или символы; к ним не должны подмешиваться, их не должны ослаблять экономические, моральные и иные представления, и менее всего следует понимать их психологически <...> Враг — это только борющаяся совокупность людей, противостоящая точно такой же совокупности. Враг есть только публичный враг <...> Врага в политическом смысле не требуется лично ненавидеть, и лишь в сфере приватного имеет смысл любить «врага своего», — заявляет Шмитт<sup>21</sup>.

Ясно, что автор здесь отыгрывает помянутое выше речение Иисуса из Евангелия от Матфея, о которое споткнулся Ницше. Отыгрывает в том плане, что утверждает универсальность политики и локализует мораль Нагорной проповеди, взятую в ее чистоте, в сфере приватности: «Всякая противоположность — религиозная, моральная, экономическая или этническая — превращается в противоположность политическую, если она достаточно сильна для того, чтобы эффективно разделять людей на группы друзей и врагов»<sup>22</sup>. Когда анализ Шмитта достигает в «Понятии политического» этого пункта, становится все более очевидной полемическая заостренность этой работы против марксизма с его концепцией универсальности классовой борьбы на стадии цивилизации. Шмитт пишет: «Так же и «класс» в марксистском смысле слова перестает быть чем-то чисто экономическим и становится величиной политической, если достигает этой критической фазы, то есть принимает всерьез классовую «борьбу», рассматривает классового противника как действительного врага и борется против него, будь то как государство против государства, будь то внутри государства, в гражданской войне»<sup>23</sup>. Не надо иметь обостренного умного зрения, чтобы заметить, что Шмитт работает тут с такими реалиями эпохи, как Октябрьская революция и Советская Россия: «Если внутри некоего государства пролетариат добивается для себя политической власти, то возникает именно пролетарское государство, которое является политическим образованием не в меньшей мере, чем национальное государство»<sup>24</sup>.

Мало того, Шмитт выбирает себе марксиста в качестве «провиденциального собеседника» (Осип Мандельштам), в размежевании с которым он рассматривает свою первопроблему: это — Георг Лукач как автор легендарной книги «История и классовое сознание». Карл Шмитт считал Лукача одним из самых выдающихся теоретиков права, признавая большое влияние книги «История и классовое сознание» на его работу «Понятие политического». Николай фон Крейтор в работе «Новый мир, или Диктаты мирового жандарма» указывает: «По существу книга Шмитта «Понятие политического» могла бы иметь, по аналогии с работой Лукача, подзаголовок «История и национальное сознание». У Лукача капитализм и товарный фетишизм ведут к овеществлению пролетариата, являющимся коллективным субъектом истории. Политическая и историческая эмансипация пролетариата заключается в снятии этого овеществления. Снятие овеществления и эмансипация возможны только в процессе политической борьбы, которая требует становления классового сознания». И далее: «Позицию исторического субъекта у Шмитта занимает нация. В контексте современной трактовки работ Шмитта, процесс овеществления наций обусловлен диктатами Нового мирового порядка и правовым и экономическим фетишизмом универсализма. По аналогии с классовым сознанием, становление национального сознания «нации в себе и для себя» есть основа практики эмансипации, которую Шмитт называет принятием национально-экзистенциального решения за самоутверждение»<sup>25</sup>. Тем самым проясняется *трактовка свободы* Лукачем и Шмиттом: в случае Лукача — это эмансипация исторического субъекта (пролетариата как носителя классового сознания) путем снятия овеществления; в случае Шмитта — самоутверждение нации вразрез с Новым мировым порядком.

Итак, конститутивное для политики отношение «друг — враг» реализуется в эпоху организованного Модерна в групповой и классовой борьбе, в гражданской войне, причем их локусом является национальное государство. Государство является политическим единством и обладает суверенитетом, то есть именно ему, по логике Шмитта, всегда необходимым образом должно принадлежать право принимать окончательное решение относительно «самого важного случая, даже если он исключительный». Категория важного — или чрезвычайно, исключительного — случая (Notfall) является кардинально значимой для концепции Шмитта: именно чрезвычайный случай («серьезный оборот дел») выводит наружу истинную природу политического и государства как «сущностно политического единства»: «Вследствие ориентации на возможность серьезного оборота дел, то есть действи-



тельной борьбы против действительного врага, политическое единство необходимо либо является главенствующим для разделения на группы друзей и врагов единством и в этом смысле оказывается суверенным, либо его вообще нет <...> Государству как сущностно политическому единству принадлежит *jus belli* (право войны и мира — С.З.), то есть реальная возможность в некоем данном случае в силу собственного решения определить врага и бороться с врагом»<sup>26</sup>.

Национальное государство (а именно о нем толкует Шмитт) сконцентрировало у себя невероятные полномочия — возможности вести войну и требовать от граждан самопожертвования. Стало быть, несвободен не только «враг», которому «при серьезном обороте» «друг» не оставляет никакого выбора, помимо смерти; несвободен и «друг», поскольку он гражданин национального государства. Это политическое единство узурпирует его право распоряжаться собственной жизнью. «*Jus belli*, — заявляет Шмитт, — означает двойную возможность: возможность требовать от тех, кто принадлежит к собственному народу, готовности к смерти и готовности к убийству и возможность убивать людей, стоящих на стороне врага»<sup>27</sup>. Государству принадлежит также прерогатива определять «внутреннего врага», то есть обреченную на заклание «своими» же группу сограждан. При этом Шмитт отбрасывает, как ненужную ветошь, всю международно-правовую и гуманистическо-пацифистскую риторику: «Война, готовность борющихся людей к смерти, физическое убиение других людей, стоящих на стороне врага, — у всего этого нет никакого нормативного смысла, но только смысл экзистенциальный <...> Смысл войны состоит не в том, что она ведется за идеалы или правовые нормы (Шмитт метит тут в большевистское деление войн на «справедливые» и «несправедливые» — С.З.), но в том, что она ведется против действительного врага. Все замутнения этой категории «друг — враг» объясняются смешением с какими-либо абстракциями или нормами»<sup>28</sup>.

И последнее, что хотелось бы подчеркнуть в концепции политического Карла Шмитта. Отказывая морали, даже в ветхозаветной версии «морали для чужих», в полномочности нормировать и регулировать вечно чреватое войной на уничтожение экзистенциальное отношение «друг — враг», он тем не менее выдвигает параллельный тезис: «Все теории государства и политические идеи можно испытать в отношении их антропологии и затем подразделить в зависимости от того, предполагается ли в них, сознательно или бессознательно, «по природе злой» или «по природе добрый» человек. Различение имеет совершенно обобщенный характер, его не надо брать в специально моральном или этическом смысле. Решающим здесь является про-

блематическое или непроблематическое понимание человека как предпосылки всех дальнейших политических расчетов, ответ на вопрос, является ли человек существом «опасным» или безопасным, рискованным или безвредным, нерискованным»<sup>29</sup>. Что до антропологии «доброго человека», она, по Шмитту, на руку анархическим, антигосударственным устремлениям: враждебный государству радикализм возрастает в той же мере, по этой логике, в какой растет вера в изначальное добро человеческой природы. Предпочтения Шмитта на стороне другой антропологии: «Сохраняет свою силу то примечательное и весьма беспокоящее многих утверждение, что человек — «злое» существо, то есть он никоим образом не рассматривается как непроблематический, но считается «опасным» и динамичным»<sup>30</sup>.

Что можно сказать по поводу этого утверждения? Прежде всего, в своей антропологии «злого и рискованного» человека Шмитт явно вторичен; об этом раньше и более впечатляюще рассуждал Ницше в контексте своих интеллектуальных мечтаний о сверхчеловеке: «Нет ли оснований всех великих людей причислить к злым? <...> В великом человеке некоторые специфические свойства жизни — несправедливость, ложь, эксплуатация — явлены в наибольшей мере. Но поскольку эти люди оставили величественный и грандиозный след, их сущность предпочитали понимать превратно и перетолковывать в добро». О рискованном и опасном существовании: «Ставить на кон жизнь, здоровье, честь — все это проявления удали и бьющей через край, расточительной воли: не из любви к человечеству, а потому что всякая большая опасность вызывает в нас любопытство относительно меры наших сил, нашего мужества» (фрагменты 967, 948)<sup>31</sup>. Затем, в помянутых Шмиттом политических теориях гипотеза о «по природе своей злом» человеке в большинстве случаев используется в порядке *умственного эксперимента*: допустим, что люди изначально злы; возможно ли в этом случае их общежитие, государство? К примеру, Иммануил Кант в трактате «О вечном мире», не предreshая вопроса о природе человека, подчеркивал: «Проблема государства разрешима, как бы шокирующе это ни звучало, даже для народа, который состоял бы из дьяволов, при условии, что они обладают рассудком»<sup>32</sup>. Иными словами, допущение Канта не является онтологическим.

С фронтальной критикой концепции политического Карла Шмитта выступил его современник, замечательный нидерландский культуролог Йохан Хейзинга, в трактате «В тени завтрашнего дня». Первое издание этой работы вышло в свет в 1935 году, в пору полного нацистского ангажемента Шмитта, который на короткое время стал официальным юристом Третьего Рейха. Размежеванию со Шмиттом

и его соратником по «консервативной революции», не менее известным социологом Гансом Фрайером, посвящена 12-я глава книги «Жизнь и борьба». Признавая, что «вся терминология душевной жизни человека вращается в сфере борьбы», Хёйзинга спрашивает о смысле девиза «жизнь есть борьба»<sup>33</sup>. Христианская религия учит, что бороться надо со злом, причем это борьба, которую может и должен вести сам человек против зла *в себе самом*. Но в ходе многовековой истории христианства проблема зла претерпела трагические осложнения и стала предметом ожесточенной борьбы: «Власть и авторитет, предписывавшие миру, что следует считать злом, поочередно были властью и авторитетом то богословских групп, цепляющихся за свои схоластические положения, то воюющей за свое существование Церкви, то страстно верующих и слепо жаждущих народов, то впутавшихся в церковный конфликт правительств <...> Но всегда и во все времена имела хождение гипотеза, что причиной конфликтов и вражды было различное понимание истины и лжи, добра и зла <...> В границах христианства стрелка совести могла указывать на долг в пределах широкой шкалы — от полного непротивления до бранного труда»<sup>34</sup>. Дело дошло до того, констатирует Хёйзинга, что у современности больше оснований для отвержения христианства в теории, чем для его официального неприятия.

Данная ситуация связана с тем, что христианские категории абсолютного добра и зла утратили свою релевантность в общественном мнении и коллективных обязанностях: «Идея жизненной борьбы для бесчисленного числа людей переместилась из сферы личной совести в сферу публичной жизни сообщества, и при этом этическое содержание понятия борьбы по большей части почти бесследно улетучилось»<sup>35</sup>. Фактически место личной борьбы со злом «в себе самом» заступила борьба классов и групп: «Жизненная борьба как публичный долг становится борьбой людей против людей. Эти *другие*, против которых идет борьба, теоретически не предстают больше воплощением *зла*. В борьбе за власть и благополучие есть лишь соратники либо экономические или политические порабитители» (выделение автора — С.З.)<sup>36</sup>. Теоретическим выразителем этой эпохальной тенденции Хёйзинга считает Карла Шмитта. В его попытке отстоять самостоятельность политики, зиждущуюся на предположении о невыводимости, изначальности отношения «друг—враг», он усматривает порочный круг. В постановке государства как автономного равноценного объекта наряду с основами истины и добра наличен принцип, который, согласно Хёйзинге, «безоговорочно не станет принимать никто из людей, чье мировоззрение еще хоть мало-мальски соприкасается

с Платоном, с христианством либо с Кантом»<sup>37</sup>. Насчет Платона и Канта — это еще большой вопрос, а с христианством тоже связаны определенные умственные неприятности.

Хёйзинга останавливается на части из них, указывая на тонкости словоупотребления в латинской версии Евангелия от Матфея и цитированного выше места из него: «Совершенно справедливо Шмитт указывает на то, что в Евангелии от Матфея (гл.6, ст.44) и в Евангелии от Луки (гл.6, ст.27) не сказано «*diligite hostes vestros*» («любите врагов ваших»), а сказано «*diligite inimicos vestros*». По-латыни «*hostis*» — это противник, оппонент; а «*inimicus*» — это враг: «В практике христианства за все время его существования понятие «*hostes*» («публичные враги») было знакомо и признано, то есть приведенное выше библейское изречение не касается политической ситуации»<sup>38</sup>. Хёйзинга имеет в виду тезис Шмитта, что своих врагов можно любить в области частной жизни, но не в политике. Тем не менее культуролог отказывает юристу в правомерности поставления на одну доску «отношения вражды» (термин «друг» якобы не означает тут ничего положительного) с противоположностью «доброе—дурное». Отказывает, кстати, «независимо от приятия или неприятия христианского принципа»<sup>39</sup>. Но тогда, так сказать, *от чьего имени* Хёйзинга критикует Шмитта? Он сбивается на морализирование, которое Шмитт отвергает с порога (милость к слабым), упрекает его в злоупотреблении ювенильными (отроческие комплексы: например, тяга к «рискованной жизни») общими местами, клеймит за антропологическую дефиницию зла, из которой «выхолощен всякий христианский элемент и с ним всякий смысл»<sup>40</sup>. Шмитт мог бы спокойно признать все доводы Хёйзинги: он действительно именно *это* утверждал и отстаивал. А что касается смысла...

С каким удивлением Йохан Хёйзинга, который умер в 1945 году, внимал бы дружеской дискуссии адептов «нового консерватизма» из Германии (Г.Рормозер) и России (А.А.Френкин) о концепции политики Шмитта в книге «Новый консерватизм: вызов для России»<sup>41</sup>. Дискуссии, которая проводилась как раз с целью спасения ее «смысла». Явно апологетической в отношении Шмитта является позиция Рормозера, на которой стоит немного задержаться. Ему кажется примечательным, что интеллектуалы такого высокого ранга, как Шмитт, Хайдеггер, Фрайер и Гелен были консерваторами, причем одними из наиболее значительных в XX веке среди тех мыслителей, чьи теории противопоставлялись Просвещению. Многие левые интеллектуалы в Германии высказывали мнение, что все философские достижения XX века созданы лишь левыми. Согласно Рормозеру, это не соответству-

ет действительности. Есть целый ряд выдающихся интеллектуалов и философов XX века, которые были не левыми, а консерваторами вплоть до правых. Шмитт, полагает Рормозер, принадлежал к тем очень немногим теоретикам, кто понял реальный социализм ленинского типа. Отношение к самому Марксу играет для Шмитта подчиненную роль. Его великим антиподом был Ленин. Работы Шмитта, согласно Рормозеру, производят сегодня впечатление тем, что на них можно кое-чему научиться.

Чему же именно? Что такое политика в XX веке, понимали только Ленин и Шмитт, заявляет немецкий неоконсерватор. И всю политическую теорию Шмитта якобы можно понять лишь как попытку ответить Ленину. Восхищал Шмитта в Ленине простой факт: Ленин уразумел, что основную политическую реальность XX века составляет всемирная гражданская война. Каждая политическая теория и практика должны учитывать эту реальность и реагировать на нее, поняв, что эта всемирная гражданская война обуславливает, по существу, все политические понятия и категории. «Карл Шмитт открыто заявил в этой ситуации о своей позиции и взял на себя риск вплоть до вхождения во властные структуры национал-социализма, оказавшегося для него фатальным, хотя это и продолжалось лишь с 1933 по 1936 год, — утверждает самым щадящим образом Рормозер. — Он пытался разработать категории, которые соответствовали бы этой новой ситуации всемирной гражданской войны. Одной лишь его знаменитой теории об отношениях по схеме «друзей» и «врагов» стало для многих достаточно, чтобы сделать из него фашиста (Шмитт был членом нацистской партии — С.З.). В действительности же эта теория представляет собой попытку дать определение, в чем состоит в новой ситуации коренной вопрос политики, или каков критерий политического отношения. Так что Шмитт делал тут лишь выводы из сложившейся ситуации в мире»<sup>42</sup>.

Рормозер защищает Шмитта по той же схеме, по какой историк из ФРГ Эрнст Нольте в книге «Европейская гражданская война (1917–1945). Национал-социализм и большевизм» (М., 2003) вводил нацизм в разряд «нормальных», ибо исторически детерминированных феноменов: он интерпретирует не только концепцию политического Шмитта, но всю его биографию как сугубо реактивное явление, как ответ гения, который тоже не властен над временем, на эпохальный вызов русского большевизма и мирового коммунизма. Поэтому логично, что Рормозер всячески подчеркивает «мирные помыслы Шмитта»: дескать, своей теорией «друга — врага» он вовсе не хотел определять *принцип* политического, а вводил лишь *критерий* формаль-

ного различения. Понятие «врага» он хотел, мол, полностью освободить от каких-либо подозрений в преступности. Шмитт считал, что политического врага не положено ненавидеть. Напротив, к нему нужно относиться с большим уважением. Рормозер предлагает видеть здесь разницу с тем, как употребляется понятие «враг» в современных идеологиях, которые используют его в значении «враг человечества», подлежащий уничтожению. Подтвердилась старая истина: понять — значит оправдать.

В заключение этих размышлений о варьировании парадигмы «друг — враг» в древних и новых учениях о политике и морали позволю себе одно замечание относительно отсутствия универсального, значимого для всех языков, словаря политической философии: такового не существует. Уже на примере лингвистических разысканий Хёйзинги, связанных с латинским обозначением «врага» в Новом Завете, можно было убедиться, что между словарями политической философии, бытующими в разных языках, нет и не может быть взаимно однозначного соответствия. Обращусь снова к Бенвенисту, согласно которому даже в новых индоевропейских языках раб, то есть воплощенная несвобода, именуется или иностранным словом (латинское *servuus*, заимствованное из этрусского), или словом, обозначающим другой народ. Так первоначальным значением французского *esclave* (раб, рабыня, невольник) было «славянин»<sup>43</sup>. Нетрудно догадаться, что и сейчас понятие «несвободы», понятой как «рабство», для француза, англичанина (англ. *slave*) или немца (нем. *der Sklave*) имеет в качестве одной из своих коннотаций «славянскость»: для них, пусть даже подсознательно, быть славянином или, что то же, быть русским равносильно тому, чтобы быть несвободным. Вот почему, помимо прочего, столь трудным является достижение взаимопонимания в контрверзах по проблеме несвободы между западными и русскими философами. Словарь западноевропейской политической философии не имеет точных соответствий в словаре русской.

\* \* \*

Решающее углубление и обогащение проблематики свободы/несвободы хотя и произошло в античном мире, но было обусловлено двумя новыми, не сопринродными, но вступившими в высокое соприкосновение с ним, факторами, во многом определившими последующий ход истории: во-первых, расцветом и закатом Римской Империи; и, во-вторых, захлестнувшей ее на рубеже тысячелетий «ориен-

тальной волной», поднявшейся в эллинистическом мире, в восточных провинциях Рима, — волной, на которой в жизнь человечества вошло христианство. Коротко говоря, именно тогда столкнулись между собой два принципа, которые и сейчас деятельно присутствуют в жизни народов и мировой политике: принцип (имперской) власти, которая уже в Риме осознала свою природу и кодифицировала применяющиеся и поныне технологии господства, с одной стороны; и принцип внутренней свободы человека, ограждающий его (бессмертную) душу от внешнего диктата, — с другой.

Оба принципа предъявляют претензии на безраздельное распоряжение жизнью людей и потому находятся в неразрешимом противоречии. Никто не сказал об этом лучше, чем Макс Вебер в своей незабываемой речи «Политика как призвание и профессия». Здесь он затрагивает вопрос о соотношении реальной политики и этики Нагорной проповеди: «Итак: этика *Нагорной проповеди*? С этим не шутят. К абсолютной этике относится все то же, что было сказано о каузальности в науке: это не фиакр, который можно остановить в любой момент, чтобы войти и выйти по своему усмотрению. Но все или ничего: именно *таков* ее смысл, если считать, что нечто другое окажется тривиальностью. И вот, например, богатый юноша: «Он же отошел с печалью, потому что у него было большое имение». Евангельская заповедь безусловна и однозначна: отдай то, что ты имеешь, — *все*, совершенно все. Политик скажет: это социально бессмысленное требование, пока оно не осуществляется для *всех*. Итак: налогообложение, разорение налогами (*Wegsteuerung*), конфискация — одним словом: насилие и порядок против *всех*. Но этическая заповедь об этом *вообще* не спрашивает, такова ее сущность»<sup>44</sup>.

Позволю себе несколько соображений по поводу упомянутых выше противоборствующих факторов. Начну со второго. Специалист по происхождению христианства М. М. Кубланов в книге «Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания» содержательно размышлял о культурно-историческом своеобразии римского Востока — Малой Азии, Сирии, Палестины (Иудеи), Египта: «Здесь развитые рабовладельческие отношения в определенной форме переплетались с социально-экономическими формами и общественным укладом эллинистического и древневосточного мира. В отличие от западной части, где господствующим (помимо местных) стал латинский язык, здесь, в восточных пределах Империи, языком официальным (а вместе с тем и литературным) явился греческий. Весьма существенной является роль восточных провинций в развитии духовной жизни ранней Империи. В течение продолжительного времени они оказывались

своего рода генератором религиозных идей и систем, растекавшихся отсюда по всему Средиземноморью (культ Исида, Митры, Яхве и др.). Из восточных провинций Империи вышло и христианство»<sup>45</sup>. Кстати, если устная традиция первоначального христианства была арамейской, то включенные в Новый Завет Евангелия были написаны на греческом языке.

Замечательный исследователь этой эпохи Ганс Йонас следующим образом определял основные составляющие «ориентальной волны» в своей книге «Гностицизм»: «Теперь мы дадим краткий перечень явлений, в которых ориентальная волна проявила себя в эллинистическом мире примерно с начала христианской эры и далее. Это, в основном, следующие: распространение эллинистического иудаизма, и особенно расцвет иудаистской философии в Александрии; распространение вавилонской астрологии и магии, совпавшее с общим ростом фатализма в Западном мире; распространение разнообразных восточных мистических культов в эллинистическо-римском мире и их перерождение в духовные мистические религии; подъем христианства; расцвет гностических движений и великое формирование системы внутри и за пределами христианства; трансцендентальные философии поздней античности, начиная с неопифагорейства и заканчивая неоплатонической школой»<sup>46</sup>. Ганс Йонас, идя вразрез с теологическим мейнстримом (это касается теологов всех христианских конфессий, за вычетом новаторских работ Рудольфа Бультмана)<sup>47</sup>, рассматривает христианство не как нечто уникальное, не как сверхисторическую сингулярность, вызванную к жизни прямой интервенцией Бога в мировой ход вещей, а в качестве одной из религиозно-этических инициатив эпохи среди многих, ей конформных, которой, однако, суждено было стать одной из великих духовных и институциональных сил, сформировавших современное человечество.

Теперь о первом из названных выше факторов решающего углубления проблематики свободы/несвободы – о Римской Империи. Рим вступил в наследство Империи Александра Македонского и в памяти народа, в частности народов Востока, во многом заслонил ее. Знаменитый философ Элий Аристид в речи, обращенной к другому философу, но на троне, к римскому императору Марку Аврелию красноречиво описал вселенский характер Римской Империи: «Пределы вашей державы широко раздвинулись, и нельзя измерить то, что они обнимают. Все подчинено вам: все города, народы, гавани, местности <...> И Красное море, и водопады Нила, и Меотидское озеро, о которых прежде говорили как о пределах земля, теперь для вашего города как бы забор для двора. Так велика и пространна ваша держа-



ва»<sup>48</sup>. Аристид указал на один из важнейших мотивов генезиса, эволюции и существования Империи: экспансия, распространение и удержание завоеванного пространства.

Другим таким мотивом является соразмерность наличного бытия Империи циклическому времени. Майкл Хардт и Антонио Негри, авторы прекрасной работы «Империя», отмечали в этой связи: «Теория создания Империи, как было установлено европейскими теоретиками Империи за последние несколько тысяч лет, одновременно является теорией ее упадка. Уже в античности, во времена греко-римского мира, Фукидид, Тацит и Полибий столь же подробно описали последовательность подъема и падения, как позднее это сделали отцы церкви и теоретики раннего христианства. Во всех этих случаях, когда речь шла об Империи, дело касалось не просто повторения классической теории чередования «правильных» и «неправильных» форм правления (речь идет о концепции политических устройств Платона-Аристотеля – С.З.), потому что Империя по определению его преодолевает. Однако внутренний кризис идеи Империи стал полностью очевиден лишь в эпоху Просвещения и эпоху формирования европейской современности, когда такие авторы, как Монтескье и Гиббон, сделали проблему упадка Римской империи одной из центральных тем исследования политических форм суверенного государства эпохи современности»<sup>49</sup>, то есть Модерна.

Основание для выдвижения тезиса, что Империя, – разумеется, здесь имеется в виду парадигматическая Римская Империя, – преодолевает циклическое время, «нарушает циклическое чередование правильных и неправильных форм», Хардту и Негри дает следующее обстоятельство: «В своем исследовании Римской империи Полибий порвал с идеей циклического характера исторического развития, в соответствии с которой люди, создавая политические институты, переходят от правильных к неправильным формам общественной жизни и власти: от монархии к тирании, от аристократии к олигархии, от демократии к анархии, начиная затем новый цикл. Полибий утверждал, что Римская Империя порвала с этим циклом, создав смешанное правление – соединение правильных форм власти»<sup>50</sup>.

О чем идет речь? Для Полибия Римская Империя была вершиной политического развития, поскольку она объединила в себе монархию, аристократию и демократию, воплотившиеся соответственно в фигуре императора, Сенате и народном собрании Рима (комициях). Согласно Полибию, каждая их интегрированных Империей «правильных» политических форм вносит свой позитивный вклад в

ее жизнедеятельность: монархия укрепляет единство и преемственность власти; аристократия рождает справедливость, чувство меры и добродетель и распространяет их в обществе; демократия организует массы сообразно правилам представительства таким образом, что образующийся при этом народ подчиняется государственной власти, а власть удовлетворяет его потребности<sup>51</sup>. Собственно, из изложения Хардта и Негри напрашивается вывод о том, что Полибию впервые в политической истории удалось схватить феномен власти в двойном значении мощи и господства вместе с технологиями ее отправления. Власть в этом ее понимании затем лишь переживала исторические метаморфозы, но не изменяла своей сущности: «Во все еще средневековом, протобуржуазном обществе, каким являлась Флоренция во времена Макиавелли или даже предреволюционная Англия, модель Полибия рассматривалась как нечто, соединяющее три классовых общности: монархии принадлежало право на использование силы и объединительная функция, аристократии — земля и армия, буржуазии — город и деньги <...> Однако в политической мысли современности это объединение трансформировалось в модель, описывающую не социальные общности, а их функции. Социальные группы и классы рассматривались как наделенные определенными функциями: исполнительной, судебной и представительной <...> Впоследствии сформировалось представление о системе равновесия этих функций, которая по форме была той же, что ранее обеспечивала компромисс классов. Это было равновесие сдержек и противовесов, силы и контрсилы, постоянно воспроизводившееся единство государства и связь отдельных его частей»<sup>52</sup>.

Однако мне не представляется полностью доказательным вывод Хардта и Негри о том, что Империя преодолела циклическое время. Во-первых, одной из загадок всех существовавших империй является то, что ни одна из них не оказалась не то, чтобы вечной, а даже стабильной: все они пережили цикл рождения, расцвета и гибели. В XX веке для некоторых империй — Третьего Рейха, Великой Японии, Советского Союза — этот цикл был предельно сжатым и уместился в десятилетия. Во-вторых, за кулисами истории всех империй скрывался главный режиссер «вечного возвращения» — судьба, рок или фатум. Невозможно с достаточной силой подчеркнуть — главным формообразованием несвободы являются не Империя, не власть, не история как Страшный суд (Шиллер: «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht»), а то, что выше их: «История находится во власти Тюхе (Фортуны или Судьбы), которая со временем разрушает совершенство, достигаемое Империей»<sup>53</sup>.

Власть по природе своей изначальна, она является причиной самой себя, как субстанция Спинозы. Но и власть, даже в ее имперском изводе, не является последней инстанцией в этом мире. Корни несвободы уходят куда-то глубже. Либо являются трансцендентными. Об этом мучительно размышлял Тацит: «Меня охватывает раздумье, — писал он в «Анналах», — определяются ли дела человеческие роком и непреклонной необходимостью или случайностью. Ведь среди величайших мыслителей древности и их учеников и последователей можно обнаружить приверженцев противоположных взглядов, и многие твердо держатся мнения, что богам нет ни малейшего дела ни до нашего возникновения, ни до нашего конца, ни вообще до смертных; вот почему так часто жизнь хороших людей безрадостна, а счастье выпадает в удел дурным. Другие, напротив, считают, что жизненные обстоятельства предуказаны роком, но не вследствие движения звезд, а в силу оснований и взаимосвязи естественных причин; при этом, однако, они полагают, что мы свободны в выборе образа жизни, который, будучи единожды избран, влечет за собой определенную последовательность событий <...> Но большинство смертных считает, что будущее предопределено с их рождения и если происходит не так, как предсказано, то в этом повинно невежество предсказателей»<sup>54</sup>. Тацит поименовал здесь ходовые в античной древности формообразования несвободы: рок, необходимость, астрологическое принуждение, естественный детерминизм, последствия сделанного выбора, предопределение. В духовном плане христианство было альтернативой всех этих формообразований несвободы.

А что до онтологических корней несвободы и тем самым — до конечных причин гибели империй, на мой взгляд, были предприняты только две непревзойденных доныне попытки добраться до этих онтологических корней. Одна из них — космологическая — была сделана Анаксимандром, оставившим неисчерпаемый по своей содержательности фрагмент, который фасцинировал Мартина Хайдеггера: «А из чего возникают все вещи, в то же самое они и разрешаются согласно необходимости. Ибо они за свою нечестивость несут наказание и получают возмездие друг от друга в установленное время»<sup>55</sup>. Вторая из этих попыток — философско-историческая — связана с именем Карла Маркса, который в «Немецкой идеологии» заявлял: «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 (sic!), 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»<sup>56</sup>. Между прочим, Маркс раскрывает тут социогенез идеи циклического времени.

Так что же нового внесло христианство в очерченную выше проблематику свободы/несвободы? Стоит начать с того, что христианство решительно выступило против фатума астрологического принуждения, который тяготел над восточным эллинистическим сознанием в силу мощного воздействия на него вавилонской астрологии и магии. В Новом Завете остались рудименты критического размежевания с астрологической картиной мира (ассимилированной гностицизмом) с ее представлениями об иерархии эонов (небес) и о правителе нижнего эона, «мира сего», который на разговорном греческом языке (койне) назывался Демиургом или Архонтом. В Евангелии от Иоанна именно Архонт выступает главным противником и губителем Иисуса как посланца Бога. Во время тайной вечери Иисус прямо заявляет об этом своим ученикам: «Уже немного Мне говорить с вами; ибо идет князь мира сего, и во Мне не имеет ничего» (Ин. 14,30). Князь мира сего или, по-гречески, Архонт и есть носитель астрологического принуждения и несвободы, от которых спас Иисус уверовавших в Него.

Далее. Христианство — и неотъемлемый от его ранней фазы гностицизм — кардинально переставили акценты в самой оппозиции «свобода — несвобода», иначе провели внутри нее линию водораздела. Общность членов семьи, сородичей, одноплеменников или «друзей» как обиталище свободы была сменена христианским братством верующих в Иисуса Христа, в котором больше не действуют старые силовые линии, где, согласно апостолу Павлу, «нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского» (Гал. 3, 28). Свобода и несвобода (рабство) в христианском благовестии стали обозначать не внешние положения, а внутренние состояния человека: «Я уже не называю вас рабами, — сказал Иисус ученикам, — ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего» (Ин. 15, 15). Рабское сознание, таким образом, преодолевается верой в Слово Иисуса. В Евангелии от Иоанна Иисус говорит «уверовавшим в Него Иудеям»: «Если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никогда; как же Ты

говоришь: сделаетесь свободными? Иисус отвечал: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно; если Сын освободит вас, то истинно свободны будете» (Ин. 8, 30–36). Христианская свобода была добыта жертвенной смертью Иисуса, искупившего (собственно, «выкупившего» в буквальном переводе с греческого) своих последователей от тяготевшего над ними смертного греха.

Изменилась и эмпирическое опознание/отождествление несвободы: ее историческими воплощением стала Римская Империя<sup>57</sup>. Не зря Иисуса в пустыне «диавол», то есть помянутый Архонт, искушал не чем иным, как имперской властью: «И, возводя Его на высокую гору, диавол показал Ему все царства вселенной во мгновение времени, и сказал Ему диавол: Тебе дам власть над всеми сими царствами и славу их, ибо она предана мне, и я, кому хочу, даю ее; итак, если ты поклонишься мне, то все будет Твое. Иисус сказал ему в ответ: отойди от меня, сатана; написано: Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи» (Лк. 4, 5–8). Христианство, повторяю, — это благовестие о свободе, ставшей возможной благодаря истине, возвешенной Иисусом. Но для старших апостолов, особенно для Иоанна, эта истина дарует свободу по ту сторону Империи. Она трансцендирует мир, возвещает «новое небо и новую землю, ибо прежнее небо и прежняя земля миновали»; она гарантирует, что «смерти не будет» (Откр. 21, 1, 4; эти слова из Апокалипсиса Борис Пастернак собирался вынести в название своего романа).

Между тем в других Евангелиях и в посланиях апостола Павла содержится иной концепт свободы, которым предполагаются концессии, выдаваемые несвободе на территории христианской свободы, своего рода мирное сосуществование свободы и несвободы. Так в новозаветной притче о динарии Иисус, с одной стороны, отказывается авторизовать этот мир, находящийся под властью Кесаря и Архонта, поставить под ним свою подпись, но, с другой, наказывает ученикам блюсти несвободу этого мира — конкретно платить Империи налоги, против чего бунтовали евреи. Когда фарисеи принесли Иисусу динарий, который было нужно — или не нужно — отдать Риму в виде подати, он спросил их: «Чье это изображение и надпись? Говорят Ему: кесарева. Тогда говорит им: итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу» (Мф. 22, 20–21).

Более того, в посланиях апостола Павла, чьими усилиями первоначальное христианское братство все больше трансформировалось в церковь, политика предоставления концессий Риму превращается в политику освящения власти. Это было ответом христианства на *ис-*

*торическую востребованность идеологии несвободы* Римской Империей, похоронившей республиканскую свободу. Надо иметь в виду, что власть в любом ее видоизменении, в том числе и в качестве государственной власти, стремится к восстановлению всей своей атрибутивной полноты. Например, к восполнению *сакрального дефицита* или нехватки внутри себя измерения священного. Этот сакральный дефицит стремилась восполнить, например, достаточно обмирщенная Римская Империя, и это удалось ей благодаря христианству. Не имея Иисусовых мессианских полномочий, апостол Павел решил данную проблему по-своему, путем признания божественной функции «существующей власти»: «Нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены» (Рим. 13, 1–2). Так Римская империя устами своего гражданина Савла-Павла объявила о возмещении убытка, понесенного властью вследствие ее секуляризации. Выражаясь по-современному, атрибутивная неполнота власти проявляется в сознании ее носителей и доброхотов как острое ощущение ее недостаточной легитимности. Тогда власть, как правило, делает интеллектуалам заказ на изготовление очередной философии несвободы. Новую парадигму таковой создала христианская церковь, созданная и утвержденная апостолом Павлом на территории Римской империи вне Иерусалима. Она не обвиняясь заявила, что власть, то есть Империя и Император, – от Бога.

Следует отдавать себе отчет в том, что именно христианство внесло внутрь категории свободы те диалектические осложнения, которые в полную мощь развернулись в ходе дальнейшего исторического развития. Так уже в Евангелии от Матфея перспектива достижения полной и окончательной свободы человека в Царстве Небесном связывается с чем-то вроде революционного насилия. Это не шутка. Сразу после Нагорной проповеди Иисус, по Матфею, заявляет ученикам и столпившемуся у подножья горы народу: «От дней же Иоанна Крестителя донныне Царство Небесное силою берется, и употребляющие усилие восхищают его» (Мф. 11, 12). Наиболее последовательными поборниками этого завета Иисуса были французские якобинцы, отстаивавшие чистоту республиканской свободы, возвещенной в «Декларации прав человека и гражданина», посредством Большого Террора и диктатуры. И шедшие по их стопам российские большевики, которые теми же орудиями несвободы хотели воплотить в жизнь идеал коммунизма, где, согласно Марксу и Энгельсу, свободное развитие каждого является условием свободного развития всех<sup>58</sup>.

Нельзя также не принимать во внимание то важное обстоятельство, что оборотной стороной братской этики Иисуса, представленной в Нагорной проповеди, ее задним планом, отбрасываемой ею те-

ную является несвобода в ее символических воплощениях (общественные санкции, суд, синедрион, «геенна огненная»): «Вы слышали, — внушает Иисус, взошедший на гору, — что сказано древним: не убивай, кто же убьет, подлежит суду. Я говорю вам, что всякий, гневающийся на брата напрасно, подлежит суду; кто же скажет брату своему «рака» (дурак — С.З.), подлежит синедриону; а кто скажет: «безумный», подлежит геенне огненной» (Мф. 5, 21–22). И такая, казалось бы, чисто русская странность, как идея «злого добра» Ивана Ильина, — она восходит к этому почтенному истоку.

\* \* \*

Становление, утверждение и экспансия Римской Империи были связаны с крутыми государственно-политическими и социальными трансформациями и сопровождалась мучительной психологической ломкой практически всех слоев римского общества. «Основы государственного порядка претерпели глубокое изменение, — писал Тацит в «Анналах», — и от общественных установлений старого времени нигде ничего не осталось. Забыв о еще недавнем всеобщем равенстве, все наперебой ловили приказания принцепса; настоящее не порождало опасений, покуда Август, во цвете лет, деятельно заботился о поддержании своей власти, целостности своей семьи и гражданского мира. Когда же в преклонном возрасте его начали томить недуги и телесные немощи и стал приближаться его конец, пробудились надежды на перемены и некоторые принялись толковать о благах свободы, весьма многие опасались гражданской войны, иные — желали ее»<sup>59</sup>. Главным социальным результатом перерождения Рима из республики в Империю была всеразьедающая атомизация римского общества: в результате мутации римского гражданина появился частный человек, существующий сообразно стоической заповеди «проживи незаметно», разукорененный в традиции и космополитичный. Тогда религия и философия открыли для себя тему одиночества и свободы/несвободы одинокого человека. Высшей манифестацией человеческого одиночества является смерть. Марк Аврелий в размышлениях учил: «Так брось же все, и только этого немногого — держись. И еще помни, что каждый жив только в настоящем и мгновенном. Остальное либо прожито, либо неявственно. Вот, значит, та малость, которой мы живы; малость и закоулок тот, в котором живем. Малость и длиннейшая из слав, что и сама-то живет сменой человечков, которые вот-вот умрут, да и себя же самих не знают — где там [помнить] давным давно умершего»<sup>60</sup>.

Нельзя не помянуть в обозначенной связи об одной тонкой вещи, которая была связана с ранним христианством и христианским гностицизмом. Речь идет о том, что под проблему свободы/несвободы гностиками была подведена новая онтологическая конституция. Великий протестантский теолог XX века Роберт Бульманн подчеркивал, что «гностический миф выражает определенное понимание личного бытия человека и его экзистенции. Гностицизмом была открыта радикальная инаковость человеческого Я в сравнении со всем мирским бытием — в противоположность самопониманию греков. Была открыта радикальная инаковость и, стало быть, — одиночество человека в мире. Мир не только чужой для него, это — тюрьма, мрачная, зловонная преисподняя, в которую он заброшен. Зброшен безо всякой провинности и прежде всякого выбора»<sup>61</sup>. Никто не сформулировал это понимание человеческого существования с искупительными обертонами, с надеждой на спасение более пластично, чем знаменитый гностик Валентин (II век н.э.): «Освобождение — познание того, кем мы были, кем мы стали; где мы были, куда мы брошены; куда мы стремимся, что искупаем; что есть рождение, что возрождение»<sup>62</sup>.

Много столетий спустя сходными подозрениями насчет «заброшенности» человека терзался великолепный Блез Паскаль: «Когда я размышляю о мимолетности моего существования, погруженного в вечность, которая была до меня и пребудет после, о ничтожности пространства, не только занимаемого, но и видимого мной, растворенного в безмерной бесконечности пространств, мне не ведомых и не ведающих обо мне, я трепещу от страха и недоуменно вопрошаю: почему я здесь, а не там, — потому что нет причины мне быть здесь, а не там, нет причины быть сейчас, а не потом или прежде»<sup>63</sup>. Хорхе Луис Борхес в эссе «Сфера Паскаля» так прокомментировал это высказывание Паскаля: «Люди почувствовали себя затерянными во времени и пространстве. Во времени — ибо если будущее и прошедшее бесконечны, то не существует «когда»; в пространстве — ибо если всякое существо равно удалено от бесконечно большого и бесконечно малого, нет, стало быть, и «где». Никто не живет в каком-то дне, в каком-то месте <...> В этот малодушный век идея абсолютного пространства стала для Паскаля лабиринтом и бездной. Этот страшился Вселенной и хотел поклоняться Богу, но Бог для него был менее реален, чем устрашающая Вселенная»<sup>64</sup>.

В XX веке блестящее афористическое определение данной онтологической конституции, в которой коренится человеческое существование в его свободе и несвободе, дал Георг Лукач в «Теории романа» (1916): он размышляет здесь о «трансцендентальной неприют-



ности» (*die transzendente Heimatlosigkeit, die transzendente Obdachlosigkeit*) человека Нового времени<sup>65</sup>. Собственно, Лукач в этой работе занимался философско-исторической дедукцией романа как эпического жанра, выводя его из определенных онтологических оснований. По его мнению, каждый род искусства рождался лишь тогда, когда солнечные часы духа показывали, что его час наступил, и исчезал лишь тогда, когда его прообразы уже больше не виднелись на горизонте. Под этим углом зрения он указал на то, что «форма романа, как никакая другая, является выражением трансцендентальной бесприютности»<sup>66</sup>. Объясняя, далее, почему античные эпос и трагедия не знают реалистического изображения преступления и безумия, Лукач уточняет: «Преступление и безумие суть объективации трансцендентальной бесприютности; бесприютности деяния в человеческом порядке общественных взаимосвязей и бесприютности души в должествующем быть порядке сверхличной системы ценностей»<sup>67</sup>.

Лукач рассматривает ситуацию, когда в каком-то произведении высшая бессмысленность, пустота глубоких и истинных человеческих устремлений или же возможность крайнего людского ничтожества должны быть приняты как основополагающие элементы. Как он полагает, пусть даже в этом произведении некоторые устремления и увенчиваются успехом, но все-таки в основу всех образов и событий, как фундамент всего здания, как его априорная основа, должно лечь исчезновение явных целей и решительная дезориентация всей жизни. Там, где не даны непосредственно никакие цели, там структуры, которые душа, реализуя себя среди людей, находит в качестве арены и субстрата своей деятельности, теряют явную укорененность в сверхличных нормативных основах; они остаются просто сущими, может быть, прочными, а может, и прогнившими, но они никогда не осенены абсолютom. Они образуют условный мир, всемогуществу которого непокорна лишь сердцевина души, необозримое разнообразие которого проявляется всюду, строжайшая упорядоченность которого как в становлении, так и в бытии с неизбежной очевидностью предстает перед взором познающего субъекта и которая все-таки при всей упорядоченности не предстает ни как конечный смысл для ищущего субъекта, ни как непосредственный чувственный материал для субъекта действующего. «Этот мир – вторая природа; как и первую, ее можно определить лишь как совокупность познанных, но не наделенных смыслом, необходимостей, а потому вторая природа не поддается схватыванию и постижению в своей подлинной субстанции»<sup>68</sup>. Как явствует из изложенного, молодой Лукач описывает здесь тот мир отчуждения и несвободы, который в концепции молодого Маркса

выступал в качестве эквивалента и порождающего механизма античного фатума и вавилонского астрологического принуждения. Второй природе, тяготеющей над человеческой субъективностью, согласно Лукачу, противостоит только «сердцевина души», характеризующаяся «трансцендентальной неприютностью».

Этот мир, созданный отчужденным трудом, враждебен не только человеческой свободе, но и искусству как свободной игре творческих сил. По Лукачу, у второй природы, образуемой социальными отношениями, нет лирической субстанциальности. В отличие от первой эта вторая природа не является чувственно-безмолвной и чуждой смыслу; она представляет собой застывший комплекс смыслов, ставших чуждыми и больше не возбуждающими душевной жизни; это кладбище былых душевных движений. Вторая природа слишком близка по крови тому, к чему стремится душа, чтобы та могла обращаться с нею как с простым сырьем для своих настроений, но в то же время слишком ей чужда, чтобы адекватно выразить ее устремления. Чуждый характер этой второй природы по сравнению с первой, свойственное новому времени сентиментальное чувство природы — все это выражает собой сознание того, что *созданная человеком окружающая среда превратилась из отчего дома в тюрьму*. Как разъясняет Лукач, первая природа, составляющая закон для чистого познания и утешение для чистого чувства, есть не что иное, как историко-философское выражение взаимного отчуждения человека и созданных им структур. Когда духовное начало этих структур больше не явлено непосредственно, они, чтобы сохраниться, должны обрести слепую, без разбора и без исключений, власть над людьми. Пытаясь понять эту угнетающую их власть, люди нарекли ее законом; он всемогущ и вездесущ, что вызывает ощущение безнадежности, но в сознании с помощью возвышенной и возвышающей логики закону придается характер внечеловеческой неизменной и вечной необходимости.

Затем данная традиция была властительно подхвачена и заново интерпретирована в духе экзистенциальной аналитики Dasein Мартином Хайдеггером, обстоятельно высказавшемся о заброшенности (брошенности, падшести) в знаменитом 38-м параграфе «Бытия и времени» под названием «Падение и брошенность»<sup>69</sup>. Заброшенность Хайдеггер выводит из «основообраза бытия повседневности», который он называет «падением Dasein». Из феномена «падения» вытекает «упадшесть» или «заброшенность» человеческого существования в мир. При этом он отрицает преемственность этого понятия с библейской идеей грехопадения: «От себя самого как фактического бытия-в-мире Dasein как падающее уже отпало; и падает оно не на чем-

то сущем, с каким сталкивается или нет впервые лишь в ходе своего бытия, но в мире, который сам к его бытию принадлежит»<sup>70</sup>. Хайдеггер презрительно отзывается относительно допущений о том, что падение Dasein можно преодолеть «на продвинутых стадиях человеческой культуры». Падшесть, «упадшесть в мир», согласно Хайдеггеру, есть модус неподлинного бытия и подразумевает растворение в публичности, «в бытии-друг-с-другом, насколько последнее ведомо толками, любопытством и двусмысленностью»<sup>71</sup>. Существование «с другими заодно» порождает, с одной стороны, «самоуспокоенность в неподлинном бытии», а с другой — активизм, «безудержность занятий». Человек в этом состоянии проявляет «искушенное любопытство и беспокойное всезнание», следуя мнению, что «понимание самых чужих культур и их «синтез» со своей ведут к полной и впервые истинной просвещенности Dasein насчет себя самого». И Хайдеггер тут обращается к гегельянско-марксистскому понятию «отчуждения»: «В этом успокаивающем, все «понимающем» сравнении себя со всем Dasein скатывается к отчуждению, в каком от него таится самое свое умение быть»<sup>72</sup>.

Неожиданное практическое приложение сумма идей данной традиции получила в политической антропологии первой половины XX века: трудно не углядеть — как бы за кулисами — гностическо-хайдеггеровскую «заброшенность» и лукачевскую «трансцендентальную бесприютность», например, в описании «эксцентричной позициональности» человека у Гельмута Плеснера. Правда, в своей основной работе «Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию» Плеснер дистанцируется от Хайдеггера, упрекая его в том, что «Хайдеггер находится в плену той старой традиции (нашедшей выражение в самых разных формах субъективизма), согласно которой философски вопрошающий человек экзистенциально наиболее близок к себе самому и поэтому, глядя на вопрошаемое, интересуется самим собой». Вразрез с этим Плеснер защищает тезис, что «человек в своем бытии отличается от всего остального бытия тем, что он не есть самый близкий и самый далекий себе, что благодаря именно этой эксцентричности своей формы жизни он преднаходит себя в море бытия и тем самым, несмотря на небытийственный характер своего существования, стоит в одном ряду со всеми вещами этого мира»<sup>73</sup>. Такую онтологическую ситуацию «эксцентричности» человека Плеснер считает почвой и средой философии.

Что такое эксцентричная позициональность человека? Коротко говоря, в отличие от всех живых существ на земле человек не имеет своей экологической ниши, к которой было бы приурочено его су-

ществование. Как у вселенной Паскаля, у человека центр его бытия везде — и нигде. Это и есть фундаментальная предпосылка его свободы: центричная позициональность равносильна несвободе, эксцентричная — свободе: «Человек как живая вещь, поставленная в середину своего существования, знает эту середину, переживает ее и потому преступает ее. Он переживает связь в абсолютном здесь-и-теперь, тотальную конвергенцию окружающей среды и собственного тела по отношению к центру его позиции и поэтому больше не связан ею. Он переживает непосредственное начало своих действий, импульсивность своих побуждений и движений, радикальное авторство своего живого существования, стояние между действием и действием, выбор, равно как и захваченность в аффекте и влечении. Он знает себя свободным и, несмотря на эту свободу, прикованным к существованию, которое мешает ему и с которым он должен бороться. Если жизнь животного центрична, то жизнь человека эксцентрична, он не может порвать центрирования, но одновременно выходит из него вовне. Эксцентричность есть характерная для человека форма фронтальной поставленности по отношению к окружающей среде»<sup>74</sup>.

Принадлежность к рассматриваемой традиции сказала и в определении человека классиком философской антропологии Арнольдом Геленом как «недостаточного существа» (*das Mangelwesen*), изначально, от рождения, не адаптированного, подобно другим животным, к миру, отделенного от него онтологическим *Hiatus*-ом, то есть зазором или зиянием. От понятия человека как «недостаточного существа», условием бытия которого является дистанция по отношению к миру, неотделимы такие специфичные для указанной традиции коннотации, как «инаковость», «неприкрепленность к бытию», отсутствие «трансцендентального места», «бесприютность», «заброшенность». Но эти коннотации опять-таки, как в случае Плесснера, остаются как бы за кадром геленовской концепции человека, которая ориентируется на биологию, зоологию, науку о поведении (*die Verhaltensforschung* в стиле Конрада Лоренца) и т.п.

Суть трактовки человека как «недостаточного существа», предложенной Геленом, сводится к следующему: «Понятие окружающего мира есть понятие соотносительное, и оно требует конкретного определения через указание того зоологического вида, для которого значим данный окружающий мир или которое благодаря своим специальным органам «приноровилось» к этому окружающему миру». Окружающий мир одного зоологического вида не может быть освоен, «обжит» другим видом; в отличие от этого мир человека открыт, в него могут войти другие люди. «Если у человека нет окружающего

мира, но есть «мир», — продолжает Гелен, — то это должно было повлечь за собой и соответствующее представление о том, что здесь «приноравливания» не происходит. Если, иными словами, рассматривать человека морфологически, то у него нет специализированных органов, составляющих субъект приноравливания, коррелят окружающего мира. Итак, человек есть существо неспециализированное <...> Если еще раз остановиться на сравнении с животными, то человек окажется в этой перспективе «недостаточным существом», как это усмотрел уже Гердер. Это означает не только отсутствие волосяного покрова и естественной защиты от непогоды, вообще органов защиты от враждебной природы, будь то броня или специализированные возможности бегства, не только отсутствие органов нападения и естественного оружия, не только остроты чувств, каждое из которых далеко уступает специалистам по соответствующему чувству среди животных, — это означает еще и опасный для жизни недостаток подлинных инстинктов, то есть прирожденных фигур движения, настроенных на схемы-возбудители <...> В естественных стихийных условиях человек, если его рассматривать с точки зрения оснащенности органами только как потенцию биологического существования, был бы давно уже истреблен»<sup>75</sup>. Как раз это видение человека является одним из устоев самой влиятельной до сегодня философии несвободы, которая была создана представителями «консервативной революции» в Германии: Карлом Шмиттом, Эрнстом Юнгером, Мартином Хайдеггером, Гансом Фрайером и Арнольдом Геленом.

\* \* \*

Событием колоссального исторического значения, вызванным совместным действием двух помеченных выше факторов: Империи и христианства, — был раскол Рима в 395 году от Р.Х. на Западную и Восточную Римские Империи. В обоих государствах христианство стало государственной религией, но в разных своих версиях: христианский мир политически и культурно разделился на Запад и Восток. В содержательных работах профессора Венского университета Михаэля Миттерауэра об исторических структурных границах в Восточной Европе<sup>76</sup> было показано, что Европа как геополитическая конфигурация «помнит» о существовавших на ее территории Империях и воспроизводит некоторые из их категориальных определений. Ссылаясь на Сэмюэля Хантингтона, профессор Миттерауэр утверждает, что структурные границы между Западом и Востоком в Европе про-

легают по линии раскола Римской Империи и по рубежам Священной Римской Империи немецкой нации в X веке. Эта линия есть «культурная граница Запада»; она проходит там, «где заканчивается западное христианство и начинается православие и ислам».

По разные стороны от этой линии складываются во многом отличные друг от друга государственные и социокультурные констелляции, которые обуславливают разные трактовки проблемы свободы/несвободы: выстраивается, например, разное соотношение между мирской и духовной властью. На Западе уже в эпоху высокого средневековья произошло их далеко идущее разделение — как раз одно из тех важнейших «плодотворных разделений» (Енё Сюч)<sup>77</sup>, которые были столь существенны для особого европейского пути. Дуализм между князем и земельными (имперскими) сословиями, правда, коренится не непосредственно в институтах Римской церкви, а, прежде всего, в ленной системе королевства франков, но тем не менее он получил распространение только в области влияния западной церкви. Этим более или менее церковно опосредствованным корням западной демократии противостоит на Востоке старая традиция религиозно легитимированной автократии без контролирующей ее общественной противосилы, — традиция, которая восходит к Византии.

Отсюда свойственные Западу и Востоку и сегодня несходства в дислокации гражданского общества и в степени подверженности авторитарным соблазнам, которую так пластично обнаружила сегодня Россия. Кроме того, если западный «*Staatsraeson*»<sup>78</sup>, государственный смысл базируется на римском праве, то в восточном доминантой является иерархический принцип, балансируемый свойственной русскому менталитету трактовкой свободы как «воли», пренебрегающей через ограничения религиозного ли Закона, западного ли права. В этом свете ключевым для русской философии свободы как «волюшки вольной» является «Слово о Законе и Благодати» первого русского митрополита Илариона: «Закон ведь — предшественник и слуга благодати и истины, истина же и благодать — слуги будущего века, жизни нетленной <...> И что принес закон? И что — благодать? Прежде был дан закон, потом — благодать, прежде тень — потом и истина. Образ же закону и благодати — Агарь и Сарра, сначала — раба, потом — свободная»<sup>79</sup>. Стоит по достоинству оценить столь радикальную постановку проклятого вопроса о русской свободе: западная подзаконная свобода — теневая и рабская, а русская воля — истинная и предельно свободная. Западному человеку очень трудно взять в толк такой максимализм русской свободы: не случайно русские дворяне

Михаил Бакунин и Петр Кропоткин стали первыми классиками мирового анархизма, то есть абсолютного отрицания во имя воли любой власти и любой государственности.

Имеет место еще одна тонкая дифференциация в западном восточном, русском понимании свободы: она связана с важными оттенками в трактовке роли и места момента произволения в свободе. На рубеже XIX–XX вв. культурный Запад был зачарован одним из русских кошмаров, насланных на него Федором Достоевским, — *кошмаром вседозволенности*. Скверно понято до сих пор, что Достоевский вступил в «Братьях Карамазовых» в прямую конфронтацию с высоко ценимым им апостолом Павлом (а ведь он даже хотел вывести Павла вместо Иисуса в поэме «Великий Инквизитор»). Какую полемику я имею в виду? Поныне в интеллектуальных кругах принято считать, что Достоевский вскрыл беспросветность атеизма как этической концепции, выставив атеистическое умозаключение: если Бога нет, то все дозволено (Иван, Смердяков, Черт). А коль скоро все дозволено, вступает в действие логика самодеструкции вседозволенности, которая через войну всех против всех и антропофагию ведет к деспотизму (если угодно, тоталитаризму). С другой стороны, если Бог есть, то, по Достоевскому, получается, что дозволено не все. Бог запрещает человеку, видимо, то, что он не в силах запретить себе сам (например, вседозволенность и революцию). В рамках божественного мироустройства Достоевский даже склонен был больше полагаться на Сатану, чем на человека: Сатана, по его всё той же гетеанской мысли, хочет зла, а делает добро; человек же алчет доброго, а творит «одно лишь злое». Без божественных гарантий человек не способен и к братской любви: «Если нет Бога и бессмертия, то не может быть и любви к человечеству».

Я не допускаю никакой, даже минимальной, вероятности того, будто Достоевскому было неизвестно, что апостол Павел в своих новозаветных посланиях выдвинул другое, обратное по смыслу, умозаключение: если Бог есть, если Иисус Господь, то все дозволено. Вот его подлинные высказывания: «Все мне позволительно, но не все полезно, все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною» (1 Кор. 6, 12). И далее: «Все мне позволительно, но не все назидает» (1 Кор. 10, 33). Я учитываю различие между языками религии и этики, но Достоевский и апостол Павел этически говорят об одном и том же. О свободе человека, с которой Достоевский духовно не совладал. О свободе, у которой нет внешних ограничений и которая через любовь и ответственность («назидание») сама себя определяет, дает себе конкретное содержание. О свободе, которая должна выдержать, пе-

ренести, вытерпеть и равнодушие мироздания к смыслу человеческой жизни, и дистанцию Бога по отношению к человеку и миру. Эта свобода, это равнодушие, эта дистанция — они чреватые абсурдом. И беспределом произвола, который Достоевский гениально описал в «Записках из подполья». После Достоевского русские мыслители бежали не свободы, как казалось многим западным писателям о России: они бежали произвола. И тем самым вступали в еще одно резкое противоречие с западной религиозно-философской традицией, которая сумела найти *modus vivendi* с произволом.

Приведу только один, крайне знаменательный пример такого бегства от произвола, свойственного русскому философскому мышлению. Речь идет о стыдливом переводе, не бередящем расшатанные нервы русскоязычного читателя, одного из решающих мест в «Критике чистого разума» Иммануила Канта, где он рассуждает о трансцендентальной идее свободы. Кант наперед понимал контрпродуктивность определения свободы как «познанной необходимости», которую марксизм заимствовал у Гегеля. Кант понимает под свободой «способность самостоятельно (*von selbst*) начинать состояние; следовательно, каузальность свободы со своей стороны не подчинена по закону природы другой причине, которая определяла бы ее во времени <...> Разум создает себе идею спонтанности (*die Idee von einer Spontaneität*), способной самой собой (*von selbst*) начинать действовать без предшествующей другой причинности, которая в свою очередь определяла бы ее к действию по закону каузальной связи»<sup>80</sup>. Я привел в скобках выражения Канта на немецком языке, потому что в первом случае перевод был неверным — оборот «*von selbst*» был передан как «самопроизвольно». Но Кант здесь вовсе не толкует ни о какой произвольности.

Зато когда Кант заводит речь о произволе как о возможности, как о базисе свободы, переводчик совершенно его перевирает. Вот оригинальный текст Канта: «*Es ist ueberaus merkwuerdig: dass auf diese transzendentale Idee der Freiheit sich der praktische Begriff derselben gruende, und jene in dieser das eigentliche Moment der Schwierigkeiten ausmache, welche die Frage ueber ihre Moeglichkeit von jeher umgeben haben. Die Freiheit im praktischen Verstande ist **Unabhaengigkeit der Willkuer** von der Noetigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*»<sup>81</sup>. Переводчик Канта на русский язык вопреки букве и духу кантовской «Критики» переводит выделенное мной место как «независимость воли», хотя здесь должно стоять «независимость произвола»: «Весьма замечательно то, что на этой трансцендентальной идее свободы основывается практическое понятие свободы; и эта трансцендентальная идея со-



ставляет подлинный момент затруднений с практической свободой, которыми издавна был окружен вопрос о ее возможности. Свобода в практическом понимании есть независимость произвола от понуждения чувственными мотивами». Почему переводчик пошел на заведомое искажение мысли гениального философа? Некоторый свет на это может пролить фрагмент из работы Федора Степуна «О свободе. (Демократия, диктатура и «Новый град»)»: «В отрыве от истины свобода превращается в произвол, в анархию, в борьбу против всех; в отрыве от личности она превращается в пассивное послушание, в дисциплинарный батальон иезуитско-орденского, прусско-казарменного или большевистски-партийного типа»<sup>82</sup>.

\* \* \*

В эпоху первоначального и раннего христианства, в I–II веках от Р.Х. в рамках новой религии происходил процесс, который богословы и историки называют «теологическим абстрагированием», или, иными словами, процесс канонизации христианского Священного Писания – Нового Завета – и формирования путем синтеза его с греческой философией христианской теологии. Кстати, аналогичный процесс несколько раньше начался и в иудаизме усилиями Филона Александрийского: до этой эпохи ветхозаветный иудаизм не располагал собственным профилированным богословием. Крупнейший протестантский теолог Адольф фон Гарнак говорил в «Истории догматов» об «острой эллинизации христианства» как «порождении великого синкретистического движения I–II века, начавшейся вследствие перехода религии от одной нации к другой, вследствие соприкосновения Востока (древнеавилонская религия) с Западом и вследствие влияния греческой философии на религии. Надлежало обеспечить человеку доступ к божеству и создать мировую религию, которая определяла бы цену людей не по принадлежности их к какому-то государству, а по их нравственным и духовным способностям. Такой мировой религией было признано Евангелие, но все же лишь постольку, поскольку оно допускало отделение от ветхозаветной религии и Ветхого Завета (см. апостола Павла), воздействие религиозной философии эллинов и слияние с традиционным учением культов и с практикой мистерий»<sup>83</sup>. Если хорошо известно о влиянии на христианскую теологию неоплатонизма или Римской Стои, то о роли скептицизма в становлении христианской богословской мысли, в выработке некоторых крупных идей, которые впоследствии получи-

ли богатое развитие в философии Нового времени и XX столетия, в особенности западного индивидуализма и либерализма, говорилось очень мало. Правда, за одним исключением: очень большое внимание месту скептицизма в духовном брожении начала христианской эры уделил Гегель в «Феноменологии духа» и «Лекциях по истории философии»<sup>84</sup>.

Надо иметь в виду, что это брожение происходило в космополитической среде — эллинистической и римской. Космополитической настрой, осознание себя «гражданином мира», для которого не имеют никакой обязующей силы локальные (национальные, страновые, культурные) ограничения, было свойственно скептицизму в той же мере, что и стоицизму. Скептическая свобода — это мирогражданственная свобода. В «Феноменологии духа» Гегель показывает, какие метаморфозы претерпевает в скептическом сознании отношение «господин — раб»: «Подобно тому как стоицизм соответствует понятию самостоятельного сознания, выступающего в виде отношения господства и рабства, так скептицизм соответствует реализации его как негативного направления на инобытие, [соответствует] вожделению и труду. Но если вожделение и труд не могли выполнить негацию для самосознания, то, напротив, это полемическое направление против многообразной самостоятельности вещей (скептическое сомнение — С.З.) увенчается успехом, потому что оно обращается против нее как свободное самосознание, еще раньше завершенное внутри себя; говоря определеннее — потому что в этом направлении есть мышление или бесконечность и самостоятельные элементы здесь со стороны их различия являются для него только исчезающими величинами <...> Скептическое сознание в переменчивости всего того, что хочет укрепиться для него, узнает на опыте свою собственную свободу как им самим себе сообщенную и им сохраненную; оно есть для себя эта атараксия мышления о самом себе, неизменная и подлинная достоверность себя самого»<sup>85</sup>. Ставящий все под знак вопроса, не верящий никому и ничему на слово, воздерживающийся от суждения скептик свободен — внутри себя; во всем прочем он подчиняется диктату мира, культивирует его несвободу.

Прекрасный разбор специфической социальной ориентации и почвы античного скепсиса, которые обеспечили его избирательное сродство с христианской цивилизацией, сделал Макс Хоркхаймер в исследовании «Монтень и функция скепсиса»: «В два периода европейской истории философский скепсис приобрел блестящих представителей — в конце античности и на закате Ренессанса. При глубоких различиях между экономическими формами греческого полиса

и городов, которые были втянуты в процесс складывания национальных государств Нового времени, явления переходного времени выказывают известные сходства. В обоих случаях на почве старой городской культуры происходили социальные сдвиги и битвы. Централизованно организованные власти пытались захватить руководящую историческую роль. Вышедшие из городского бюргерства высокоразвитые индивиды видели перед собой мир, находящийся в политическом развитии, которое ставило под вопрос аспекты упорядоченной жизни: рассчитанную на длительный срок деятельность, личную безопасность, сотрудничество партий, развитие ремесел, искусства и науки. В обоих случаях процесс растягивался на столетия. Угрозы порядку имели место и раньше, но теперь беспокойство стало перманентным. Экономический подъем и тяжкие кризисы сменяли друг друга. Разбогатевшие бюргеры протискивались в почтенные слои патрициев, даже оттесняли их; дифференцировались и обострялись все социальные противоположности. Но расцвет городов продолжался достаточно долго для того, чтобы вместе с разделением труда высокого уровня достигли утонченность потребностей и технические навыки. Все еще наличествовали люди, которые знали, что такое счастье, и обладали слишком основательным образованием, чтобы при переворотах, которые вновь и вновь подвергали их опасностям, убежать в религиозные и метафизические иллюзии»<sup>86</sup>.

Данному философско-историческому описанию феномена скептицизма вполне отвечает тот образ классика античного скепсиса Пиррона, каким его нарисовал Диоген Лаэртский. По Диогену, Пиррон «ничего не называл ни прекрасным, ни безобразным, ни справедливым, ни несправедливым и вообще полагал, что истинно ничто не существует, а людские обычаи и поступки руководятся лишь законом и обычаем, — ибо ничто не есть в большей степени одно, чем другое. В согласии с этим вел он и жизнь свою, ничего не сторонясь, подвергаясь любой опасности, но ни в чем не поддаваясь ощущениям»<sup>87</sup>. Как сообщает Диоген, пирронисты отвергают все доказательства, критерии истинности, знаки, причины, движения, изучение, возникновение, существование добра и зла по природе. Догматических философов, отстаивающих обратное, они называют глупцами. «От природы не существует ни добра, ни зла. Если бы от природы существовало добро и зло, они были бы добром и злом для всех, как снег холоден для всех; но нет такого добра или зла, которые были бы общими для всех, а стало быть, нет добра и зла от природы»<sup>88</sup>.

Однако пирронисты никогда не были поборниками сомнения для сомнения, подобно защитникам «искусства для искусства»; их философской задачей было достижение абсолютной достоверности, над

которой уже не властно ничто, а через достоверность — нравственной гармонии: «Конечной целью скептики считают воздержание от суждений (*epoche*), за которым, как тень, следует бестревожность (*ataraxia*). В самом деле, мы предпочитаем или избегаем только тех вещей, которые зависят от нас; а что от нас не зависит, а совершается по неизбежности, как голод, жажда и боль, того мы избежать не можем, потому что рассуждениями их не устранить <...> Скептики при своем образе жизни воздерживаются от вопросов догматических, но не от житейских и обычных; стало быть, в этих последних можно и кое-что предпочитать и кое-чего избегать, следуя обычаям и соблюдая законы. Впрочем, иные говорят, что конечная цель для скептиков — бесстрашие, а иные — что мягкость»<sup>89</sup>. Я не знаю более популярной фигуры размышления в истории европейской философии и культуры, чем пирронистская.

И если использовать известное выражение, триумфальное шествие этой интеллектуально-моральной фигуры скепсиса началось с отца церкви блаженного Августина. В «Исповеди» он рассказывает о тех духовных смятениях, которыми была отмечена его молодость. Наиболее опасными из них были увлечения манихейством и скептицизмом. Скептицизм Августин получил из рук академиков, последователей Карнеада Киренского, которые ожесточенно выступали против догматизма стоиков. Разуверившись в манихействе, Августин «начал приходить к выводу, что наиболее разумными были философы, именуемые академиками, полагавшие, что следует сомневаться во всем, ибо истина недоступна вообще. Вместе со всеми я наивно полагал, — признается Августин, — что именно так они и думали; их намерения были мне тогда непонятны»<sup>90</sup>.

Содержание оговорки состоит в том, что впоследствии Августин уразумел: своим скептицизмом академики хотели защитить истинный платонизм от нападков стоиков и эпикурейцев. Доказательству этого тезиса посвящен трактат Августина «Против академиков». Так или иначе, молодой Августин пришел к выводу, что скептический метод можно использовать не только для опровержения манихейства, но и в интересах обоснования христианских догматов. Но и тут Августин по сути воспользовался пирроновской фигурой: пока догматы еще не доведены до абсолютной достоверности, ими все равно нужно руководствоваться, ибо в них запечатлен лик Христа, которого нет у философов. Августин писал: «Тогда же я начал пытаться найти верные доказательства, чтобы с их помощью изобличить манихейскую ложь. Для этого нужно было представить себе духовную субстанцию, каковое представление, конечно, сокрушило бы все их

измышления, но именно этого я и не умел. Что же до телесной природы, к тому времени я пришел к твердому убеждению, что большинство философов имели о ней куда более верное представление, чем манихеи. Итак, по примеру академиков (какими их принято представлять), сомневаясь во всем и ни к чему не пристав, я решил расстаться с манихеями, ибо явно предпочитал им тогда многих философов; впрочем, я не стал доверять философам лечения исстрадавшейся души моей, ибо в их учениях я не находил спасительного имени Христова. Я остался как бы при Церкви, завещанной мне родителями моими, ожидая особого знака, который бы осветил мой дальнейший путь»<sup>91</sup>.

Самым знаменитым пирронистом послевозрожденческой Европы стал Мишель Монтень. Свое скептическое *credo* Монтень изложил во второй книге «Опытов» в самом большом эссе книги «Апология Раймунда Сабундского». Это эссе несет на себе следы внимательного чтения Монтенем Диогена Лаэртского и Аврелия Августина. Монтень объявляет здесь пирронизм если не лучшей, то наиболее реалистической и благодетельной из философий, по меньшей мере в житейском отношении: «Среди человеческих измышлений нет ничего более истинного и полезного, чем пирронизм, — заявляет автор «Опытов». — Он рисует человека нагим и пустым; признающим свою природную слабость; готовым принять некую помощь свыше; лишенным человеческого знания и тем более способным вместить в себе божественное знание; отказывающимся от собственного суждения, чтобы уделить больше места вере; ни неверующим, ни устанавливающим какую-либо догму, противоречащую принятым взглядам; смиренным, послушным, уступчивым, усердным; заклятым врагом ереси; свободным, следовательно, от пустых и нечестивых взглядов, введенных ложными сектами; это — чистая доска, готовая принять от перста Божия те письма, которые ему угодно будет начертать на ней»<sup>92</sup>.

Отсюда понятно, что Монтень отнюдь не ставил перед собой задачу поставить религию под сомнение. Коротко говоря, пирронизм Монтень обращал против феодальной и клерикальной регламентации бюргерской и патрицианской жизни, а не против христианства как такого. Он красноречиво рекламирует те услуги, которые пирронизм способен оказать христианской вере. Но одновременно он предупреждает, что скептицизм — слишком острый инструмент, чтобы доверять его рукам профанов: «Тем приемом борьбы, к которому я прибегнул здесь, следует пользоваться только как крайним средством. Это отчаянный прием, заключающийся в том, что мы отказыва-

емся от собственного оружия, лишь бы только выбить оружие из рук противника; это тонкая уловка, которой следует пользоваться лишь изредка и осторожно. Большая смелость — рисковать собой ради уничтожения другого»<sup>93</sup>.

Что имеет в виду Монтень? Пирронисты всегда ведут свой корабль против ветра — в том, что касается философии, «теоретической жизни»: «Для них важнее доказать вам, что данная вещь неверна, чем то, что она верна; или доказать, что она не является тем-то, чем то, что она является этим; они охотнее скажут вам, чего не думают, чем то, что они думают. Пирронисты обычно выражались так: «Я ничего не утверждаю; он ни то, ни другое; я не понимаю этого; и то и другое одинаково вероятно; можно с равным основанием говорить и за и против любого утверждения. Нет ничего истинного, что не могло бы казаться ложным». Их излюбленное слово — это *еросхе*, т.е. я воздерживаюсь, я не склоняюсь ни в ту, ни в другую сторону»<sup>94</sup>. Согласно Монтеню, целью пирронистов являлся ясный, полный и совершенный отказ от суждения или воздержание от него. Они пользовались своим разумом для поисков истины и споров о ней, но не для того, чтобы что-нибудь решать и производить выбор.

Совсем иными принципами пирронисты, по Монтеню, руководствуются в «обыденной жизни»: здесь они «ведут себя как все люди. Они подчиняются естественным склонностям и влечениям, голосу страстей, велениям законов и обычаев, требованиям житейской деятельности». Они придерживаются максимы: Бог наделил нас не знанием этих вещей, а умением пользоваться ими. Таким образом, скептическая этика — это этика приятия жизни во всем ее многообразии, с ее радостями и горестями. Монтень стремится освободить образ Пиррона от догматических подмалевков: «Пиррона изображают человеком тяжеловесным и упрямым, жившим нелюдимо и необщительно, легко переносившим все неудобства, любившим все дикое и сумрачное, отказывавшимся повиноваться законам. Это значило бы идти дальше его системы. Он не желал превратиться в камень или пень; он хотел быть живым человеком, думающим и рассуждающим, наслаждающимся всеми естественными благами и удовольствиями, правильно и по назначению применяющим и использующим все свои физические и духовные силы»<sup>95</sup>. Монтень выводит Пиррона не просто философом-сангвиником, а городским патрицием с развитым вкусом к жизни.

Отсюда понятно, куда направлен своим острием его пирронизм: «А что касается ложных вымышленных и фантастических привилегий, присвоенных себе человеком, а именно предписывать, устанав-

ливать истину и поучать ей, Пиррон с легким сердцем отверг их и отрекся от них»<sup>96</sup>. Скептицизм Монтеня был одним из плавильных тиглей буржуазного индивидуализма. Следует по достоинству оценить тот факт, что самым знаменитым единомышленником Монтеня из его современников, не меньше классика эссеизма приверженным пирронизму, был не кто иной, как Франсуа Рабле. В третьей книге его неувядающего творения «Гаргантюа и Пантагрюэль» в числе действующих лиц не только наличествует некто Труйоган, «философ эффектический («эффектиками» называли себя пирронисты — С.З.) и пирронический», но Гаргантюа произносит форменный панегирик скепсису во всех его видоизменениях: «Подумать только, в какое время мы с вами живем! Значит, самые ученые и мудрые философы принадлежат ныне к фронтистерии и школе пирронистов, апоретиков, скептиков и эффектиков? Ну, слава тебе, Господи! Право, теперь легче будет схватить льва за гриву, коня за холку, быка за рога, буйвола за морду, волка за хвост, козла за бороду, птицу за лапки, а уж вот такого философа на слове никто не словит»<sup>97</sup>.

Примеру Августина через длинную череду веков последовал Рене Декарт в «Рассуждении о методе». Фактически руководствуясь подходом скептиков, Декарт тем не менее предъявлял им претензии — явно не по адресу: «Я не подражал скептикам, которые сомневаются только для того, чтобы сомневаться, и обнаруживают постоянную нерешительность. Моя цель, напротив, была достигнуть убеждения и сбросить наносную землю и песок, чтобы найти гранит или глину»<sup>98</sup>. Декарт между тем идет по стопам Пиррона, подвергая все сомнению в области теоретической и следуя обычаям и простым нормам нравственности в практической: «С недавних пор я заметил, что в отношении нравственности необходимо иногда следовать мнениям заведомо ненадежным так, как если бы они были несомненны <...> Но так как я желал только заниматься изысканием истины, то считал своим долгом поступить совершенно противоположным образом, то есть отбросить как абсолютно ложное все то, в чем мог вообразить малейший повод к сомнению; я хотел посмотреть, не останется ли после этого в моем убеждении что-либо несомненное»<sup>99</sup>. И Декарт воспроизводит почти всю аргументацию скептиков: чувства нас обманывают; люди ошибаются даже в простейших вопросах геометрии; во сне нам снится то же, что бывает наяву; и так далее.

Картезий, однако, нашел свой гранит: «Я тотчас обратил внимание на то, что в то время, как я хотел считать все ложным, необходимо было, однако, чтобы я, мысливший это, был чем-нибудь: заметив, что истина: я мыслю, следовательно, я существую — так проста и на-

дежна, что самые чудовищные предположения скептиков не были бы в состоянии поколебать ее, я заключил, что мог ее принять без опасений за первый принцип искомой философии»<sup>100</sup>. Дальнейший ход мысли Декарта в «Размышлениях» хрестоматиен, воспроизводить его нет нужды. Главное состоит в том, что пирронизм через Августина пережил реинкарнацию в картезианстве.

Первым отдал себе отчет в этом Блез Паскаль: призрак пирронизма бродит по его «Мыслям» бок о бок с тенью Декарта. К пирронизму, в том числе в обличье благородного скепсиса Мишеля Монтеня, Паскаль относится не менее серьезно, чем к картезианству. Показательно, что в главе второй «Ничтожество человека. Вводящие в обман могучие силы» части I «Мыслей» вслед за афоризмами, посвященными пирронизму (185–187), идут изречения о Монтене (188, перед этим – 76–79), затем – нелицеприятные высказывания о Декарте (192–195); при этом к Пиррону и Монтеню Паскаль выказывает несравненно большую благосклонность, чем к Декарту: «Декарт бесполезен и бездоказателен»<sup>101</sup>. Паскаль даже готов защищать пирронизм от Монтеня: «Монтень не прав: обычаю надобно следовать, потому что он – обычай, а вовсе не потому, что он разумен или справедлив <...> Всего лучше было бы подчиняться законам и обычаям просто потому, что они – законы, уразуметь, что ничего истинного и справедливого все равно не придумать, что нам в этом не разобраться и, стало быть, следует принять уже принятое, никогда и ничего в нем не менять»<sup>102</sup>.

В фрагменте под названием «Пирронизм» Паскаль без обиняков заявляет: «Все в этом мире отчасти истинно, отчасти ложно. Подлинная истина не такова: она беспримесно и безусловно истинна. Любая примесь пятнает истину и сводит на нет. В нашем мире нет ничего незамутненно истинного и, значит, все ложно – в сравнении, разумеется, с конечной истиной»<sup>103</sup>. Паскаль даже рекомендует ради победы над пирронизмом его всеобщее распространение: «Будь пиррониками все без исключения, в пирронизме не содержалось бы ни крупинки истины»<sup>104</sup>. Собственно, задолго до Канта Паскаль следует его стратегии: он ограничивает разум, чтобы дать место вере. Философское доказательство бытия Бога у Декарта Паскаль не ставит ни во что: «Не могу простить Декарту: он стремился обойтись в своей философии без Бога, но так и не обошелся, заставил Его дать мирозданию толчок, дабы привести в движение, ну а после этого Бог уже стал ему не нужен»<sup>105</sup>. Симпатии Паскаля к пирронизму объясняются тем, что он видит в скепсисе оружие в борьбе с гордыней рационализма, каковую он клеймит в лице Декарта, который с пирронизмом лишь



заигрывал: «Речи о смирении полны гордыни у гордецов и смирения — у смиренных. Точно так же полны самоуверенности речи у людей самоуверенных, пусть даже они — последователи Пиррона: мало кто способен смиренно говорить о смирении, целомудренно — о целомудрии или высказывать сомнение, обсуждая пирронизм»<sup>106</sup>.

Подводя некоторые итоги вышеизложенному о последствии пирронизма в христианской теологии, в философии и моралистике Нового времени, можно сказать определенно, что без скептического фермента европейская мысль никогда не стала бы тем, во что она оформилась. От Монтеня через Бейля, Ларошфуко, Лабрюйера и французских просветителей пролегает магистраль становления и утверждения классической либеральной идеологии и нового, индивидуалистического образа человека. От Декарта через Канта и Гегеля к Гуссерлю — столбовая дорога развития трансцендентальной философии. От Паскаля через Кьеркегора и Ницше к Шелеру и Хайдеггеру — маршрут экзистенциального любомудрия.

\* \* \*

В данном изложении рассмотрены только некоторые пункты и вехи в эволюции мыслительных посягательств на то, чтобы совладать с вечно актуальной и всегда стоящей на повестке дня философии проблемой свободы/несвободы; прослежены только некоторые сквозные линии трансформаций и транспозиций решающих для данной сюжетике архетипов и парадигм, описаны отдельные формообразования несвободы. За скобками осталось несравненно больше существенного и интересного, чем оказалось в их створе. Но это означает лишь, что работа должна быть продолжена.

### Примечания

- 1 *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. М., 1995. С. 212.
- 2 *Аристотель.* Этика. Политика. Риторика etc. Минск, 1998. С. 411.
- 3 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 1959. С. 100.
- 4 Там же. С. 101–103.
- 5 Там же. С. 103.
- 6 Там же. С. 105.
- 7 *Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 216.
- 8 Там же. С. 222–223.

- <sup>9</sup> Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 615.
- <sup>10</sup> Там же. С. 704.
- <sup>11</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 21. С. 1–2.
- <sup>12</sup> Бенвенист Э. Указ. соч. С. 187–236.
- <sup>13</sup> Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. М., 2005. С. 133–134.
- <sup>14</sup> Там же. С. 133.
- <sup>15</sup> Там же. С. 491–492.
- <sup>16</sup> Там же. С. 545.
- <sup>17</sup> Там же. С. 545–546.
- <sup>18</sup> Шмитт К. Понятие политического. М., 2000; Шмитт К. Понятие политического // Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т. 2: Зарубежная политическая мысль XX в. М., 1997.
- <sup>19</sup> Антология мировой политической мысли: В 5 т. Т. 2: Зарубежная политическая мысль XX в. С. 292–293.
- <sup>20</sup> Там же. С. 293.
- <sup>21</sup> Там же. С. 294–295.
- <sup>22</sup> Там же. С. 300.
- <sup>23</sup> Там же.
- <sup>24</sup> Там же. С. 301.
- <sup>25</sup> См.: [forum.msk.ru/files/000914224841.html](http://forum.msk.ru/files/000914224841.html)
- <sup>26</sup> Шмитт К. Указ. соч. С. 302.
- <sup>27</sup> Там же. С. 303.
- <sup>28</sup> Там же. С. 304–305.
- <sup>29</sup> Там же. С. 307.
- <sup>30</sup> Там же. С. 308.
- <sup>31</sup> Ницше Ф. Воля к власти. С. 518–519, 511.
- <sup>32</sup> Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 32–33.
- <sup>33</sup> Хёйзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992. С. 297.
- <sup>34</sup> Там же. С. 297–298.
- <sup>35</sup> Там же. С. 298.
- <sup>36</sup> Там же. С. 298–299.
- <sup>37</sup> Там же. С. 301.
- <sup>38</sup> Там же.
- <sup>39</sup> Там же.
- <sup>40</sup> Там же. С. 304–305.
- <sup>41</sup> Рормозер Г., Френкин А.А. Новый консерватизм: вызов для России. М., 1996.
- <sup>42</sup> Там же. С. 158–159.
- <sup>43</sup> Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов. I. Хозяйство, семья, общество. II. Власть, право, религия. М., 1995. С. 187–236.
- <sup>44</sup> Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 695.
- <sup>45</sup> Кубланов М.М. Возникновение христианства. Эпоха. Идеи. Искания. М., 1974. С. 18–19.
- <sup>46</sup> Йонас Г. Гностицизм. (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 42.
- <sup>47</sup> См.: Бультманн Р. Первоначальное христианство в контексте древних религий // Бультманн Р. Избранное: Вера и понимание. Т. 1–2. М., 2004. С. 489–642.
- <sup>48</sup> Элий Аристид XXVI, 28. Цит. по: Кубланов М.М. Указ. соч. С. 25.
- <sup>49</sup> Хардт М., Негри А. Империя. М., 2004. С. 343.
- <sup>50</sup> Там же. С. 344.

- <sup>51</sup> См.: *Полибий*. Всеобщая история в 40 книгах. Кн. VI: 13–19. Т. 2. СПб., 1995. С. 8–17.
- <sup>52</sup> *Хардт М., Негри А.* Цит. соч. С. 294–295.
- <sup>53</sup> Там же. С. 344.
- <sup>54</sup> *Тацит*. Анналы. Книга шестая. 22 // *Тацит*. Анналы. Малые произведения. История. М., 2001. С. 210–211.
- <sup>55</sup> *Анаксимандр 9* (Симплиций) // Досократики. Минск, 1999. С. 100.
- <sup>56</sup> *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3 С. 36.
- <sup>57</sup> При этом нужно принимать в расчет различие в позициях по отношению к Империи старших апостолов, этих иерусалимских изгоев, и римских граждан – апостола Павла и апостола Луки, который, как точно подметил епископ Кассиан в книге «Христос и первое христианское поколение» (Париж-М., 1996. С. 311), начал свое Евангелие немислимым для иудео-христиан, какими были апостолы Матфей, Марк и Иоанн, обращением к Феофилу, высокому должностному лицу Империи, которого он почтительно называет «Ваше Превосходительство» (в сверенном с оригиналом переводе епископа Кассиана). Чтобы уяснить дистанцию, разделяющую две эти апостольские группировки, достаточно вспомнить о тех страшных бедах и катастрофах, которые Иоанн Богослов в своем «Откровении» пророчески обрушивает на Рим – «великий город, царствующий над земными царями». Апостол Иоанн видит «Ангела, сходящего с неба и имеющего власть великую; земля осветилась от славы его. И воскликнул он сильно, громким голосом говоря: пал, пал Вавилон, великая блудница, сделался жилищем бесов и пристанищем нечистому духу» (Откр. 17, 18; 18, 1–2). Для апостола Иоанна Рим, Империя – домен Сатаны, который и есть онтологическая причина несвободы.
- <sup>58</sup> Ср.: *Земляной С.Н.* «Якобинская метафора» мировой революции // *Космополис*. 2004. № 3 (9). Осень. С. 60–9.
- <sup>59</sup> *Тацит*. Анналы I, 4 // *Тацит*. Анналы. Малые произведения. История. М., 2001. С. 7.
- <sup>60</sup> *Марк Аврелий*. Размышления. III, 10 // *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. М., 1985. С. 15.
- <sup>61</sup> *Bultmann R.* Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen. Zuerich etc., 1963. S. 178–179.
- <sup>62</sup> Цит. по: *Йонас Г.* Гностицизм. (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 61.
- <sup>63</sup> *Паскаль Б.* Мысли. СПб., 1999. С. 38–39.
- <sup>64</sup> *Борхес Х.Л.* Проза разных лет. М., 1989. С. 202.
- <sup>65</sup> *Lukaacs G.* Die Theorie des Romanes. Darmstadt etc., 1971. См. также: *Лукач Г.* Теория романа // *Новое литературное обозрение*. 1994. № 9. С. 19–78.
- <sup>66</sup> Ibid.
- <sup>67</sup> Ibid. S. 52.
- <sup>68</sup> Ibid. S. 53.
- <sup>69</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 175–180.
- <sup>70</sup> Там же. С. 176.
- <sup>71</sup> Там же. С. 175.
- <sup>72</sup> Там же. С. 177–178.
- <sup>73</sup> *Плеснер Г.* Ступени органического и человек. Введение в философскую антропологию // *Проблема человека в западной философии*. М., 1988. С. 98.
- <sup>74</sup> Там же. С. 126.
- <sup>75</sup> *Гелен А.* О систематике антропологии // *Проблема человека в западной философии*. С. 174–175.

- 76 *Миттерауэр М.* Историко-культурное формирование европейских границ // Россия и Европа: в поисках идентичности. М., 2000. С. 24–26.
- 77 *Сюч Е.* Три исторических региона Европы // Русский исторический журнал. М., 1998. № 3–4.
- 78 См.: *Meinecke F.* Die Idee der Staatsraeson in der neueren Geschichte. Muenchen, 1957.
- 79 *Иларион.* Слово о Законе и Благодати // Красноречие Древней Руси (XI–XII вв.). М., 1987. С. 50.
- 80 *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. Leipzig, 1971. S. 603–604; *Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 478.
- 81 *Kant I.* Op. cit. S. 604.
- 82 *Стенун Ф.А.* О свободе. (Демократия, диктатура и «Новый град») // Опыт русско-го либерализма. М., 1997. С. 358.
- 83 *Гарнак А. фон.* История догматов // Раннее христианство. Т. 2. М., 2001. С. 140–141.
- 84 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 109–112; *Hegel G.W.F.* Vorlesungen ueber die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971. S. 400–451.
- 85 *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. С. 109–111.
- 86 *Horkheimer M.* Montaigne und die Funktion der Skepsis // *Horkheimer M.* Kritische Theorie. Bd. II. Fra. a/M., 1968. S. 201.
- 87 *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 379.
- 88 Там же. С. 391.
- 89 Там же. С. 393.
- 90 *Аврелий А.* Исповедь блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 2003. С. 73.
- 91 Там же. С. 76–77.
- 92 *Монтень М.* Опыты. Т. I–II. СПб., 1998. С. 598.
- 93 Там же. С. 665.
- 94 Там же. С. 596.
- 95 Там же. С. 596–597.
- 96 Там же. С. 597.
- 97 *Рабле Ф.* Гаргантюа и Пантагрюэль. СПб., 1998. С. 396.
- 98 *Декарт Р.* Рассуждение о методе для руководства разума и отыскания истины в науках // *Декарт Р.* Разыскание истины. СПб., 2000. С. 88–89.
- 99 Там же. С. 91.
- 100 Там же. С. 92.
- 101 *Паскаль Б.* Мысли. СПб., 1999. С. 70.
- 102 Там же. С. 98.
- 103 Там же. С. 81.
- 104 Там же. С. 67.
- 105 Там же. С. 70.
- 106 Там же. С. 67.