



NATIONAL RESEARCH
UNIVERSITY

ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА

СТУДЕНЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ АЛЬМАНАХ

3

2016

ЦЕНТР ГУМАНИТАРНЫХ ИНИЦИАТИВ

МОСКВА — САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

ПРАВИТЕЛЬСТВО РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ
ВЫСШЕГО ПРОФЕССИОНАЛЬНОГО ОБРАЗОВАНИЯ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ

При поддержке
декана факультета философии А.М. Руткевича и
заместителя декана факультета философии Д.М. Носова

Научный руководитель проекта
В.К. Кантор

Главный редактор
Сергей Любимов

Редактор
Надежда Буйлова

Заместитель главного редактора
Ксения Карманова

Философические письма: студенческий научный альманах; Национальный исследовательский университет — «Высшая школа экономики». - М.-СПб: Центр гуманитарных инициатив, 2016. - 122 с.

ISSN 2308-4111

© Центр гуманитарных инициатив, 2016.
© Национальный исследовательский университет
-«Высшая школа экономики», 2016.

СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

- 5 *Любимов С.Е.*
Кантор В. К.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 12 *Павлов И. И.*
Логика А. Г. Баумгартена как пример докантовского
«догматизма»

ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

- 24 *Винкельман А. М.*
Роман Е.Замятина «Мы»: о $\sqrt{-1}$ следует молчать
- 34 *Кривобок Р. С.*
Отношение софийности и вечной женственности
в философии Владимира Соловьёва

ФИЛОСОФИЯ В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

- 54 *Грызлова Т. И.*
Кафкианские мотивы в творчестве В. В. Набокова
- 66 *Шумилина В. А.*
«Оружие христианского воина» Эразма Роттердамского
и «Гамлет»
- 73 *Пыльнова Ю. О.*
Альбер Камю («Чума») и нашествие зла в мир

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 78 *Любимов С. Е.*
Концепция гуморов Никколо Макиавелли и её значение для
его политической философии
- 97 *Сидорова М. А.*
Понятие революции в споре Х. Арндт с К. Марксом

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

- 111 **Григорьев К. К.**
Первая мировая война: взгляд русского философа

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

- 129 **Стаф В. С.**
Принцип траты как основание политической культуры:
Жорж Батай «Проклятая часть».
- 135 **Гришанова А. В.**
Политическая философия Аристотеля в социальной философии А. Макинтайра

ЭТИКА

- 144 **Часовских Г. А.**
Эволюция этических и политических оснований
ваххабизма на примере ведения военных конфликтов:
истоки и современность

СМЕСЬ

- 154 **Демехина Д. О.**
«Закон» Томаса Манна
- 156 **Бехоева М. И.**
«Диалог о случае в истории»

ПИСЬМО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА №3

Дорогие друзья!

Время бежит и вместе с ним изменяется окружающий нас мир. Это положение дел осознавал Аристотель, для которого «время есть мера движения», это положение осознаём и мы. Если же время есть мера изменения, то нам с вами необходимо адаптироваться к изменяющимся условиям окружающего мира, чтобы не оказаться «на свалке истории». Всё это до боли напоминает учение Чарльза Дарвина и социал-дарвинистов, таких как, Герберт Спенсер и Томас Мальтус, однако, их идеи так и не удалось никому полностью опровергнуть, что подразумевает их истинность хотя бы в какой-то степени. Одной из задач нашего альманаха как раз и является оказание помощи в этой адаптации. Каким же образом, альманах по философии сможет помочь в адаптации к изменениям?

Вероятно, людям никак несвязанным с гуманитарными науками и наукой в целом, наш альманах покажется неинтересным, ибо они слишком буквально понимают слова Вольтера, который говорил: «Когда слушающий не понимает говорящего, а говорящий не знает, что он имеет в виду, — это философия». Поэтому мы исходим из того, что нашей целевой аудиторией являются преимущественно студенты философских специальностей или студенты, связанные с другими гуманитарными науками. Важно здесь то, что читателями нашего журнала является примерно та же аудитория, которая пишет статьи в наш альманах. Соответственно, каждый читающий этот альманах, может соизмерить своё умение писать научные статьи с навыками авторов, продемонстрированными на примере конкретных статей приведённых в альманахе. Однако, что более важно, читая наш альманах, и видя, какие работы пишут их сотоварищи, гораздо проще начать писать работы самому и сменить свой статус с «читателя» на «автора».

Каждый из нас рано или поздно сталкивается с необходимостью писать выпускные квалификационные работы и диссертации, однако, писать их без своего рода «пробы пера» не выйдет. Необходимо подготовить себя к этому испытанию и именно такую помощь может оказать наш альманах. Кроме того, нельзя забывать и о том, что сегодня

для учёного, связанного с гуманитарными науками, показателем его профессионализма является во многом количество опубликованных им работ. Соответственно, чтобы достичь успеха на гуманитарном поприще необходимо адаптироваться к этим условиям и начать писать не просто много текстов, но и писать их качественно. Научиться же этому можно также попробовав свои силы в нашем альманахе. Закончить же это небольшое вступительное послание хотелось бы словами одного из самых известных и, несомненно, одного из самых великих философов в истории Иммануила Канта: «*Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом!».

Искренне Ваш, главный редактор альманаха
«Философические письма» Любимов Сергей

СВОБОДА МЫШЛЕНИЯ ИЛИ СВОБОДА ОТ МЫШЛЕНИЯ

Когда человек обращается к философии, он надеется в ней обрести некий метод постижения жизни и мира. Рассуждение о методе написано Декартом давно, но смысл поднятого им вопроса мало изменился. «Мое намерение состоит не в том, чтобы научить здесь методу, которому каждый должен следовать, чтобы верно направлять свой разум, а только в том, чтобы показать, каким образом старался я направить свой собственный разум. Кто берется давать наставления другим, должен считать себя искуснее тех, кого наставляет, и если он хоть в малейшем окажется несостоятельным, то подлежит порицанию. Но, предлагая настоящее сочинение только как рассказ или, если угодно, как вымысел, где среди примеров, достойных подражания, вы, может быть, найдете такие, которым не надо следовать, я надеюсь, что оно для кого-нибудь окажется полезным, не повредив при этом никому, и что все будут благодарны за мою откровенность». Не существует философии свободы, вопреки Бердяеву, существует возможность свободно философствовать.

Кант считал, что взросление человека проходит через Просвещение. «Просвещение, — писал он, — это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого. Несовершеннолетие по собственной вине — это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. *Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения». Конечно эта способность мыслить дана не многим, всегда существовал этот разрыв. Но если вы решили идти в ту область человеческого духа, где надо учиться думать, то этому надо учиться. Совершеннолетние развиваются только в состоянии свободы. Кант связывал выход меньшинства и его способность пользоваться собственным разумом с развитием свободы. Он иронизировал, что «если у меня есть книга, мыслящая за меня, если у меня есть духовный пастырь, совесть которого может заменить мою, то мне нет надобности мыслить».

XX век это подтвердил, двадцатый век — век восстания масс. Уже речь шла не об образованной публике, а о совершенно новом явлении — массе, которая ориентируется всегда на чужие мнения. Чем многочисленнее масса, тем меньше в людей, вышедших из состояния несовершеннолетия. Элиас Канетти в трактате «Масса и власть» показал, что масса ищет фюрера, не хочет быть свободной. Еще раньше о страхе человека перед свободой написал великий русский писатель Достоевский. Свобода означает ответственность. Принимая как благо идею человеческого несовершеннолетия, Достоевский сомневался, что большинство способно взять на себя ответственность отвечать за себя.

Великий Инквизитор у Достоевского упрекал Христа, что Его великую идею могли выдержать только десять тысяч избранных, жертвуя за нее жизнью, а остальные лишь имитировали веру. И это понимал Христос, сказав «Много званых, но мало избранных» (Мф. 22. 14). Это великая евангельская формула говорит о малодоступности высших идей для большинства. Тоталитарные режимы XX столетия вернули людей в состояние перманентного детства. Как показал Карл Манхейм, при национал-социализме или большевизме люди вели себя как дети, которые потеряли дорогу или любимого человека и, чувствуя себя неуверенно, готовы пойти с первым встречным.

Любую философскую систему нужно провести через горнило сомнений. Достоевский не побоялся провести сквозь горнило сомнений христианство. И только тогда вы будете владеть идеей, а не она вами.

Если сомнений не было, не будет и свободы. Неслучайно много раз было повторено: «Бойтесь человека одной книги». Человек одной книги считает ее выводы абсолютными и пытается эти выводы навязать всем.

Стоит вспомнить злую стихотворную шутку Игоря Губермана:

Возглавляя партии и классы,
лидеры вовек не брали в толк,
что идея, брошенная в массы, —
это девка, брошенная в полк.

В России эта проблема может стоит острее, чем в странах Запада, слишком мало времени было отведено для создания языка высокой культуры. Думаю, что одна из причин нашей однодумности - невладение русским философским языком, неумение думать на русском языке. В сороковые годы девятнадцатого века было совершено не-

моверное усилие по усвоению русскому языку — умения выражать философские идеи, не просто переводя Гегеля или Шеллинга, а создавая новые смыслы, был создан в России язык культуры и мысли, придав мощь этому профанному языку, на который адмирал Шишков запрещал из-за его ничтожности переводить Библию. Как раз в эти годы Пушкин сказал: «Я ударил по наковальне русского языка, и он зазвучал». С тех пор он звучал в текстах Владимира Соловьева, Константина Леонтьева, Павла Флоренского, блистательного стилиста Георгия Федотова или у мыслителя с завораживающей речью — Льва Шестова. Надо добавить, что они еще писали и стихи и прозу, поэтому были хозяевами и философского языка. К сожалению, в текстах многих студентов я не слышу этого открытого Пушкиным звучания. Им кажется, что чем непонятнее, тем философичнее, особенно если вставить десяток иностранных терминов. Замечу, что создатели русского языка культуры и мысли свободно владели европейскими языками, но они понимали, что живя в стихии чужого языка, они никогда не станут самостоятельными людьми, ибо язык основа национальной ментальности. Язык можно облагородить, но не отменить, иначе мы ничего не создадим, а, будет то, о чем писал Пушкин: будут «сочиненья запоздалые»,

«Где русский ум и русский дух
Зады твердит и лжет за двух».

В результате реализуется свобода от мышления. Ибо мышление не дается просто так, оно требует постоянных усилий.

Наш альманах по мере возможности пытается пробудить эту необходимую самостоятельность в молодых людях, чтобы им потом не стыдно было взглянуть на свои первые опубликованные тексты.

В.К. Кантор,
доктор философских наук,
ординарный профессор НИУ-ВШЭ

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Павлов И. И.

ЛОГИКА А. Г. БАУМГАРТЕНА КАК ПРИМЕР ДОКАНТОВСКОГО «ДОГМАТИЗМА»

Несмотря на широкую полемику о тех или иных интеллектуальных результатах проекта И. Канта в посткантовской философии, значимость «коперниканского переворота», осуществленного в «Критике чистого разума», очевидна. Ни три проекта позитивизма (которые необходимо отличать от идей эпигонов физикализма), ни феноменология и герменевтика, ни аналитическая философия не смеют претендовать на непосредственное познание мира самого по себе, а если и говорят о его онтологии, то только в смысле дедукции этой онтологии из логического анализа форм мышления (Фреге, Рассел, ранний Витгенштейн) и грамматики естественного языка (Стросон), либо из экзистенциальной аналитики феномена мира через раскрытие бытия-в-мире как экзистенциала *Dasein* (Хайдеггер). И континентальная, и англо-американская традиции в ходе своих построений пересматривают само доктритическое понятие онтологии.

На этом историко-философском фоне интеллектуальная неполноценность т.н. «догматизма», обличенного Кантом и окончательно отвергнутого магистральными направлениями современной философии, кажется очевидной. Но справедливо ли такое представление? Обратимся к одному из примеров докантовского «догматизма», отождествляющего законы мышления с законами бытия, — первой главе знаменитой «Метафизики» Александра Готлиба Баумгартена.

Сразу необходимо отметить, что в проекте Баумгартена логика не рассматривается как самостоятельный раздел¹, что усложняет задачу реконструкции. Однако обращение к собственно логической проблематике позволяет трактовать первую главу «Внутренние универсальные предикаты сущего» как изложение логики. Эта глава помещается в раздел «Онтология», причем сама онтология трактуется как «наука об общих предикатах сущего»². Создается впечатление, что Баумгартен не дедуцирует онтологию из логических законов, но, напротив, полагает, что само независимое от нашего мышления сущее обладает

1 Баумгартен А.Г. Метафизика (фрагменты): Благоклонному слушателю; Прологомены к метафизике; Ч. I. Онтология. Прологомены. Гл. I // EINA1, 2012, №1. С. 144.

2 Там же.

общими предикатами, постижение которых и составляет задачу «Метафизики». Но обратимся к тексту.

Рассматривая логический закон запрещения противоречия как «абсолютно первый принцип», Баумгартен связывает его с базовыми онтологическими категориями: поскольку «нет субъекта противоречащих предикатов», «ничто» мыслится в неразрывной связи с нарушением логического закона³. Поскольку же «все, что не является ничто, есть нечто»⁴, не только небытие как «ничто», но и бытие как «нечто» задаются логическим первопринципом. Несмотря на то, что содержание и именованье разделов предполагает не критическую мысль, в самом ходе рассуждения у Баумгартена мы обнаруживаем вполне «коперниканскую» модель перехода от мыслимости к бытию (разумеется, без спецификации этого бытия как бытия-для-нас): Баумгартен вводит «ничто» как логически немислимое и невозможное, затем противопоставляет ему «нечто» и лишь впоследствии обращается к онтологическому содержанию этих категорий.

Итак, отсутствие спецификации бытия как бытия-для-нас лишает Баумгартена (например, в формулировке: «Все, что не есть А и не-А, есть возможное»⁵) кантовской редукции возможности бытия к возможности данности в опыте. Предварительно отметим и тот факт, что логика «Метафизики» еще не отделена от аристотелевского и схоластического смешения с грамматикой — в частности, от представления о субъект-предикативной структуре как единственной форме логического суждения.

Если §§7-11 задают онтологию через закон запрещения противоречия и вводят два других логических закона, не преступая очевидным образом той границы, которую позднее прочертит критицизм, то §12 не выдерживает проверки на интеллектуальную актуальность⁶: в нем Баумгартен вводит эпистемологическую категорию «кажущегося» и рассматривает ее наряду с логико-онтологическим материалом⁷. Для посткантовской философии очевидно, что «кажимость» относится только к апостериорному, опытному познанию и не соотносится ни

3 Указ. соч. С. 144-145.

4 Указ. соч. С. 145.

5 Там же.

6 Если не рассматривать философию естественного языка, которой он, пожалуй, может предложить весьма интересный эвристический материал, особенно если сопоставить его со скептическими проблемами философии позднего Витгенштейна.

7 Там же.

с априорным трансцендентальным аппаратом, ни с попыткой (если таковая возможна) помыслить онтологию мира самого по себе. Поскольку под «кажимостью» Баумгартен понимает ошибочное познание, §12 теряет актуальность и для континентальной феноменологии.

Но наиболее интересным для нас представляется §15, в котором Баумгартен вводит понятие «в себе». Вероятнее всего, именно из «Метафизики», по которой Кант читал лекции (по своей инициативе, как замечает В.Л. Иванов, а вовсе не рутинно и автоматически) и об авторе которой был весьма высокого мнения как о «корифее метафизики» и «превосходном аналитике»⁸, это понятие перешло в «Критику чистого разума», а из нее — в словарь основных категорий посткантовской философии. Итак, рассмотрим §15 как наиболее важный для понимания того, каким именно образом «догматическое» «в себе» отличается от того употребления этого термина, которое стало возможным благодаря «коперниканскому перевороту» Канта. После философского комментария к этому параграфу кратко рассмотрим дальнейшее развитие «догматической» логики в первой главе «Метафизики».

Итак, §15: «Все то, что рассматривается, но не в связи с тем, что полагается вне его, рассматривается в себе. То, что не представимо даже как рассматриваемое в себе, невозможно в себе (внутренне, просто, абсолютно, само через себя). То, что, будучи рассмотренным в себе, возможно, возможно в себе (внутренне, абсолютно, само через себя, просто)»⁹.

Необходимо отметить, что Баумгартен вводит понятие «в себе» в двух аспектах: во-первых, с помощью него он подчеркивает значимость онтологической трактовки логической возможности и невозможности; во-вторых, соотносит это тождество логической и онтологической возможности с перспективой человеческого познания.

Казалось бы, второй аспект предполагает недопустимый, с точки зрения Канта, подход к понятию «в себе». Однако необходимо отметить, что у Баумгартена он реализован исключительно в отрицательной перспективе. Философ противопоставляет рассмотрение «в себе» и «через себя» рассмотрению «через другое». Он указывает о невозможности перехода к перспективе «в себе» от чего-либо внешнего по отношению к этому «в себе». Если пользоваться кантовским поняти-

8 Иванов В. Л. «Метафизика» Баумгартена в традиции немецкой школьной философии XVIII в. Предисловие к переводу // EINA1, 2012, №1. С. 124-125.

9 Баумгартен. С. 146.

ем апостериорного синтетического суждения, становится понятным, что по отношению к «в себе» такое суждение невозможно¹⁰, а значит, знания, полученные при обработке чувственного опыта, не обеспечивают нам доступа к «в себе». Мы видим, что теория Баумгартена не противоречит кантовской концепции вещей-в-себе в ее актуальном для современной философии эпистемологическом истолковании как философской трактовки эпистемической неполноты нашего чувственного созерцания. Лишь онтологическое прочтение концепции Канта как метафизического учения о двухуровневой онтологии вещей-в-себе и феноменов, — а такое учение не выдерживает критики ни современников Канта, ни более поздних интерпретаторов, — призывает нас сходу отвергнуть пятнадцатый параграф «Метафизики».

Примечательно, что негативный эпистемологический аспект категории «в себе», имплицитно присутствующий в «Метафизике», после его экспликации в кантовской терминологии обнаруживает более высокую философскую ценность, чем те стратегии тематизации вещи-в-себе, которые предлагает «Критика чистого разума». Разграничение Баумгартена всецело имплицитно по отношению к структуре познания: оно не только исключает апостериорное синтетическое познание того, что же есть «в себе», но и наглядно демонстрирует, что сама эта категория не может быть введена догматически и магически, а должна быть связана с анализом имманентных методов нашего познания, в частности — структуры суждения. Тем самым «Метафизика» полностью исключает возможность онтологического понимания вещи-в-себе, которое можно увидеть в проекте Канта, а оставшаяся без подробного освещения эпистемически негативную трактовку значительно проясняет — благодаря ясному представлению о том материале, из которого выводится категория «в себе», а потому приобретает основание для ее дальнейшей концептуализации, недоступное для Канта.

Вопреки ожиданиям, «догматизм» проясняет два важных аспекта «коперниканского переворота» — причем делает это в духе актуальных для современной аналитической философии дискуссий. Во-пер-

10 В свете философии языка Куайна из этого положения явствует, что по отношению к «в себе» Баумгартена невозможно вообще никакое суждение, о нем недоступно никакое знание. «Догматическое» «в себе» и есть чистое эпистемическое ограничение, которое искал Кант, причем более корректно введенное в философию, чем кантов ноумен. Это замечание важно для понимания дальнейшего хода рассуждения.

вых, он указывает на недоступность онтологии мира для чувственного познания, причем делает это посредством анализа структуры суждения: дефиниция «в себе», «независимо от нашего познания» как «независимо от суждений о другом» отграничивает «в себе» от данных опыта и способов синтеза, тем самым позволяя варьировать не только набор эмпирических данных, но и описание структуры нашего познания¹¹ без вреда для нашей убежденности в существовании онтологического субстрата внешнего мира. Во-вторых, «догматизм», в духе современных представлений о концептуальной (Патнэм) и онтологической (Куайн) относительности, утверждает зависимость нашего понимания онтологии от логической структуры нашей концептуальной схемы: это наглядно видно из самого хода рассуждений Баумгартена, который, в отличие от Лейбница, начинает аналитику сущего не с комбинаторики, теологии или диалектики единого и многого, а с логических законов.

Соединение этих двух «коперниканских» и «критических» аспектов с «догматическим» (или, в современных терминах, реалистическим) отношением к миру может показаться контринтуитивным. Однако рассмотрим «антидогматизм» с точки зрения здравого смысла. Чтобы утверждать, что мы не обладаем полнотой знания, необходимо ответить на вопрос: «Полнотой знания о чем?» Без артикулированной реалистической позиции мы не только лишаемся представления о возможности реального прироста знания в научном познании, но также не можем критически говорить ни о недостаточности наших знаний, ни о возможности настоящей познавательной ошибки, поскольку нет того объекта, который должны были бы описывать (хотя бы приблизительно) наши истинные (хотя бы относительно) сведения. В качестве такого объекта не может выступать «мир», поскольку идея мира в целом, как заметил уже Кант, является сверхчувственной идеей разума и не дана в реальном научном исследовании¹². Представление об

11 Очевидно, что трансцендентализм Канта, уже в свою эпоху дополненный рядом альтернативных моделей, не может рассматриваться как раз и навсегда установленное описание механизма синтеза. Примечательно, что в своих наиболее глубоких прозрениях о значении способности воображения для обеспечения синтеза Кант приближается к современным выводам психологии, нейрофизиологии и философии сознания.

12 Феноменологическая аналитика экзистенциала мира также показывает, что наукообразное познание мира невозможно. К миру как экзистенциалу, к «проникновенному опыту невидимого мира», который знаком нам раньше вещей и благодаря

идее мира как регулятивной идее не решает проблему: хотя научное сообщество и стремится к обнаружению безусловного в ряде условий, это не означает, что истинность/ложность полученных наукой данных может быть хотя бы приблизительно оценена или подвергнута осмысленной критике: всегда возможно, что «мир в целом» включает в себя картезианского «великого обманщика» — структуру, которая обеспечивает ложность всех наших знаний и некорректность всех познавательных стратегий. Ни «коперниканский переворот», ни настоящий фаллибилизм невозможны без эпистемологически проведенного онтологического «догматизма».

Кант понимает, что гарантом и критицизма, и реализма, не редуцируемого к идеализму, может быть только концепция вещи-в-себе, однако остается неясным, каким образом мы можем мыслить эту концепцию, если истолковывать ее эпистемологически. Примечательно, что сам Кант был близок к «догматическому» отождествлению вещи-в-себе с логическим «нечто», постигаемым разумом вне чувственного опыта, — хотя и провозгласил невозможность такого взгляда в «Критике чистого разума». В диссертации докритического периода «О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира» (1770) Кант под ноуменом понимает именно то, что постигается рассудком¹³. И именно с ноуменом в «Критике чистого разума» отождествляется вещь-в-себе.

Однако Кант отказывается от интерпретации вещи-в-себе как логического «нечто». В первом издании¹⁴ «Критики чистого разума»

которому знакомы вещи, также может быть отнесено понимание мира Кантом как идеи чистого разума, претензия на познание которой обрекает рассудок на антиномии. Биbihин В. В. Мир. СПб.: Наука. 2007. С. 173-176.

13 Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 2. М., Чоро, 1994. С. 285.

14 Примечательно, что во втором издании «Критики чистого разума» Кант значительно изменяет этот раздел, вычеркивая даже намеки на сходство трансцендентального предмета и ноумена и расширяя обоснование лишь отрицательного понимания ноуменов, которое, по его мнению, делает невозможным отождествление «вещи в себе» с трансцендентальным предметом. KrV B 294-315. Стоит заметить, что Якоби, в своей интерпретации «Критики чистого разума» ошибочно отождествивший вещь-в-себе с трансцендентальным предметом, ссылается именно на первое издание. Якоби Ф. Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. Сборник двенадцатый. К истории теории познания, ч. I. СПб., Образование, 1914. С. 8-9. Возможно, что критика Якоби — не единственный случай такого непонимания.

Кант характеризует логическое «нечто», которому приписываются свойства, постигнутые в чувственном опыте, как трансцендентальный предмет («=X»). Понимая трансцендентальный предмет коррелятом трансцендентального единства апперцепции, Кант настаивает на невозможности противопоставления «=X» чувственному опыту и понимает его как субстрат чувственности¹⁵. К этому субстрату необходимо добавить представление о ноуменах как абсолютно независимых от чувственности «нечто» – в противоположность «нечто» трансцендентального предмета, которое хотя и абстрагировано от какого-либо конкретного чувственного содержания, однако априори задано самой чувственностью¹⁶.

Столь сильная абстракция (не только от конкретных содержаний чувственности, но и от чувственности вообще) кажется Канту интеллектуально легитимной в силу допущения возможности других способов созерцания кроме чувственного, посредством которых ноумены могли бы быть даны¹⁷. Это допущение совершенно догматично, т.к. исходит из возможности существования метафизического Бога, созерцающего мир. Разумеется, в рамках современной эпистемологии утверждение о возможности такого метафизического Бога является псевдопредложением и не имеет смысла, а потому не может рассматриваться даже как проблематическое высказывание. Религиозное и экзистенциальное понимание Бога (включая те стратегии, которые вскоре после Канта предлагает Шеллинг) не вступает в ту метафизическую корреляцию с онтологией мира, которую Хайдеггер назвал онтоотеологией, а потому не только проблематическое допущение возможности Бога, но даже вера и духовное ведение, о котором говорит религия, не позволяют вводить эпистемологические и онтологические ноумены ни верующим, ни ученым, которых интересует онтология мира-самого-по-себе, а не мира-в-Боге. Даже если последний может быть «помыслен» экзистенциально или религиозно, его концептуальная корреляция с миром естественных наук крайне спорна. Таким образом, мы не можем даже предположить возможность иного, чем наш, типа созерцания, направленного именно на тот мир, который дан нам в чувственном опыте. Поэтому мы вынуждены признать — в самом критическом и «коперниканском» духе! — чувственное созерцание

15 KrV A 250-251.

16 KrV A 252-253.

17 KrV A 254.

единственно возможным способом данности мира вообще¹⁸ (и, соответственно, единственным основанием для вынесения суждений об онтологии мира) и рассмотреть коррелят чувственности, свободный от конкретных содержаний и способа мыслимости, в качестве вещи-в-себе, аффицирующей нашу чувственность, и гаранта реальности внешнего мира.

Далее Кант проясняет основную функцию ноумена в своей системе: концепция ноуменов необходима, чтобы ограничить притязания чувственного созерцания¹⁹. Однако мы убедились, что с этой задачей справляется и «догматическое» «в себе» Баумгартена. Сам Кант замечает, что другая функция ноумена — его противопоставленность явлению, пассивно созерцаемому посредством чувственности, — приводит к мысли об интеллигибельной природе ноумена. Но далее философ доводит эту мысль до представления о реальном познании содержания ноумена посредством интеллектуального созерцания и, разумеется, отвергает ее²⁰. Он так и не решается отождествить пустотное «нечто» трансцендентального предмета с ноуменом, ограничивающим чувственность²¹.

Но игра стоила свеч. Современные философские теории вряд ли были бы возможны, не напиши Кант «Критику чистого разума». Хотя мы и можем выявить имплицитно содержащуюся в «Метафизике» Баумгартена стратегию ограничения притязаний апостериорного познания, введенную путем анализа структуры суждения, однако сам этот анализ, с точки зрения современной логики и эпистемологии, не

18 Здесь речь идет о чистой чувственности, которую можно мыслить как через тело, к которому как к способу данности мира обращается, начиная с Сартра, французская феноменология, так и через тот чистый субъект опыта, о котором говорит Витгенштейн, отождествляя его с границей самого мира. Любая стратегия метафизики мира снимает вопрос об альтернативных способах его данности, поскольку вопрос о способе данности мира становится производным от самого мира и моей затронутости им.

19 KrV A 255.

20 KrV A 249.

21 Необходимо помнить, что сама стратегия выведения этики и теологии из онтологии предметов, против которой борется Кант, сегодня не конкурентоспособна. Это связано, с одной стороны, с проведенным Хайдеггером разграничением Бытия и сущего, а с другой – с особым статусом онтологии, который она приобретает в рамках теории концептуальной относительности и других идей аналитической философии. Об этом см. работу Патнэма «Этика без онтологии», в которой автор, кроме прочего, солидаризируется с Хайдеггером в отвержении догматической метафизики. Putnam H. *Ethics without Ontology*. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2004. P. 16.

выдерживает критики — не говоря уже об онтологическом понимании божества, разворачивающемся в дальнейших главах «Метафизики». Но ряд специфических проблем «догматизма» зарождается в самих логических построениях Баумгартена, что отчетливо видно из дальнейшего текста первой главы.

В §19 Баумгартен вводит понятие связи, в котором обнаруживаем экстраполяцию гносеологической и эпистемологической перспективы на логику²². С опорой на такого рода смешение в §22 вводится принцип достаточного основания²³. Крайне спорной представляется и концепция сущности как тождества первых (внутренних, сущностных) предикатов и бытия, раскрываемая в §§39-40²⁴. Интерес представляет введение понятия актуального существования через «совозможность свойств» (§§54-55) на фоне логически безупречной схемы обращения возможности и актуальности (§§57-60)²⁵, которое могло бы указать интересные пути осмысления соотношенности априорной логической структуры с синтетическими суждениями. Баумгартен отсылает читателя к §210, посвященному проблеме актуальности и акта, в котором, однако, трактует актуальность, в противоположность пассивности, как принадлежность силы, производящей изменение, самой субстанции²⁶. Такой переход от логики к физике вряд ли приемлем в рамках современной эпистемологии.

Завершая первую главу «Метафизики», Баумгартен в §§71-88 обращается к арифметике и комбинаторике в духе Лейбница²⁷. Рассматривая в §89 понятие «метафизической истины», Баумгартен также

22 Баумгартен. С. 146.

23 Указ. соч. С. 147.

24 Указ. соч. С. 149-150. Однако она может быть оправдана с точки зрения теории естественных классов, обеспечивающей возможность объективной конвертации знания из одной научной парадигмы в другую. Для логики возможных миров необходимый характер принадлежности объекта естественного класса к этому классу действительно входит в априорную логическую структуру, благодаря чему суждение о такой принадлежности может рассматриваться как его внутреннее определение «в себе». Но такое суждение не несет никакой синтетической информации (перенос на объект эмпирически установленных свойств класса нарушает требование рассмотрения объекта лишь «в себе») – такая трактовка сущностных предикатов далека от аутентичности.

25 Указ. соч. С. 151.

26 Alexandri Gottlieb Baumgarten, Professoris Philosophicae Metaphysica. Halae Magdeburgicae, Carl-Herman Hemmerde, 1739. P. 40.

27 Баумгартен. С. 153-155.

вводит его через комбинаторику²⁸. После кантовской редукции арифметики к различению моментов времени во внутреннем чувстве такие итоги логики могут показаться свидетельством окончательного провала «догматизма». Но подобный вывод должен быть пересмотрен в свете той апологии логико-математических идей Лейбница, которую в свое время осуществили Б. Рассел и Л. Кутюра.

При анализе изложения логики в первой главе «Метафизики» необходимо обратить внимание и на то, что Баумгартен, по его собственному признанию в предисловии, «воздержался от переписывания» того курса логики, который он читал в университете. Возможно, что в этом курсе особенности «догматической» природы логики видны отчетливее. Сам Баумгартен подчеркивает, что «Метафизика» ориентирована на более глубокие вопросы и обращена к читателю, который желает пройти «за притвор точной логики в святая святых знания первых начал»²⁹. Благодаря этому еще более очевидным представляется тот факт, что «догматизм» метафизики, который не устраивал Канта, происходил, во-первых, из пленения этики схоластической онтологией, которая, во-вторых, представляла собой смешение онтологии/логики как перспективы «в себе» и гносеологических аргументов из перспективы «для нас». Такое замечание вновь приводит нас к выводу о том, что в контексте современной эпистемологии, новых стратегий теологического и этического философствования, разработанных в XIX-XX вв., а также онтологических амбиций таких течений начала XXI века, как спекулятивный реализм, задача реабилитации онтологического пафоса «догматизма» вольфианской школы оказывается в высшей степени актуальной.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Баумгартен А. Г. Метафизика (фрагменты): Благоклонному слушателю; Прологомены к метафизике; Ч. I. Онтология. Прологомены. Гл. I // EINA, 2012, №1.
2. Библихин В. В. Мир. СПб.: Наука. 2007.
3. Иванов В. Л. «Метафизика» Баумгартена в традиции немецкой школьной философии XVIII в. Предисловие к переводу // EINA, 2012, №1.

28 Указ. соч. С. 155.

29 Указ. соч. С. 141.

4. Кант И. О форме и принципах чувственно воспринимаемого и интеллигибельного мира // Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 2. М., Чоро, 1994.

5. Кант И. Критика чистого разума. 1-е издание (А), 1781 // Кант И. Сочинения в 4 т. Т. 2. Часть 2. М., Наука, 2006.

6. Кант И. Критика чистого разума. 2-е издание (В), 1787 // Кант И. Сочинения в 4 т. Т. 2. Часть 1. М., Наука, 2006.

7. Якоби Ф. Г. О трансцендентальном идеализме // Новые идеи в философии. Сборник двенадцатый. К истории теории познания, ч. I. СПб., Образование, 1914.

8. Alexandri Gottlieb Baumgarten, Professoris Philosophicae Metaphysica. Halae Magdeburgicae, Carl-Herman Hemmerde, 1739.

9. Putnam H. Ethics without Ontology. Cambridge, L.: Harvard University Press, 2004.

ЭТЮДЫ О РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Винкельман А. М.

РОМАН Е. И. ЗАМЯТИНА «МЫ»:
О √-1 СЛЕДУЕТ МОЛЧАТЬ

*И, значит, не будет толка
от веры в себя да в Бога.
... И, значит, остались только
иллюзия и дорога.
И быть над землёй закатам,
и быть над землёй рассветам.
Удобрить её солдатам.
Одобрить её поэтам.*

Иосиф Бродский

Сова Минервы начинает свой полет лишь с наступлением сумерек¹. Вне всякого сомнения, сумерки уже наступили. «XX век — это век сомкнувшихся, сцепившихся недоразумений, которые воспроизводятся, и расцепить эти сцепления очень трудно»². Так пишет о современной ему эпохе Мераб Мамардашвили. С этим почти невозможно спорить, ведь XX век — Рубикон, перейдя через который, мир уже никогда не станет прежним.

Вся современная³ культура и философия — попытка осмыслить событие, коренным образом изменившее ход истории — Первую Мировую Войну. На этой войне погибло не только бесчисленное множество людей, но и Ratio. То самое Ratio с большой буквы, отвечавшее за логику мирового развития. Идея, будто бы мир устроен рационально, в нем существует некий порядок, план, которому можно доверять, ибо он ориентирован на благо человека, была публично и с позором уничтожена. Перед человечеством впервые в истории была поставлена действительно *античеловеческая* задача.

1 Гегель Г.В.Ф. Философия права. - М.:Мысль, 1990. С. 56.

2 Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. - СПб.: Азбука, 2014 С. 501.

3 Под современной тут понимается такая культура, которая касается нас, предполагает акт осмысления; проблема, поставленная этой культурой, болезненно нас касается.

Вплоть до XX в. считалось, что общественные процессы, в особенности формирование общественного сознания — дело стихийное. Однако с появлением средств массовой коммуникации управление этой стихией стало возможно. Мыслимо ли это, создать индустрию сознания? Такую, чтобы каждое отдельное сознание при этом обслуживало социальные структуры, ничего не подозревая.

Речь идет о совершенно новой идеологии. Сама по себе идеология ни плоха ни хороша, даже совершенно необходима для существования общества. Покажем это таким образом: идеология имеет определенную целевую направленность, в том смысле, что она неразрывно связана с какой-либо задачей, у нее есть некая функция. Но решение о характере идеологии можно вынести тогда, когда будет ясно, что на самом деле стоит вместо слов «определенную», «какой-либо» и «некая» .

Однако мы в молчаливом согласии знаем, какие слова действительно были подставлены в XX в. И если внимательно всмотреться в эти слова, станет ясно, что идеология разрушительна для человека прежде всего тем, что она по сути своей лежит вне вопросов об истине и лжи. У нее особая задача — ей нужно быть эффективной. А значит, мы не имеем ни права, ни зачастую возможности, спросить об основании идеологии. Для себя самой она абсолютно истина, она и *есть истина*. И когда Рубашов «Слепящей тьме» А. Кестлера задал вопрос *об основании* идеологии, ответ, как известно, пронзил его голову свинцом.

Идеология вообще претендует на абсолютное господство: все, что не идеология либо выносится *за границу*, либо *ликвидируется*. Такую идеологию, последовательно доведенную до саморазрушающегося предела, мы рассмотрим на примере гениальной контрутопии Евгения Замятина «Мы». В. Кантор справедливо отмечает, что это именно не утопия, а контрутопия. Обратимся к определению: «На мой взгляд, контрутопия строится, как *реакция на то, что уже существует в жизни, в доведении этих жизненных интенций до логического конца*⁴ (курсив мой — А.В.)».

В 1920 году Евгений Замятин закончил свой роман «Мы». В самом общем виде, не ошибемся, если скажем, что роман, написанный на грани двух эпох, о том, как механизация жизни и тотальная несвобода разрушает человеческое сознание. Действительно, читатель «Мы» оказывается в далеком гипотетическом будущем, где главный герой

4 Кантор В. К. О сошедшем с ума разуме. К пониманию контрутопии Е.И. Замятина «Мы» // Философский журнал. 2011. № 2. С. 143.

романа Д-503 занимается постройкой космического корабля «Интеграл», который, по плану Единого Государства, понесет на своем борту послание к невежественным жителям за стеной. Параллельно с этим назревает восстание внутри Стеклянного города и разворачивается история, к слову, не вполне законной любви Д-503 и I-330. Но самое для нас главное то, что в Д-503 на протяжении всего романа происходит ожесточенная борьба *ratio*, логики и диких стихийных чувств.

«Мы несем математически безошибочное счастье» значит в первой дневниковой записи Д-503. Вывести формулу счастья кажется нам неосуществимой, ирреальной идеей. Но ясно написано: Мы ее уже несем.

«...высшая сила логики очищает все, чего бы она ни коснулась»⁵ уверенно заявляет Д-503. Так устроен мир, по крайней мере, мир, огражденный от хаоса Зеленой стеной. Кстати, всего лишь несколько месяцев спустя, в 1921 году увидел свет еще один «мир логики» — мир Людвиг Витгенштейна. «Логика наполняет мир» гласит афоризм 5.61 Логико-философского трактата. Граница мира, а далее — тишина. То, о чем нужно молчать. За границей то, к чему мы уже не можем применить логику, то, где не может быть логики, наконец, то, что можно понять только самосознанием высшего порядка — душой.

«...работа высшего, что есть в человеке — рассудка, сводится к непрерывному ограничению бесконечности»⁶. Таким образом, у Замятина, Д-503 проводит витгенштейнскую границу в самом негативном смысле. О такой границе нельзя даже мыслить по обе стороны. По ту сторону границы для Д-503 лежит ничто. «...голое, непристойное ничто»⁷.

Однако вернемся в Единое Государство. Там, совсем еще юный, Д-503 изучает основу основ — математику. Робот Пляпа объясняет детям иррациональные числа. Не впадая в математические тонкости обратимся к тексту Замятина: «всякому уравнению, всякой формуле в поверхностном мире соответствует кривая или тело. Для формул иррациональных мы не знаем соответствующих тел, мы их не видели»⁸. Подобную проблему решали еще пифагорейцы; никак не могли взять в толк, отчего у «идеального» квадрата невозможно «нормаль-

5 Замятин Е. Мы. - СПб.: Азбука, 2014. С. 29-46.

6 Там же. С. 79.

7 Там же. С. 74.

8 Там же. С. 106.

ным» числом выразить диагональ. Впрочем, беда Д-503 другого рода.

«Не хочу $\sqrt{-1}$! Выньте из меня $\sqrt{-1}$ », — кричит Д-503. «Этот иррациональный корень врос в меня, как что-то чужое, инородное, страшное, он пожирал меня — его нельзя было осмыслить, обезвредить, он был вне *ratio*»⁹. Точнее она — это была душа.

Удивительно, но не осмыслив душу, в Едином Государстве вполне «успешно» осмыслили Бога. Религиозная символика вообще пронизывает роман от начала до конца. Так, Каменные скрижали Моисея выворачиваются наизнанку и становятся Часовыми скрижалями. Да и сам стеклянный город — антитеза Иерусалима. «...город подобен чистому стеклу...и не войдет в него ничто нечистое, а только те, кто написаны у Агнца в книге жизни»; а мы по сюжету романа знаем, что «в книгу жизни» попасть было непросто.

Но как же удалось Единому Государству вписать Бога в своё «безошибочное уравнение»? «Царствие мое не от мира сего», сказано в Евангелии от Иоанна (18:36), но, как отмечает С. Франк «человеческий дух непрестанно ищет более, как ему кажется, понятного, естественного, и разумного понятия царства или победы над миром»¹⁰. В Стеклянном городе идеология становится новым Богом. Богом, которому приносят якобы «спокойную и обдуманную жертву», Богу, который здесь, с нами, стал как мы. А жизнь наша стала божественно-разумна. Но, увы, не божественна. Она стала рабской.

А ведь об этом предупреждал еще Ф. Ницше. Усредненный идеологией разум неизбежно приведет нас к рабству. Идея сверхчеловека — индивидуальна. Это личное усилие, личная воля, личное преодоление¹¹. Когда разум одного из толпы будет вглядываться вперед — он ничего не увидит, кроме голов перед собой. Об этом писал и Достоевский, что блестяще выразил Н. Бердяев: «...глубокая вражда Достоевского к социализму, к Хрустальному Дворцу, к утопии земного рая»¹². Достоевский называл это Эвклидовым умом. Такой ум не в силах постичь идею свободы. «Она недоступна ему как совершенно иррациональная тайна»¹³. Человек Эвклидова ума мнит, что он сотворит

9 Там же. С. 59.

10 Франк С. Свет во тьме. - [Электронный ресурс] // URL: <http://coollib.com/b/231799/read>

11 Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. СПб.: Азбука, 2013.

12 Бердяев Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 411.

13 Там же. С. 432.

мир много лучше того, что сотворил Бог. «Бунт...неизбежно приходит к безграничной власти необходимости в мышлении и безграничному деспотизму в жизни...Оказывается, что бунтующая идея свободы привела к отрицанию самой идеи свободы...Ибо, поистине, можно принять Бога и принять мир...если в основе бытия лежит тайна иррациональной свободы»¹⁴.

Иррациональная свобода — душа; $\sqrt{-1}$, который так мешает существовать Д-503. «Бесконечно огромное и бесконечно малое, с жалом $\sqrt{-1}$...», так говорит герой Замятина о своей «болезни». Интересно, что описание внешности своего героя Е. Замятин дает лишь к середине текста, причем, почти сразу после того, как Д-503 был поставлен страшный диагноз. У него появилась душа. Вряд ли это совпадение. Скорее, еще одно подтверждение тому, что наше Я познается не рационально, во всяком случае, *не только* рационально.

«Я — перед зеркалом. И первый раз в жизни вижу себя ясно, отчетливо, сознательно, — с изумлением вижу себя как кого-то «его». Вот он я...»¹⁵. Наконец, с появлением души у Д-503 появляются «больше, чем мысли». Но пока еще «меньше, чем сердце». Однако совсем скоро сердце героя будет во власти любви. I-330 — символ бунта, иррационального, хаоса, готовая умереть за идею, но не способная жить с чужой идеей. Свою любовь Д-503 уже не может свести ни к формуле, ни к розовым талонам. Любовь способна прорваться через любые рациональные затворы, ее не урегулируешь «движением трамвая»¹⁶, как это было у Рубашова. «Разум бессилён перед криком сердца»¹⁷. Но даже математически вычислив, что любовь неразрывно связана со смертью, Д-503 пишет: «...в том-то и ужас, что мне хочется опять этой вчерашней блаженной смерти...я хочу даже этой боли — пусть»¹⁸. Он вдруг начинает понимать — дело не в том, что отрицательный коэффициент уменьшает сумму счастья, а в том, что у счастья нет коэффициента вообще.

Мир счастливого совершенно другой, чем мир несчастного¹⁹

14 Бердяев Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. - М.: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 432-433

15 Замятин Е. Мы. СПб.: Азбука, 2014. С. 74.

16 Кестлер А. Слепящая тьма. - [Электронный ресурс] URL: <http://www.lib.ru/INPROZ/KESTLER/tma.txt>

17 Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. - [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.ru/library/camus/01/0.html>

18 Там же. С. 133.

19 Витгенштейн Л. Философские работы (Часть 1). М.: Гнозис, 1994.

[«ЛФТ», 6.43]. Я есть мой мир²⁰ [«ЛФТ», 5.63]. Мир и жизнь едины. [«ЛФТ», 5.621]²¹ Значит ли это, что Я и моя жизнь едины? Для Д-503 это не очевидно. Только став «одушевленным», человеком среди объектов, он задает себе вопрос: «...если этот мир — только мой...». Иными словами, он задает классический экзистенциальный вопрос — Зачем?

Д-503 наконец признается — его жизнь сделалась ему непонятной. Камю в «Эссе об абсурде» пишет: «...противоречия особенно остры как раз в тот момент, когда так желанна логика...всегда просто быть логичным, но почти невозможно быть логичным до самого конца»²².

Логическое пространство всегда нейтрально. У Витгенштейна граница мира задана субъектом. Но своей волей субъект может изменить эту границу, тем самым изменив и свое отношение к миру. В «Мы» отношение субъекта к миру *уже* определено. Хотелось бы иронично срифмовать: логически-идеологически. Но иронии тут мало; идеология Единого государства — те самые априорные очки. Трансцендентальное условие любого возможного опыта, как сказал бы Кант. В логике процесс и результат эквивалентны. (Поэтому здесь нет неожиданного.) [«ЛФТ», 6.1261]²³ Если мы соединим это с тем, что в логике из «лжи» может следовать все, что угодно, станет абсолютно ясно, чем же логике Единого государства так неуютна душа. Сегодня-завтра она задаст вопросы. Или не задаст, или не спросит. Никогда не угадаешь.

Л.Н. Толстой назвал бы все это «выходом неведения». Жители единого государства не знают и не понимают жизнь. Они, строго говоря, и не живы. Город Замятина — мертвый город. Подобная жизнь, лишь «способ существования (курсив мой — А.В.) белковых тел». Живое же постоянно изменяется, оно *стремится стать*. А мертвое, как верно отмечает М. Мамардашвили, это то, что не может быть другим²⁴. В Едином Государстве, более того, быть другими нумера даже не имеют права. А значит, не имеют и жизни.

Хуже всего здесь то, что идеологическое сознание (сознание типа Единого государства — А.В.) это сознание, которое само в себе заблуд-

20 Там же

21 Там же

22 Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. - [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.ru/library/camus/01/0.html>

23 Там же

24 Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука, 2014 С. 130.

ждается. Нумеру кажется, что он говорит от лица истины, но говорит он от лица Единого Государства. Оно полагает себя абсолютным, будучи лишь фальсификацией Абсолюта. Разум отныне не гарант истины, это инструмент.

В Едином государстве слышен голос Разума. Но как экземплифицировать этот голос? Кто его конкретный носитель? Где субъект? А получается, что нет никакого субъекта. Все нумера в «Мы» — безликие индивидуальные константы. И для Единого Государства будет настоящей трагедией, если какая-то индивидуальная константа вдруг заживет своей жизнью и нарушит порядок логического пространства.

Но более волнителен другой вопрос — как вообще можно говорить о *ratio*, если мы не можем поставить под него ни одно ответственное лицо. Иными словами, речь об ответственности. «Мир существует до тех пор, пока хоть одно сознательное существо готово взять на себя ответственность»²⁵. Невозможность взятия этой ответственности достаточно проиллюстрировать Нюрнбергскими процессами или же судом над Эйхманом²⁶. Да, Эйхман не убивал лично, но дело то было в том, что искать виновного вообще не имело смысла. Это было дело рук рационально организованной системы, но не Разума.

Единое Государство именно такая система. Когда вакантное место Бога занимает идеология, «мира божьего» не принять нельзя. Даже обратный билет получить не так то просто. «И между искусством творить и искусством повторить — большая разница»²⁷; то, что говорил К. Малевич об искусстве, вполне применимо и к миру в целом. Создавать индивидуальные константы по парадигме одно — творить человеческую душу — другое. Иначе, общество не логический, а органический процесс²⁸.

Никто не может быть инженером человеческих душ. Кстати, Витгенштейн, Замятин и Малевич — прекрасные инженеры, и им ли не знать. Впрочем, то, что если мы будем приравнивать конечное к бесконечному, а потом подвергать результат логическому анализу, то, результат этот не выдержит никакой критики, Витгенштейн и Замятин, безусловно, тоже понимали. И мне не представляется возможным сказать тут точнее, чем сказал Л.Н. Толстой: «Если бы не было так

25 Там же. С. 120.

26 Арентс Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008.

27 Малевич К. Черный квадрат. СПб.: Лениздат, 2013. С. 13.

28 Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука, 2014. С. 163.

ужасно, было бы смешно, с какой гордостью и самодовольством мы, как дети, разбираем часы, вынимаем пружину, делаем из неё игрушку и потом удивляется, что часы перестали работать»²⁹.

«Человеческая душа никогда не может быть рационализована. Всегда остается иррациональный остаток, и в нем — источник жизни. Невозможно рационализировать и человеческое общество... Человек не может допустить, чтобы его превратили в «фортепианную клавишу»³⁰. Развивая эту мысль Н. Бердяева можно сказать, что у каждого человека свой голос, и он не может быть единой нотой. Возможно, он не споет мелодию на четвертой октаве, но быть всю жизнь одной нотой в похоронном марше Единого Государства решительно невозможно.

Разум, изгнанный в дверь, обязательно вернется через окно³¹. С иррациональным произойдет тоже самое. Два начала — рациональное и иррациональное — должны существовать в мире на равных правах. В свете событий XX века это кажется невозможным. Но в противном случае мы рискуем не по наслышке узнать, что такое Единое Государство. «У нас же все будут счастливы...»³², — говорит Великий Инквизитор у Христу. Но какой ценой? Оказывается, что посильной. Как пишет В. Кантор: «Достоевский показывает двусоставность, амбивалентность, диалектику христианства. За Христом могут идти только сильные (это его основа, первая часть), но есть и второе — забота о слабых...»³³. Что-то должно организовывать слабых, и это идеология. «Отказ от церковной организации мира, предупреждает Достоевский, приведет к тому, что слабые восстанут, начнется антропофагия»³⁴. Главный враг свободы — Великий инквизитор, прекрасно это понимает, как понимает неразрешимость этого противоречия и Христос. Потому он, не желая ничего возражать, молча уходит, целуя Великого Инквизитора в бескровные, девяностолетние уста.

29 Толстой Л. Исповедь. - [Электронный ресурс] URL: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0440.shtml

30 Бердяев Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: АСТ МОСКВА, ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 411.

31 Порус В. Рациональность. Наука. Культура. - [Электронный ресурс] URL: <http://www.lib.ru/FILOSOF/PORUS/racionalnost.txt>

32 Достоевский Ф. Братья Карамазовы. - [Электронный ресурс] URL: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0100.shtml

33 Кантор В. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки / В.К. Кантор. М.: РОССПЭН, 2010. С. 93.

34 Там же.

Кто такой Великий инквизитор? Разоблачение Достоевским наступающего тоталитаризма? Сам Достоевский, как известно, решил остаться с Христом, а не с истинной. Однако В. Кантор отмечает, что Достоевский «отстаивал в принципе правильность основной идеи Великого инквизитора, относящейся одинаково ко всем христианским исповеданиям, относительно практической необходимости приспособить высокие истины Евангелия к разумению и духовным потребностям обыденных людей»³⁵. И противоречия здесь нет. Ибо царство Божье в «сем мире» невозможно.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Арндт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. - М.: Европа, 2008.
2. Бердяев Н. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. - М.: АСТ, 2007.
3. Витгенштейн Л. Философские работы (Часть 1). - М.: Гнозис, 1994.
4. Гегель Г.В.Ф. Философия права. - М.: Мысль, 1990.
5. Достоевский Ф. Братья Карамазовы. - [Электронный ресурс] URL: http://az.lib.ru/d/dostoewskij_f_m/text_0100.shtml.
6. Замятин Е. Мы. - СПб.: Азбука, 2014.
7. Кантор В. К. О сошедшем с ума разуме. К пониманию контр-топии Е.И. Замятина «Мы» // Философский журнал. 2011. № 2.
8. Кантор В. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки / В.К. Кантор — М.: РОССПЭН, 2010.
9. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде. - [Электронный ресурс] URL: <http://philosophy.ru/library/camus/01/0.html>.
10. Кестлер А. Слепящая тьма. - [Электронный ресурс] URL: <http://www.lib.ru/INPROZ/KESTLER/tma.txt>.
11. Малевич К. Черный квадрат. - СПб.: Лениздат, 2013.
12. Мамардашвили М. Очерк современной европейской философии. - СПб.: Азбука, 2014.

³⁵ Кантор В. «Судить Божью тварь». Пророческий пафос Достоевского: Очерки / В.К. Кантор. М.: РОССПЭН, 2010. С. 94.

13. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. - СПб.: Азбука, 2013.
14. Толстой Л. Исповедь. - [Электронный ресурс] URL: http://az.lib.ru/t/tolstoj_lew_nikolaewich/text_0440.shtml.
15. Франк С. Свет во тьме. [Электронный ресурс] // URL: <http://coollib.com/b/231799/read>.

Статья подготовлена в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2016 году, проект № 16_05_0017, и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов РФ в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

Кривобок Р. С.

ОТНОШЕНИЕ СОФИЙНОСТИ И ВЕЧНОЙ ЖЕНСТВЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЁВА

Проблема софийности в философии Владимира Соловьёва.

В настоящее время актуален вопрос об истоках русской философской мысли, её духовной основы. Более того, в условиях современной культуры особенно остро встает проблема человеческих взаимоотношений, ценности любви и брака. Подобного рода ситуация возвращает к жизни идеи философии любви, а также философскую идею всеединства. Одним из авторов, к чьим идеям сейчас возвращаются все чаще, является Владимир Сергеевич Соловьёв. Этот выдающийся российский мыслитель — фигура мирового масштаба, читаемый и почитаемый философ как в России, так и во всём мире. Вклад Соловьёва в русскую философию, эстетику, отчасти и психологию невозможно переоценить. Он оставил после себя множество сочинений на различных языках, которые сейчас являются предметом исследований, ведь его система чрезвычайно сложна и в многом не изучена полностью.

Одним из лейтмотивов философии мыслителя является тема софийности. Именно эта проблема является наиболее актуальной, ведь нет произведения, в котором Соловьёв последовательно раскрыл бы образ Софии. Вследствие этого современные исследования посвящаются истокам софиологии Владимира Соловьёва, также изучается его связь с различными направлениями и традициями философской мысли, огромное значение придается его наследию и влиянию на последующее развитие мысли в России.

Объектом настоящей работы является русская философия второй половины XIX столетия. Предметом исследования является софийная тематика в философии Владимира Сергеевича Соловьёва, а также её отражение в литературе. Целью же работы является выявление соотношения софийности и Вечной Женственности в философии Вл. Соловьёва. Более того, в качестве яркого примера этого соотношения будет рассмотрен роман Н.Г. Чернышевского «Что делать?». На протяжении всего романа можно обнаружить мысли, аналогичные тем, что Вл. Соловьёв изложил в своём «Смысле любви». В этом заключается новизна работы, ведь прежде роман Чернышевского рассматривался больше с точки зрения его политических и социальных убеждений, отношения к женщине и описания нового человека.

Для достижения поставленной цели будут последовательно решены следующие задачи: 1) дать характеристику софийной тематике в учении Владимира Соловьёва, описать сложности и проблемы, возникающие при её изучении; 2) рассмотреть смысл и истоки философии любви Вл. Соловьёва на основании текста поздней работы Владимира Сергеевича «Смысл любви»; 3) в качестве основания исследования философии любви рассмотреть работу «Метафизика половой любви» Артура Шопенгауэра, с которым полемизирует Владимир Соловьёв; 4) продемонстрировать сходство образов Вечной Женственности в романтической литературной традиции с изложением предмета любви у Соловьёва; 5) обозначить сходство Богочеловечества у Соловьёва и Огюста Конта, на основании чего показать соотношение Богочеловечества с Вечной Женственностью; 6) на примере романа «Что делать?» продемонстрировать актуальность софийной тематике и действительное сходство образов софийности и Вечной Женственности.

Для выполнения поставленных задач и достижения намеченной цели выбран метод структурного анализа произведений, герменевтика философских и литературных текстов, а также выбранная методология затрагивает вопрос контекста и его значимости для интересующей проблемы.

«Смысл любви» Владимира Соловьёва

Идея Софии, то есть софийности мира, человека, природы, творчества прослеживается на протяжении всей мыслительной деятельности Владимира Соловьёва, но её формулировки различаются в за-

висимости от самого периода творчества и контекста. Софиология Соловьёва антиномична, в какой-то степени противоречива и представляет собой достаточно серьёзную проблему для исследователей наследия Владимира Соловьёва. Но подобную путаницу Лосев А.Ф. объясняет стремлением Соловьёва к универсализму и его софийным пафосом. Это означает, что различные аспекты Софии могут встречаться в таких местах текста, где читатель ожидает увидеть другие. Подобные проблемные места вовсе не означают логическую ошибку, совершенную Соловьёвым, а наглядно демонстрируют стремление к всеохватности его софиологии. Такие произведения, как «Чтения о Богочеловечестве», «Россия и Вселенская церковь», «София», «Смысл любви» раскрывают для читателя образ Софии, определенные её аспекты, но не дают какого-то целостного её понимания, не показывают софиологию мыслителя во всей полноте. Это и является проблемой, так интересующей исследователей, старающихся разгадать Софию, найти её аспекты, свести её проявления к одному корню. Но, как мне кажется, именно такая разнообразная, непохожая сама на себя София и должна быть свойственна Соловьёву, примиряющему различные полярности в одном образе, пренебрегающему логикой ради психологии. В общих чертах софийность — выражение учения Владимира Сергеевича о всеединстве, в котором София выступает как Премудрость Божия, как тело Божие, как богочеловечество и как Вечная Женственность.

Так как интерес для настоящего исследования представляет такое проявление Софии, как Вечная Женственность, а так же соотношение софийности и Вечной Женственности, далее будет рассмотрена поздняя работа Соловьёва «Смысл любви» и фрагменты текста, связывающие эту работу с ранней «Софией». Сам незавершенный трактат вовсе не дает какого-то объяснения проблемы софийности, а, наоборот, усугубляет её. В «Софии» Соловьёв не приводит своего учения о Софии в логически-схематической форме, он с ней беседует как с реальным персонажем. Вопрос о реальности Софии не встает перед автором, он как будто ведет диалог с живым человеком, к которому испытывает особенные чувства. Об этих чувствах подробнее можно узнать интересующего нас «Смысла любви».

Важно отметить, что эту работу можно прочесть как ответ Соловьёва на «Метафизику половой любви» Артура Шопенгауэра, ведь логика повествования и ключевые моменты работ совпадают. Такая

форма «Смысла любви» позволяет читателю увидеть, что Соловьёв отрицает в «Метафизике половой любви» и что противопоставляет идеям Шопенгауэра. Сам же автор «Метафизики» был лишён подобной возможности, у него не было предшественников в этом вопросе, идеи которых он мог бы опровергнуть или же поддержать: «...предмет, который играет столь значительную роль во всей человеческой жизни, до сих пор почти совсем не подвергался обсуждению со стороны философов и представляет для них неразработанный материал. Больше всего занимался этим вопросом Платон...»¹. Соловьёв и сам писал, что «задача любви никогда сознательно не ставилась, а потому никогда и не решалась как следует»². На мой взгляд, именно благодаря подобному новаторскому рассмотрению вопроса любви Шопенгауэром, Владимир Соловьёв смог изложить свои взгляды на этот вопрос наиболее последовательно.

Для настоящего исследования так же значимы указания Шопенгауэра на Платона как одного из немногих мыслителей, поднимавших вопрос любви и половой любви в частности. Стоит отметить, что Шопенгауэр не разбирает идеи Платона относительно Эроса, а лишь указывает на Платона как на возможного предшественника, но с той оговоркой, что диалоги Платона содержат не столько философские размышления, сколько шутки и миф, касающиеся проблемы любви. «Пир» Платона с изображенным в нём Эросом важен нам и тем, что к нему отсылает «Смысл любви» Вл. Соловьёва, ведь в этом диалоге Платон говорит об андрогинности — ключевом моменте в половой любви. Здесь же необходимо сделать оговорку, касающуюся преемственности платонизма Соловьёвым. Исследователь истоков софиологии Соловьёва Тихеев Ю.Б. считает, что на Владимира Соловьёва повлиял не столько сам платонизм, сколько его интерпретация немецкими романтиками и сама философская и литературная традиция. «...в эпоху Соловьёва тема андрогина могла быть названа «платонической» только с существенными оговорками. Её выпестовали немецкие романтики. Именно они придали андрогину высокое значение первого и подлинного человека»³.

Итак, половая любовь, согласно Шопенгауэру, одна из наиболее

1 Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. СПб.: Азбука, 2014. Стр. 97.

2 Соловьёв В.С. Смысл любви. М.: Путь, 1995. Стр. 30.

3 Тихеев Ю.Б. Историко-философский контекст учения В.С.Соловьёва о Софии // Софиология и неопатристический синтез. М.: 2013. Стр. 28.

важных «пружин бытия», занимающая по значимости второе место после любви к жизни. Почему же мыслитель уделяет половому инстинкту, лежащему в основе влюбленности, такую роль не только в поэзии и области искусства, но и в действительности? «Конечная цель всех любовных треволнений, разыгрываются ли они на комической сцене или на котурнах трагедии ... достойна той глубокой серьёзности, с какою всякий стремится к её достижению. Именно: то, к чему ведут любовные дела, это ни более, ни менее, как создание следующего поколения»⁴. Именно этот фрагмент даёт нам представление о смысле половой любви, каким его видит Шопенгауэр. Но именно эта позиция автора критикуется на протяжении всего «Смысла любви» Владимира Соловьёва, именно эту позицию он активно опровергает, демонстрируя свои взгляды на примерах, аналогичных тем, что привел сам Шопенгауэр (и «на основании естественно-исторических фактов»). «Видеть смысл половой любви в целесообразном деторождении — значит признавать этот смысл только там, где самой любви вовсе нет...»⁵. Шопенгауэр далее развивает свою мысль, говоря, что сущность грядущего поколения так же зависит от половой любви, от её качества. Последовательно Владимир Соловьёв аргументированно опровергает и эту мысль Шопенгауэра. Примером, на который опирается Соловьёв, служит Шекспир — автор Ромео и Джульетты. Согласно логике Шопенгауэра, страстная и взаимная любовь Ромео и Джульетты должна была бы произвести на свет гениальное потомство как, например, Шекспир. Но Соловьёв с иронией замечает, что это Шекспир их породил и, более того, убил, так как такая страстная и взаимная любовь неизбежно приводит к смерти. Даже влияние половой любви Соловьёв рассматривает иначе, он не считает её «пружиной бытия», она для него влияет не на исторический процесс (не напрямую), а на индивидуальную жизнь человека.

Таким образом, Соловьёв, отталкиваясь от текста Шопенгауэра, последовательно опровергая его основные положения и останавливаясь на тех же ключевых местах, создает свой «Смысл любви», благодаря которому теперь исследователям предоставляется возможность говорить о соотношении софийности и образа Вечной Женственности.

Соловьёв неоднократно повторяет: «Смысл и достоинство любви как чувства состоит в том, что она заставляет нас действительно всем

4 Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. СПб.: Азбука, 2014. Стр. 99.

5 Соловьёв В.С. Смысл любви. М.: Путь, 1995. Стр. 15.

нашим существом признать за другим то безусловное центральное значение, которое в силу эгоизма мы ощущаем в самих себе. Любовь важна не как одно из наших чувств, а как перенесение всего нашего жизненного интереса из себя в другое, как перестановка самого центра нашей личной жизни»⁶. Тут Соловьёв оговаривается, что это свойственно всякой любви, но преимущественно всё же половой. Любовь, умиротворяющая человеческий эгоизм, оправдывает человеческую индивидуальность и спасает её, согласно Соловьёву. Подобное определение любви мы можем найти уже в «Софии», где сама София общается своему избраннику о самоотречении, необходимом в любви: «Любя, ты отрекаешься от себя, ты утверждаешь другого, ты отдаешь себя ему, но, однако, ты не теряешь своего собственного существа, напротив, ты утверждаешь его на высшем уровне, ты поднимаешься к новому совершенству»⁷.

Благодаря любви человек может жить не только в себе, но и в другом. Так же важно добавить, что идеализация предмета любви, способность увидеть его истинную сущность, основывается на вере, ведь в реальности предмет любви несовершенен. Вера, таким образом, означает признание существования предмета своей любви в Боге, а это означает, что предмет нашей любви, находясь в Боге, будет обладать абсолютным значением. Соловьёв также обращает внимание на вопрос брака, поскольку в обществе принято вступать в союз, который зачастую основывается только на социально-этических нормах, но не на любви. Соловьёв считает такие браки, заключенные из социальных соображений, бессмысленными, как и бесцельное удовлетворение полового инстинкта. Обращая внимание на вопрос духовной любви, Соловьёв провозглашает спасение и воскресение телесности через истинную духовность. Стоит отметить, что Соловьёв — один из тех философов, у которых плоть играет совершенно уникальную роль, ведь сама София — тело Бога. Вопрос духовной любви Соловьёв поднимает в связи с тем, что все три вида связи между представителями разных полов в действительности разделены, хотя должны быть неделимы друг от друга, каждый вид связи по отдельности — аномалия. Так же автор говорит о том, что иерархия этих отношений, существующая в действительности, в корне неправильна. На первом месте

6 Там же. Стр. 27.

7 Соловьёв В.С. София. Начала вселенского учения. М.: Директ-Медиа, 2012. Стр. 65.

должна быть любовь в сфере духовной, затем должен быть брак, а на последнем месте — связь как удовлетворение животного инстинкта.

Задачей половой любви Соловьёв считает создание истинного единства мужского и женского начал, ведь истинный человек не может являться только мужчиной или только женщиной, он «должен быть высшим единством обоих»⁸. Муж и жена по отдельности несовершенны, но благодаря взаимодействию они достигают желанного совершенства. Это положение Соловьёва об истинном человеке, как единстве мужского и женского начал и отсылает нас к андрогину, изначально целостному человеку. Раздельное существование — пусть к смерти, как пишет Соловьёв. Истинный человек характерен также тем, что имеет не только материальную, но и идеальную природу, которая связывает его с Богом. Именно любовь призвана восстановить образ Бога в человеке, но этот процесс восстановления никак не может свершиться самостоятельно без усилия человека.

Половая любовь для Соловьёва примечательна тем, что благодаря ней влюбленный может увидеть идеальный образ возлюбленной, который хоть и воображается им, но всё же существует в высшей реальности, к которой причастен и наш ум. Человек, таким образом, может иметь представление о законах бытия этой высшей сферы, в истине. «В истине индивидуальное лицо есть только луч живой и действительный, но неразделённый луч одного идеального светила — всеединой сущности»⁹. Светило и всеединая сущность сразу напоминают об образе, который был близок Соловьёву, который встречается в его сочинениях, — образе «Жены, облеченной в Солнце». Этот образ позволяет говорить о спасительной силе красоты, что приводит нас к эстетическим взглядам Соловьёва и к его эсхатологии. Но именно то, что спасительный образ принадлежит Жене, показывает нам правомерность выделения Вечной Женственности в Софии.

Таким образом, становится ясна логика Соловьёва: его размышления последовательно идут от опровержения выдвинутых Шопенгауэром положений далее к своей формулировке половой любви, которая в итоге встраивается в его софиологию — в описанное им иное единство, в иное Бога, его Вечноженственное, Софию. «Другое» единство является пассивным и женским, оно «истинно есть как предмет

8 Соловьёв В.С. Смысл любви. М.: Путь, 1995. Стр. 29.

9 Там же. Стр. 49.

любви Божьей»¹⁰, это единство также описано Соловьёвым в «Чтениях о Богочеловечестве», где выражение первого единства обнаруживается в Логосе, а второго — в Софии. София отлична от Логоса тем, что ей Соловьёв приписывает личный, индивидуальный элемент. Особенно детально «Чтения» разбирает Михаэль Френч в книге «Лик Премудрости», в которой, кстати, даёт наиболее полный анализ как истоков идеи Софии, так и её развития в творчестве Соловьёва и его последователей. Огромное внимание в книге уделяется разграничению двух сторон Софии (Софии *divina* и Софии *creata*), что существенно важно для настоящего исследования.

Соловьёв пишет, что идеал Божественной любви (любовь Бога к своему иному, своему Вечноженственному) предшествует любви отдельного человека, индивидуальной любви. В «Софии» Соловьёв пишет, что природа является второй половиной Бога и «Бог любит <...> природу <...> как человек любит женщину, в которую влюблен»¹¹. Эта же любовь объясняет идеализацию предмета любви, ведь мы любим существо «низшего» мира, поскольку с половой любовью начинается реализация высшего. «Полная же реализация, превращение индивидуального женского существа в неотделимый от своего лучезарного источника луч вечной Божественной женственности, будет действительным <...> объективным воссоединением индивидуального человека с Богом, восстановления в нём живого и бессмертного образа Божия»¹². Следовательно, так как миров два, то и предмет любви двойственен, ведь принадлежит к обоим. Подобного рода рассуждения проводят Соловьёва к мысли о разных ступенях любви, о любви нисходящей и восходящей, которые он описывает ещё в рукописи «София». Для Бога его иное выглядит как Вечная Женственность, совершенная женственность, которая, по Его задумке, должна принадлежать не только Ему, вот поэтому этот образ реализуется для каждого отдельного человека. Вечная Женственность и сама стремится к реализации и воплощению, поскольку обладает «полнотой сил и действий», согласно Соловьёву.

Таким образом, мы видим, как идея Софии, о которой говорится как об ином Бога преимущественно в «Чтениях о Богочеловече-

10 Там же. Стр. 50.

11 Соловьёв В.С. София. Начала вселенского учения. М.: Директ-Медиа, 2012. Стр. 48.

12 Соловьёв В.С. Смысл любви. М.: Путь, 1995. Стр. 50.

стве» в «Смысле любви» предстает уже в другом качестве, более близком, и представляет собой вечную Божественную Женственность. Именно это позволяет нам заключать, что образ Софии Владимира Соловьёва связан с литературной романтической традицией воспевания спасительной Вечной Женственности, восходящей к Данте. Вечная Женственность не остается просто идеей, «Вне Бога София оказывается самостоятельным тварным существом, некоей своеобразно-индивидуальной сущностью»¹³, что позволяет встретиться с ней, полюбить её, причем не стоит забывать, что любовь будет носить интимный, эротический характер.

В этом одна из загадок образа Софии Владимира Соловьёва: несмотря на то, что она, согласно многим исследованиям, является скорее вечной девственностью (Вечная Дева София), всё же любовь, ведущая к ней, может быть только половая, эротическая, ведь только такая любовь способна восстановить в человеке образ Бога. Интересно отметить, что личная встреча с Софией как Вечной Женственностью не только возможна, эта встреча была у самого Соловьёва, ведь в основе его учения лежит собственный мистический опыт, состоявшийся в трех свиданиях. Этот мистический опыт как контекст софиологии Соловьёва существенно важен, он показывает нам Софию как действительное и живое существо. Поэма «Три свидания» суммирует переживания (именно переживания, поскольку важен психологический аспект) Владимира Соловьёва, связанные с Софией и с её появлением. Далее будет более тщательно рассмотрен образ Софии как Вечной Женственности, с которой встречался сам философ.

Соотношение софийности и Вечной женственности.

Для того, чтобы приступить к поискам Вечной Женственности в многочисленных аспектах Софии, целесообразно будет упомянуть социократию Огюста Конта. Эта «позитивная политика» является воплощением богочеловечества: единое общество с женской природой, с ритуальным служением Женщине-Богине, любовью к ней. Не будем забывать, что такое богочеловечество появится в процессе развития человечества, которое должно дойти до третьей, позитивной, ступени. Именно позитивизм охарактеризует эту стадию развития общества, который, на мой взгляд, вполне сопоставим с Премудростью Божией, с софийностью общества и человека.

¹³ Френч М. Лик премудрости. СПб.: Росток, 2015. Стр. 155.

Даже девиз позитивной политики Конта несет в себе черты, близкие Соловьёвскому пониманию Софии: «L'amour pour principe et l'ordre pour base, le progrès pour but» (Любовь как принцип, порядок как основание и прогресс как цель). Как мне кажется, именно такой представляется Соловьёву София как богочеловечество, позитивное единство, описанное в трактате. Сам Владимир Соловьёв завершает свой «Смысл любви» тем, что провозглашает Вечную Женственность как единственный возможный предмет любви, который един для всех и навсегда, этот идеал надо реализовать, ему надо поклоняться. Более того, даже иерархическое устройство общества в этих двух примерах богочеловечества (на первом месте священники, причем в обоих случаях они служат Вечноженственному) свидетельствует о близости идей. Имея женскую природу, а так же бессмертие, Богочеловеческая София действительно и буквально является воплощением Вечной Женственности. Итак, София – вечное человечество, объединенное единой религией, единой верой, обладающее женским началом. В этом заключается первое соотношение софийности Соловьёва и Вечной Женственности. Далее проблема будет рассмотрена с точки зрения искусства и творчества.

Личный мистический опыт Владимира Соловьёва представляет значительный интерес для исследователей. Этот опыт во много схож с тем, что мы видим у Сведенборга, духовидца, ведь автор так же получает откровение свыше и строит на его основе свою теорию. Соловьёв и сам указывает на Сведенборга как на предшественника, получившего откровение благодаря мистическому опыту. Так София является Соловьёву и говорит с ним, направляет его. В трактате «София» мы видим открытый диалог Соловьёва как избранника и Софии как возлюбленной, где она задает ему наводящие вопросы, отвечает на вопросы, исправляет его или рассказывает ему о чем-то, касающемся любви и первоначала.

Исследователи софиологии Владимира Соловьёва отмечают, что при чтении его трактатов создается впечатление, будто сам Соловьёв считает себя избранником Софии, воспевает её, соединяет два мира посредством любви к Софии и к женщинам в действительности. Козырев А.П., исследуя трактат «София», называет Владимира Соловьёва адептом Софии. «Тема избранничества Соловьёва прослеживается в них постоянно. Нередко встречаются и указания,

советы»¹⁴. Таково влияние «личной» составляющей его трудов.

Одним из наиболее последовательных продолжателей философии всеединства Владимира Сергеевича Соловьёва считается Н. А. Бердяев. Поэтому мне кажется целесообразным обратиться к мнению этого последователя относительно софийности: «У Вл. Соловьёва был культ вечной женственности, т. е. культ космический. В Софии прельщали его черты женской прелести. София Вл. Соловьёва вполне и исключительно космична...»¹⁵. Сам Бычков так же выделяет Вечную Женственность как один из аспектов Софии, схожий с космической Софией Бердяева. О софийном космизме и его воплощении в концепте Вечной Женственности пишет и Крохина Н.П., развивая аспекты Софии, выделенные А.Ф. Лосевым. «Мистика Софии, способной сопрягать различное, порождает восходящий платоновский эрос, находящий своё воплощение в романтическом культе Вечной Женственности, музыки, Вечной подруги, возлюбленной»¹⁶. Зачастую софиологию Владимира Соловьёва рассматривают в контексте гностицизма, которому свойственна близость материи и человечества, человека и природы. Но, несмотря на определенную схожесть позиций, Соловьёв всё же не относится к гностикам, ведь его понимание Софии «чисто ноуменальное, всегда сердечное, но и всегда целомудренное»¹⁷.

Здесь мы видим, как образ Софии, который исследователи трактуют по-разному (в гностической традиции, онтологической, мистической), проявляется в виде Вечной Женственности, сопряженной с творческой стороной деятельности человека, с любовью. Это отдаляет нас от Софии как Богочеловечества, Души Мира, Природы и показывает нам другую её сторону, ведь она предстает нам музой поэта, помощницей в преобразовании мира своим избранником, действующим посредством творчества, Красотой.

Соловьёв как истинный поэт воспевал свою любимую в стихах, ощущал себя её земным избранником, что является примером восходящей любви, описанной в «Софии» и «Смысле любви», где мужчина представляется своеобразным священником, опосредующим

14 Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. (сайт <http://anthropology.rinet.ru/>).

15 Бердяев Н.А. Этюды о Беме. Цит. по Данзас Ю. Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии. «Символ» №39, 1998. Стр. 127.

16 Крохина Н.П. Софийность и её коннотации в русской мысли и литературе XIX и рубежа XIX–XX веков. Иваново. 2010. Стр. 33.

17 Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. М.: Молодая гвардия. 2009. Стр. 220.

Софию и мир, человека и Бога. По мнению Ю. Данзас, «София для В. С. Соловьёва — это поэтический идеал Вечной Женственности, но углубленный и слившийся с пантеистическими представлениями о пассивной материи, оплодотворяемой божественным духом и становящейся Матерью Жизни и Красоты»¹⁸. Где же воплощается Вечная Женственность и путь к ней, как не в творчестве? В стихотворении «Das Ewig-Weibliche» Владимир Сергеевич Соловьёв провозглашает приход на Землю Вечной Женственности в нетленном теле, окруженной немеркнущим светом. Именно это стихотворение позволяет Кантору В.К. заключить, что у Соловьёва «София и вечная женственность почти неразличимы»¹⁹. Обязательно стоит отметить, что путь к Софии–Вечной Женственности восходящий, как и восходящий тип любви, как и путь Данте из Ада в Рай, как вознесение Фауста ввысь духами.

Культ Вечной Женственности появляется благодаря софийной интуиции, благодаря ощущению Божественного присутствия в мире. Такое художественное воплощение Софии для Соловьёва и есть искусство, которое предназначено преобразовать мир, именно красота природы и любовь становятся предметом лирики. С. Н. Булгаков, последователь Соловьёва, характеризует искусство и Вечную Женственность следующим образом: искусство «неотъемлемо от влюбленности в мир, в природу, в Душу Мира, в Софию, в самое Вечную Женственность. Всякий подлинный художник есть воистину рыцарь Прекрасной Дамы»²⁰.

Итак, идея софийности Владимира Сергеевича Соловьёва может относиться к идее Вечной Женственности и как Богочеловечество, и как предмет половой восходящей любви. В обоих случаях идея софийности включает в себя такие аспекты, как спасение, красота, восхождение, преображение. Эти аспекты мы видим как в Богочеловечестве, так и в задаче любви, ведь Бог и человек воссоединятся, образ Божий будет Восстановлен в человеке при посредстве половой любви. Спасение возможно благодаря служению своему Божеству, его женскому началу, воспеванию предмета любви и красоты в искусстве

18 Данзас Ю. Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии. «Символ» №39, 1998. Стр. 126.

19 Кантор В.К. Провокация магизма: «Огненный ангел» Брюсова в контексте Серебряного века. (сайт <http://magazines.russ.ru/>).

20 Булгаков С.Н. Труп красоты: по поводу картин Пикассо // Сочинения в 2-х томах. Т2. М.: Наука, 1995. Стр. 537.

и в ответственном преображении мира.

Как мне кажется, найти в литературе софийную Вечную Женственность в том виде, в котором она связана именно со «Смыслом любви» нетрудно, ведь эсхатологические мотивы пронизывают поэзию Серебряного века, красота спасает мир (согласно М. Цветаевой, любить означает «видеть человека таким, каким его задумал бог»²¹ — мысль, аналогичная мысли Соловьёва). Но, на мой взгляд, было бы более значимо рассмотреть роман Н.Г. Чернышевского «Что делать?» именно в связи с тем, что он редко трактуется с этой точки зрения. Более того, Чернышевский в данном контексте примечателен тем, что его концепция искусства и понимание творчества близки Соловьёву, который с восторгом относился как к фигуре Чернышевского, так и к деятельности, что можно понять по его критической деятельности.

Отражение «Смысла любви» в романе Н.Г. Чернышевского «Что делать?»

Роман «Что делать?» насквозь пронизан темой женственности, её роли, значения. Особенно важным является то, что образ Женственности действует в социальном контексте, стремится к преобразованию общества. В этом романе сразу можно отметить проблематику эгоизма, любви, положения женщины, её стремлений, желаемого будущего.

Вера Павловна Розальская, главная героиня романа, уже не похожа на предыдущих «представительниц» Вечной Женственности русской классической литературы, не похожа на усадебную барышню, которая в русской традиции воплощала этот образ, согласно Кантору В.К. [Кантор, 2003]. Но всё же Вера Павловна чрезвычайно интересный персонаж, терпящий невзгоды и страдания, что приближает её к заветному счастливому будущему. Как и положено спасительной Женственности, Верочка очень красива, но также и умна, целеустремлена и терпелива, она наглядный пример воспитанного и нравственного нового человека, провозглашаемого Чернышевским. Но также интересен и образ «невесты всех женихов», которая в первом сне Верочки освободила и исцелила её. Эта равноправность хотела исцелить и общество: преобладающей мужской составляющей необходимо женское начало, равное ему в правах, чтобы общество было цельным. Можно сказать, что эта

²¹ Цветаева М. Собр. сочинений в 7 т. М., 1994. Т. 4. Стр. 485.

любовь к людям — Божественная Вечная Женственность, а исцеленная Вера — воплощение Вечной Женственности на земле. Но на пути к светлому будущему Верочке встречаются преграды в виде эгоизма и общества.

Как раз эти вещи Владимир Сергеевич Соловьёв и осуждает в «Смысле любви». Ведь, как было показано, эгоизмом надо жертвовать, через жертву эгоизма необходимо оправдать индивидуальность. Кантор В.К. указывает на проблему, возникающую в связи с анализом текстов Чернышевского: многие «видят в идеях Чернышевского лишь эгоизм, который, конечно же, ужасен»²². В этой же статье автор объясняет разумный эгоизм Чернышевского благодаря обращению к первоисточнику, Святой Книге: «Чтобы возлюбить ближнего как самого себя, нужно для начала любить самого себя. Если ненавидишь себя, то и ближнего будешь ненавидеть. Вот вам и объяснение разумного эгоизма»²³. Однако в данной работе эгоизм будет рассмотрен с позиции Соловьёва. В чём же, согласно Владимиру Сергеевичу, беда эгоизма? Беда и проблема эгоизма не в том, что человек признает своё исключительное содержание, ценит его. Самая большая проблема в том, что эгоистический человек отказывается в подобного рода содержании остальным, считая себя исключительным.

Такое неравное положение людей порождает и соответствующее отношение одних к другим. Главным примером такого эгоиста, на мой взгляд, является мать Верочки, Марья Алексеевна. Признавая за собой свою индивидуальность, своё значение, она готова пожертвовать желаниями и чувствами дочери ради улучшения собственного положения. Это, конечно, можно удачно скрыть за благими целями, ведь дочери будет лучше, если она выйдет замуж за богатого жениха. Но всё же её отношение к Верочке показывает, что побои и ругань несовместимы с искренней заботой, обнажая эгоизм. Именно эта атмосфера нездорового эгоизма, принуждения и насилия угнетает юную героиню. Если мать не признает за дочерью какого-либо особого значения, она вполне может использовать её как средство, в этом заключается одна из бед эгоизма.

Этот эгоизм матери, готовой принести в жертву свою дочь, приводит нас к проблеме брака, институту общества. Браки в таком обще-

²² Кантор В.К. «Подпольный человек» против «новых людей», или О торжестве зла в мироустройстве. (Сайт <http://vphil.ru/>)

²³ Там же.

стве заключаются не просто по обычаю, они корыстны и расчётливы, тщательно продуманы. Брак, таким образом, похож скорее на стратегию: двое идут на этот шаг для того, чтобы быть замеченными в обществе, получить наследство, продвинуться по службе. Вере Павловне чужды подобные стратегии, в этом её убеждает Жюли. Именно этой француженкой был произнесен чувственный призыв «Умри, но не давай поцелуя без любви!»²⁴. Этот призыв и связывает роман с идеей любви Владимира Соловьёва. Брак людей разного пола без любви не сможет воссоединить их, не сможет сделать из них цельного человека, а это значит, что бессмертными он их тоже не сделает. И в одиноком существовании, и в браке без любви неизбежна смерть.

Но лучше умереть, не вступая в такой брак, основанный только на законе с целью достижения своих общественных или моральных устремлений, ведь такой брак противоестественен и недостоин человека, согласно Соловьёву. Помимо брака недостойным является также и беспорядочное удовлетворение своего инстинкта. Как пишет Соловьёв, в обществе всё не так, как должно быть. Физическая потребность преобладает над морально-общественной и над духовной. Для Соловьёва иерархия совсем иная: на первом месте духовное соединение в Боге, затем идет брак на основании любви, а после — «животная связь». То, что мы видим на примере Сторешникова, демонстрирует как раз перевернутую иерархию, которую критикует Соловьёв. После разговора с Жюли в герое проснулось желание обладания Верочкой, он начал фантазировать и уже был согласен на брак ради такого обладания, которое будет ещё и выгодным для него.

Но всё же Вера избегает такого обладания, она выходит замуж за человека, который рассказывает ей любви и об эгоизме. Чернышевский пишет, что у Лопухова есть дар притягивать к себе обиженных людей словами, а эти слова он произносит благодаря своей невесте. Он открывает Вере глаза на то, что её чувства — не любовь, сравнивает их со страданиями в любви, с силою чувства. Эти размышления также отсылают читателя к «Смыслу любви» и «Метафизике половой любви», где тщательным образом разбирались сила чувства, влияние и последующие страдания.

Вера восприняла слова Лопухова о любви, за него она и вышла замуж. Этот брак не был одним из тех, которые осуждались Соловьёвым как недостойные, он был по любви. Но только третий сон Верочки

²⁴ Чернышевский Н.Г. Что делать? Роман. М.: Просвещение. 1979. С. 52.

подсказал ей, что её чувства ещё не любовь. Вопросы, которыми она задается, так же похожи на те, что рассматриваются в «Смысле любви». «Мыслями ли обо мне живёт он? Мыслями ли о нём живу я?»²⁵. Центром жизни одного человека должен стать другой, любя кого-то, мы живём им и в нём.

Благодаря любви Веры к другу Лопухова, Кирсанову, Чернышевский открывает читателю свой взгляд на порядочных людей нового поколения, которые ни в коем случае не заслуживают осуждения со стороны публики. Вера выходит замуж второй раз, но теперь это чувство точно является любовью, тем долгожданным чувством, которое возносит человека. И вот уже Вере Кирсановой снится четвертый, самый важный из всех. В этом сне она встречается с той самой невестой всех женихов, с «любовью к людям». И Вера Павловна видит лицо этой невесты, но видит в нём себя, только в образе богини.

Стоит отметить, что саму эту часть Чернышевский начинает стихами Гёте и Шиллера, певцов Вечной Женственности. Это подтверждает мысль о том, что «невеста» — прообраз Вечноженственного, воплощением которого на земле является Верочка. Этот сон иллюстрирует положение женщины как вещи, принадлежащей своему мужчине, после чего богиня называет себя именем «равноправность». Такая равноправность показывает нам Соловьёвское равенство мужского и женского в идеальном человеке: нет преобладания ни за одной из частей, они составляют гармоничное истинное целое существо. Богиня подтверждает мысль Соловьёва, говоря, что «без свободного влечения обоих любящих ни один из них не имеет светлого упоения». Её мысль очень схожа с той, которую Соловьёв изложил в «Смысле любви». Благодаря половой любви и признанием за возлюбленным идеального содержания, мы можем созерцать истину, красоту, идеальный высший мир. Об этом говорит и богиня, делая упор на равноправность мужчины и женщины.

Как мне кажется, образ Веры Павловны, узнавшей волю Богини, и есть искомая Вечная Женственность. Приведенные фрагменты доказывают сходство между идеями, изложенными в романе с теми, что Владимир Соловьёв вложил в «Смысл любви». Любовь должна быть свободной, интимной, романтической, искренней. Центр всей жизни одного человека перемещается, он живёт своей возлюбленной. Несмотря на её несовершенство в реальности, он может лицезреть её

²⁵ Чернышевский Н.Г. Что делать? Роман. М.: Просвещение. 1979. Стр. 202.

идеальный облик, Красоту и Вечную Женственность. Как показывает роман, такие союзы, основанные на любви, действительно ведут к улучшению жизни, к преображению, к счастью, к спасению.

Заключение.

Итак, в данной исследовательской работе образ Софии соотносится с образом Вечной Женственности. Выбранный метод философской и литературной герменевтики, структурного анализа текстов, а также изучение контекста доказали свою работоспособность в данной сфере, поскольку поставленные задачи были решены.

Владимир Соловьёв характеризует Софию по-разному. Стоит отличать два аспекта Софии: Божественный и космический. Каждый из аспектов Софии и каждое её проявление имеют свои особенности, но ярчайшая черта — личностный элемент, который позволяет увидеть в ней не просто безликую идею, а действительное и действующее живое существо. Романтический образ Софии встречается в «Смысле любви», где Соловьёв противопоставляет свою философию любви той, что изложил Артур Шопенгауэр в «Метафизике половой любви». Итогом работы Соловьёва является провозглашение воссоединения человека с Богом целью половой любви, для чего Соловьёв последовательно опровергает тезисы и аргументы Шопенгауэра. Благодаря анализу половой любви становится ясным, что истинным предметом любви каждого отдельного человека является София, лучи которой человек может встретить в действительности, благодаря ней же рождается Богочеловечество. Восходящий тип любви избранника к Вечной Женственности-Софии показывает нам, как близок этот образ (всё же основанный на русской духовности) к Вечной Женственности Гёте и Данте. Философия Владимира Соловьёва тесно связана с эстетическими воззрениями автора, поскольку у него красота спасает мир, прекрасное преображает материю, телесность, человека.

Для более полного рассмотрения проблемы было произведено сравнение Вечной Женственности, изложенной в «Системе позитивной политики» Огюста Конта, с Богочеловечеством и идеей Софии Соловьёва. Благодаря этому сравнению Вечноженственного позитивного общества Конта и Богочеловечества как единства истинно целых людей, сравнения их характеристик и составляющих частей появляется возможность обосновать соотношение двух образов не

только в области искусства, но так же и в области философии.

Актуальность идей Соловьёва демонстрируется благодаря роману Н.Г. Чернышевского «Что делать?», причём роман был выбран благодаря приведенному контекстуальному анализу (благодаря изучению критической деятельности Владимира Соловьёва и его отношению ко взглядам и фигуре Чернышевского). Вечноженственная невеста (отсылающая к Соловьёвскому образу Жены), равноправность, жаждет привнесения в мир женского начала для создания целостного и счастливого общества, для его преображения. Эта Богиня действует через свой земной образ, который так же стремится к преображению и спасению. Подобный анализ текста ещё раз доказывает правомерность приведенного соотношения софийности и Вечной Женственности.

Таким образом, можно сказать, что в данной исследовательской работе была достигнута цель, ведь как романтический идеал можно отнести к софийности, так и буквальное Вечноженственное общество, о котором Соловьёв говорит вслед за основателем социологии Огюстом Контом. Можно даже сказать, что тонкая грань, разделяющая эти два образа стерта благодаря особенному пониманию Вечноженственного в русской философии как Богоматери и Природы. Невозможно отрицать, что Соловьёв воспринимает образ Софии интуитивно, он отождествляет её с живым существом, с которым встречается и беседует. Последователи Владимира Соловьёва переняли его софийную интуицию, развили её в творчестве, благодаря чему мы видим софийные и эсхатологические мотивы в поэзии Серебряного Века, в классической литературе. Философия Владимира Соловьёва лежит в основе христианской философии, эсхатологии, поэтики всеединства, что позволяет нам судить о его неограниченном вкладе в развитие русской мысли.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Булгаков С.Н. Труп красоты: по поводу картин Пикассо // Сочинения в 2-х томах. Т2. М.: Наука, 1995.
2. Данзас Ю. Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии. Париж. «Символ» №39, 1998.
3. Кантор В.К. Вечно женственное и русская культура. Октябрь, 2003, №11. (Сайт «Журнальный зал» <http://magazines.russ.ru/>).
4. Кантор В.К. Провокация магизма: «Огненный ангел» Брюсо-

ва в контексте Серебряного века. Журнал «Слово», 2012. (сайт «Журнальный зал» <http://magazines.russ.ru/>).

5. Кантор В.К. «Подпольный человек» против «новых людей», или О торжестве зла в мироустройстве. Журнал «Вопросы Философии», 2015. (Сайт журнала «Вопросы философии» <http://vphil.ru/>).

6. Козырев А.П. Парадоксы незавершенного трактата. (сайт <http://anthropology.rinet.ru/>).

7. Красицкий Я. Бог, человек и зло. Исследование философии Владимира Соловьева. М.: Прогресс-Традиция, 2011.

8. Крохина Н.П. Крохина Н.П. Софийность и её коннотации в русской мысли и литературе XIX и рубежа XIX–XX веков. Иваново. 2010.

9. Лосев А.Ф. Владимир Соловьёв и его время. 2-е изд., испр. М.: Молодая гвардия. 2009.

10. Соловьёв В. С. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1988.

11. Соловьёв В.С. Смысл любви. М.: Путь, 1995.

12. Соловьёв В.С. София. Начала вселенского учения. М.: Директ-Медиа, 2012.

13. Соловьёв В.С. Чтения о Богочеловечестве. СПб: Азбука, 2014.

14. Тихеев Ю.Б. Историко-философский контекст учения В.С.Соловьёва о Софии // Софиология и неопатристический синтез. — М.: 2013.

15. Цветаева М. Собр. сочинений в 7 Т. М., 1994. Т. 4.

16. Френч М. Лик премудрости. СПб.: Росток, 2015.

17. Чернышевский Н.Г. Что делать? Роман. М.: Просвещение. 1979.

18. Шопенгауэр А. Метафизика половой любви. СПб.: Азбука, 2014.

19. Comte A. *Système de Politique Positive, ou Traite de Sociologie, instituant la Religion de L'Humanité*. Paris, 1815-1854. Т. I-IV.

ФИЛОСОФИЯ В МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Грызлова Т. И.

КАФКИАНСКИЕ МОТИВЫ В ТВОРЧЕСТВЕ В. В. НАБОКОВА

Ф Кафка и В. Набоков... Один — загадочный гений, считающий себя абсолютным ничтожеством, бездарным, невежественным человеком. Другого называют высокомерным, обвиняют в снобизме за его ироничное отношение к признанным авторам: А. С. Пушкину, Ф. М. Достоевскому, Л. Н. Толстому или даже к Вергилию или Сервантесу. Тем не менее, немногие решаются оспорить мастерство В. Набокова, красоту и оригинальность его поэтического языка. Художники всегда изображают Ф. Кафку страдальцем, его печальные глаза выражают творческое бессилие, растерянность, бесконечные думы. Совсем другой образ мы видим, когда смотрим на портрет В. Набокова — гордая поза, аристократический взгляд, ухмылка на лице. Ф. Кафка был уверен в абсурдности человеческого бытия, он был поэтом отчаяния, демонстрировал ужас действительности, и его герои вынуждены были с этим ужасом мириться. В. Набоков же, напротив, освобождал своих персонажей из рамок пошлой посясторонности, давал им выход в высшую реальность. Отчаяние и вера в подлинное существование иного, духовного мира является еще одним пунктом, различающим двух этих писателей. Что же тогда объединяло писателей и что, помимо вышеперечисленных моментов, отличало их друг от друга?

Многие, кто изучал творчество В. Набокова, находили в нем кафкианские мотивы безвыходности и отчаяния, хотя сам писатель всячески отрицал сходство своих творений с творениями других авторов. Так, например, в предисловии к американскому изданию романа «Приглашение на казнь» он пишет: «Рецензенты <...> разглядели в ней [книге — Т. Г.] “кафкианский элемент”, не подозревая, что я не знаю по-немецки, совершенно несведущ в современной немецкой словесности и в то время не читал еще ни французских, ни английских переводов сочинений Кафки. Какие-то стилистические сочленения между этой книгой и, допустим, моими ранними рассказами <...> несомненно существуют; но никак не между нею и “Замком” и “Процессом”»¹. Одна-

1 Набоков В. Предисловие автора к американскому изданию / Перевод с англ. Г. Барабтарло // Набоков В. Приглашение на казнь. СПб.: Азбука, 2010. С. 220-221.

ко если сопоставить, например, набоковское «Приглашение на казнь» с работами Ф. Кафки «Превращение» и «Процесс», то выяснится, что между ними, действительно, имеется что-то общее. Английский писатель и критик Эмис Кинглси даже назвал роман «Приглашение на казнь» «второсортным переложением Кафки»². Цинциннат так же, как и Йозеф К. приговаривается к смертной казни, его вопрос о том, что послужило причиной обвинения, остается без ответа. Имена персонажей симметричны: Йозеф К. и Цинциннат Ц. Точно так же, как и герой «Процесса», он одинок, лишен заботы родных; все внешнее кажется ему театральной постановкой, нелепицей, абсурдным вымыслом, — Йозеф К. также долгое время не решается поверить в серьезность того положения, в котором он оказался.

Оба персонажа заканчивают свою жизнь одинаково — уходом из этого мира, разве что в «Процессе» не описывается иная реальность, в то время как в «Приглашении на казнь» сказано, что то место, куда после казни попадает Цинциннат, наполнено существами, подобными ему, то есть, отличающимися от других людей своей инаковостью. Несмотря на эти явные сходства, литературовед и критик Марк Амусин пишет о существенной разнице между этими работами. «Кафка в своих романах горестно медитирует об Уделе и Законе, о вселенском абсурде, о метафизических потемках и лабиринтах, в которых блуждает, то покорно, то бунтуя или стеноя, душа человеческая. Набоков в “Приглашении на казнь” удручен прежде всего эстетически. <...> Цинциннат по природе своей — художник, а значит — отчасти волшебник, отчасти ангел, существо, принадлежащее иному жизненному порядку, способное летать, мечтать и видеть убогую действительность со стороны и с высоты»³.

Двадцатый век начался гражданскими смутами и распадом привычного общественного устройства, люди столкнулись с ужасами тотальных войн и кровавых революций. Это было время, когда рушились традиционные представления о добре и зле, лжи и правде, о боге и о вере. Йозеф К. — типичный европеец начала прошлого века, пытавшийся понять смысл происходящего. Именно поэтому роман

2 Об этом сообщает Мельников Н.Г. в книге «Классик без ретуши. Литературный миф о творчестве В. Набокова» (М.: Новое литературное обозрение. Вып. XX, 2000. - 688 с., с. 651). Автор ссылается на следующий источник: Moreorlessfamiliar// Observer. 1960. June 5. P. 18.

3 Амусин М. Набоков и ЛБИ. // Нева. – 2014. - №11. URL: <http://magazines.russ.ru/neva/2014/11/16a.html> (дата обращения: 22.04.2016).

наполнен мотивами страха, одиночества, безвыходности, богооставленности. Трагедия Йозефа К. — это общечеловеческая трагедия. В. Набоков пишет о другом: его интересует судьба только отдельных личностей, гениальных людей. Цинциннат, Герман из «Отчаяния», шахматист Лужин, — все эти герои выделялись среди остальных людей, возвышались над ними, они обладали особым даром и мечтали выбраться из пошлой посясторонности. Трагедия Цинцинната отображает трагедию избранных людей, уникальных творческих натур, которые благодаря своей гениальности возвышаются над материальным миром. В этом состоит различие между героями Ф. Кафки и В. Набокова.

Однако Цинциннат схож в некоторой степени и с Грегором Замзой, персонажем кафкианской новеллы «Превращение». Герою набоковского произведения ставят в вину его «непрозрачность», непохожесть на других. С самого детства окружающие чувствовали его исключительность, особость и потому избегали его. Грегор Замза тоже не похож на своих родных. Он добр, предан своей семье, бескорыстен и очень раним. То, что он превращается в насекомое, быть может, не стоит понимать буквально, это, скорее, метафора его инаковости. Оба героя не принимаются общественностью. Один из них вынужден сидеть в тюрьме, другой — в собственной комнате. Единственная возможность выйти из такого положения — умереть. И Грегор Замза, и Цинциннат умирают, только если в случае Грегора эта смерть трагична, то уход из жизни Цинцинната является, напротив, его спасением, восхождением в высшую реальность, где ему положено обитать.

Однако В. Набоков всегда оставлял своему герою надежду на избавление от тяжкого для него материального мира. Цинциннат знает, что когда-нибудь ему удастся взойти к истинной реальности, более того, он к ней стремится, в то время как Грегор, напротив, хочет вернуться в тот ад повседневной жизни, из которого его вытолкнуло силою обстоятельств. Он будто бы ослеплен, его заботит больше не то, что он превратился в насекомое, а то, что он опоздает на работу. Такое разное отношение героев к миру, в котором они вынуждены пребывать, и обуславливает главное различие между произведениями. Если предположить, что Ф. Кафка показывает невозможность отдельной личности выстоять против груза повседневного быта, то В. Набоков, напротив, открывает двери в высшую сферу бытия тем, кто стремится туда попасть, художник может покончить с обыденной жизнью и со-

вершить прорыв в трансцендентное.

Романы В. Набокова напоминают театральное действие. В «Приглашении на казнь» Родион приносит Цинциннату записку от директора «на подносе, как в театре»⁴, о летней грозе говорится, что она «хорошо, со вкусом поставлена»⁵, главный герой сам называет разыгрывающееся вокруг него «жалким, театральным»⁶, наконец, финал романа завораживает своей театральностью: «...Все расплзлось. Все падало. Винтовой вихрь забирал и крутил пыль, тряпки, крашенные щепки, мелкие обломки позлащенного гипса, картонные кирпичи, афиши...»⁷. Таких моментов в произведении большое количество, все это говорит о неподлинности, неполноте посястороннего мира. Исчезновение шахматиста из литературного пространства романа «Защита Лужина» В. Набокова — тоже театральный жест. Лужин уходит из него как актер со сцены, ярко и выразительно, оставляя читателя, или, скорее, зрителя, в немом восторге, вызывая у него ощущение чего-то великого, исключительного. В набоковском «Отчаянии» также присутствует элемент актерской игры: в английском варианте романа Герман пытается избежать ареста, убеждая людей, столпившихся около его дома, в том, что его выход к полицейским является только репетицией фильмовой съемки: «Французы! Это всего лишь репетиция! Держите полицейских. Сейчас из этого дома к вам выбежит знаменитый фильмовый актер. Он ужасный преступник, но ему положено улизнуть...»⁸.

Театральность прозы В. Набокова отмечается здесь не случайно, а в связи с замечаниями В. Беньямина, который настаивал на том, что «мир Кафки — это вселенский театр»⁹. Вероятно, театральность может стать еще одним элементом, который роднит Ф. Кафку и В. Набокова. Но в чем именно выражается театральность творчества пражского автора, действительно ли эта особенность является тем, что сближает

4 Набоков В. Приглашение на казнь. Глава VI, с.3. URL: http://fictionbook.ru/author/vladimir_vladimirovich_nabokov/priglasenie_na_kazn/ (дата обращения: 22.04.2016).

5 Там же. Глава XVII, с.9.

6 Там же. Глава XIX, с.10.

7 Там же. Глава XX, с.10.

8 Захарьин Д. Набоков и Андре Жид. Отчаяние romanduroman // In: Hypertext Отчаяние / Сверх текст Despair. Studienzu Vladimir Nabokovs Roman-Rätsel, hrsg. Von I. Smirnov. München, 2000, с.527.

9 Вальтер Б. Франц Кафка // М.: Ad Marginem. — 2000, с.70.

двух писателей. Ф. Кафка не раскрывает внутренний мир своих героев, как это делали те, кого В. Набоков в «Отчаянии» саркастически называет «великими романистами», он воспроизводит жесты своих персонажей так, что они, быть может, говорят об их состоянии больше, чем слова. Достаточно вспомнить согнутые фигуры обвиняемых, в том числе и Блока, благоговящего перед адвокатом, Франца и Виллема, коллег Йозефа К. по банку, сопровождавших инспектора в то момент, когда герой впервые узнал о своем аресте. Их роль в произведении — роль ничтожных, заискивающих, пристыженных людей, потому они представлены автором согнутыми.

О могуществе священника можно также понять по его жесту и по тому, как Йозеф К. встречает этот жест: «...У первого ряда скамей он остановился, но священнику это расстояние показалось слишком большим, он протянул руку и резко ткнул указательным пальцем вниз, прямо перед собой, у подножия кафедры. К. подошел так близко, что ему пришлось откинуть голову, чтобы видеть священника»¹⁰. При детальном прочтении романа отмеченная В. Бенямином театральность творчества Ф. Кафки, его повышенная внимательность к движениям, повадкам своих героев становятся более заметными. Однако театральность творчества Ф. Кафки иная, чем у В. Набокова, пражский писатель не стремится потрясти своего читателя, оставить его в восторженном оцепенении, как это делает русский автор, скорее, он пытается с предельной точностью рассказать правду, что, несомненно, связано с его мучительной тягой к совершенству слова (не случайно М. Брод называл своего друга «узником абсолюта»). Он опускает описание внешности своих героев с тем, чтобы заменить их описаниями жеста, мимики. Театральность прозы В. Набокова заключается в его желании, говоря словами П. Бицилли, внести «небывальщину» в «вульгарную обыденщину»¹¹, подчеркнуть неестественность, неполноту эмпирической действительности, описать торжественный прорыв своих героев в высшую реальность (Цинцинната и Лужина). Таким образом, получается, что творения Ф. Кафки и В. Набокова в одинаковой степени театральны, однако эта театральность по-разному проявляется и служит для разных целей.

10 Кафка Ф. Процесс: Роман / Пер. с нем. Р. Райт-Ковалевой, Г. Снежинской. – СПб.: Азбука, Азбука-Артикус, 2013. – 320 с., с. 250.

11 Бицилли П. В. Сирийн «Приглашение на казнь» – Его же «Соглядатай» Париж, 1938 // В. Набоков: Pro et contra. Антология. – Т. 1. – С. 251-254.

Помимо отмеченного уже сходства сюжетных линий, характера персонажей, а также помимо театральности, присущей прозе Ф. Кафки и В. Набокова, существует еще масса признаков, которые сближают двух писателей. Литературовед Е. П. Шиньев, например, выделяет следующие общие черты. Во-первых, это привилегированный статус читателя Ф. Кафки и В. Набокова. «Речь идет о идеосинкретичности языка на самых различных его уровнях, главный импульс которого предохранить выражаемое от банального читателя»¹². Иными словами, читатель, понимающий текст Ф. Кафки или В. Набокова, становится таким же избранником, как и сам художник. Тексты Ф. Кафки имеют свою специфику, о сложности понимания наследия писателя, о неизбежном обрастании его прозы многочисленными комментариями писал, в частности, М. Бланшо. Буквальное прочтение «Замка», например, приведет к восприятию этого текста как совершенной бессмыслицы, и потому каждый, кто читает это произведение, старается найти в нем скрытый смысл, тайное послание. Землемер К. будет менять свои роли в зависимости от интерпретаций: человек, ищущий Бога; еврей, который стремится стать «неотличимым» от остальных обществ; сам Ф. Кафка, пытающийся достигнуть истинного смысла Книги и т. д.

Правдивость творчества писателя, которую отмечала еще Х. Арндт, его бесстилевое совершенство, создающее удивительное ощущение правды, приводит к тому, что читатель до конца романа не может определиться, является ли текст, лежащий перед ним, иносказанием или нет. Возможно, трудность интерпретации произведений Ф. Кафки связана именно с естественностью его прозы, с отсутствием в его стиле ярких и запоминающихся метафор, других тропов, с аскетичностью и суховатостью его художественной манеры. Именно это вынуждает читателя совершать постоянный переход от буквализации его текстов к поиску в нем глубинного смысла, и обратно. Быть может, именно страх быть непонятым заставил пражского автора просить М. Брода о том, чтобы он уничтожил все его творческое наследие.

Герой позднего рассказа Ф. Кафки «Голодарь» посвятил свою жизнь искусству голодания. Первое время люди с большим любо-

12 Шиньев Е.П. Межкультурная диффузия в литературе (на примере творчества В. Набокова и Ф. Кафки) // Известия ПГУ им. В.Г. Белинского . 2009. №15. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/mezhkulturnaya-diffuziya-v-literature-na-primere-tvorchestva-v-nabokova-i-f-kafki> (дата обращения: 22.04.2016).

пытством ходили посмотреть на голодаря, однако каждый из них был уверен в том, что он только притворяется, что ничего не ест. Неверие в его искусство приносило голодарю страшные муки, «печаль его становилась все глубже, оттого что никто не способен был принять ее всерьез»¹³. Но вот однажды толпа устала от подобных зрелищ, его перестали замечать, и голодарь начал страдать еще сильнее. Человек искусства, цель которого — творить, вынужден был работать ради забавы других, постепенно его творчество надоело толпе, и люди стали искать новых развлечений. И все же голодарь не оставлял надежды, что найдется кто-нибудь, кто сумеет оценить его великое искусство по достоинству.

Вероятно, и сам Ф. Кафка до некоторого времени надеялся встретить своего читателя, избранную личность, которая смогла бы понять всю глубину его необычного творчества. Проза В. Набокова также имеет свою специфику. Читатель вынужден постоянно блуждать между реальностью и фантазией, а для того, чтобы правильно раскрывать значение символов и метафор авторского текста, ему необходимо обладать некоторым запасом философских и литературоведческих знаний. Конечно, прочесть роман могут все, но не каждый способен понять его. Сам автор в своем предисловии к американскому изданию «Приглашения на казнь» пишет о своем романе так: «Человек приземленный решит, что тут штукарство. Старики поспешат перейти от этой книги к провинциальным любовным романам и жизнеописаниям знаменитостей. Она не вызывает восторга у заседательницы дамского клуба. <...> Но <...> я знаю нескольких читателей, которые вскочат со стула, ероша волосы»¹⁴. Шиньев Е. П. называет свойство писателей скрывать подлинный смысл своего искусства от глаз обывателей «поэтикой одиночества». Эта особенность, отмечает филолог, характерна для всего европейского декаденса начала двадцатого столетия. Во-вторых, — возвращаемся к сходствам писателей, — это «повторение тайных тем в творчестве Набокова и Кафки, мотив сновидческой реальности»¹⁵. В центре философских размышлений XX века

13 Кафка Ф. Голодарь. URL: <http://www.kafka.ru/rasskasy/read/golodar> (дата обращения: 22.04.2016).

14 Набоков В. Предисловие автора к американскому изданию / Перевод с англ. Г. Барабтарло // Набоков В. Приглашение на казнь. СПб.: Азбука, 2010. С. 220-221.

15 Шиньев Е.П. Межкультурная диффузия в литературе (на примере творчества В. Набокова и Ф. Кафки) // Известия ПГУ им. В.Г. Белинского. 2009. №15. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/mezhkulturnaya-diffuziya-v-literature-na-primere-tvorchestva>

была проблема соотношения между реальностью и сознанием.

Вопрос о том, что считать за истинную реальность — внешний, объективный мир или сферу внутренней жизни человека, начинает интересоваться не только профессиональных философов и ученых, но и деятелей искусства. Для В. Набокова сон, воображение, творческая фантазия являются не менее реальными, чем то, что принято считать за действительность. Оставшись наедине, Цинциннат размышляет: «...Я давно свыкся с мыслью, что называемое снами есть полудействительность, обещание действительности, ее преддверие и дуновение, то есть что они содержат в себе, в очень смутном, разбавленном состоянии, - больше истинной действительности, чем наша хваленая явь, которая, в свой черед, есть полусон, дурная дремота...»¹⁶. Мотив «сновидческой реальности» можно найти и в романе «Защита Лужина». Лужин схож с Цинциннатом в том, что и он художник, творец шахматных комбинаций, гений, возвышающийся над толпой. Поэтому и ему объективный мир кажется менее реальным, чем мир шахматный. В тот момент, когда невеста входит к нему в номер, он находится будто бы в забытии, а на призыв будущей жены очнуться тихо спрашивает: «Реальность?»¹⁷.

Сразу после разговора с невестой о том, что пишут о нем в газетах и о предстоящей свадьбе он засыпает, а проснувшись, пытается вспомнить «прелестный сон, который ему приснился»¹⁸. «А видел он во сне, будто <...> входит его невеста, протягивая коробку, перевязанную красной ленточкой. <...> Он хотел обнять ее, но вдруг затошнило, закружилась голова, невеста тем временем рассказывала, что необычно пишут о нем в газетах, но что мать все-таки не хочет, чтобы они поженились»¹⁹. То, что было на самом деле, кажется ему сном, и после он понимает, что «все, кроме шахмат, только очаровательный сон»²⁰, что мир шахмат — это и есть подлинный мир. Об ирреальности жизни писал в своем дневнике и Ф. Кафка: «Все — фантазия: семья, служба, друзья, улица; все — фантазия, более

v-nabokova-i-f-kafki (дата обращения: 22.04.2016).

16 Набоков В. Приглашение на казнь. Глава VIII, с. 4.

URL: http://fictionbook.ru/author/vladimir_vladimirovich_nabokov/priglasenie_na_kazn/ (дата обращения: 22.04.2016).

17 Набоков В. В. Другие берега: Романы. – М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – с. 265.

18 Там же, с. 266.

19 Там же, с. 266-267.

20 Там же, с. 268.

далекая или близкая...»²¹. Йозеф К. узнает о своем аресте рано утром, около восьми, стражи застают его прямо в кровати. Грегор Замза обнаруживает страшную метаморфозу сразу же «после беспокойного сна». К. впервые узнал о порядках в Деревне после того, как сын кастеляна Замка разбудил его. Пробуждаясь, герои вовсе не возвращаются в реальный мир, где царит причинно-следственный закон, но, напротив, попадают в мир абсурда, в «сновидческую реальность».

В своем дневнике Ф. Кафка пишет так, что невозможным становится разобратить, где сон, а где фантазия. Такова, например, запись за 3 августа 1917 года: «Еще раз я во всю силу легких крикнул в мир. Потом мне заткнули рот кляпом, надели кандалы на руки и на ноги, завязали платком глаза. Несколько раз меня протащили взад-вперед, посадили и снова положили, тоже несколько раз, дергали за ноги так, что я дыбился от боли...»²². Отношение к фантазии у писателей и их персонажей различно: у В. Набокова «сон, сфера воображаемого служит средством создания иных мотивировок и связей, чем те, которых придерживаются другие люди, люди, пораженные тотальным недугом “здорового смысла”»²³. Ф. Кафка, называющий жизнь фантазией, рассматривает сон как неизбежность: люди вынуждены жить в мире абсурда, признавать свою немощность.

Через сон писателю удается проникнуть в сущность человеческого бытия, продемонстрировать иррациональность земных законов, обреченность человека на одиночество, экзистенциальную заброшенность. В. Набоков, напротив, использует сон для того, чтобы показать неистинность посясторонней жизни, «улетает» от земного существования, доказывает наличие особого, духовного мира. В прозе Ф. Кафке кошмарный сон становится явью, в литературе В. Набокова «хваленая явь» становится сном. Тем не менее, оба эти писателя прибегают к теме «сновидческой реальности», смешивают действительность и фантазию, поэтому эту особенность также можно отнести к тому, что объединяет их художественные миры. В-третьих, Шиньев

21 Кафка Ф. Дневники. Запись за 21 октября 1921 года. URL: <http://www.vehi.net/kafka/dnevnik.html> (дата обращения: 22.04.2016).

22 Кафка Ф. Дневники. <http://www.vehi.net/kafka/dnevnik.html> (дата обращения: 22.04.2016).

23 Шиньев Е.П. Межкультурная диффузия в литературе (на примере творчества В. Набокова и Ф. Кафки) // Известия ПГУ им. В.Г. Белинского. 2009. №15. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/mezhkulturnaya-diffuziya-v-literature-na-primere-tvorchestva-v-nabokova-i-f-kafki> (дата обращения: 22.04.2016).

Е. П. отмечает, что и Ф. Кафка, и В. Набоков всегда углубленно размышляли о проблеме творчества. Тема творчества пронизывает произведения русского писателя. Достаточно вспомнить Цинциннату, обладающего даром слова, гениального шахматиста Лужина, Германа из «Отчаяния», задумавшего совершить идеальное преступление и др. Истинный художник, по В. Набокову, имеет доступ к высшей сфере бытия, противоположной пошлой посясторонности.

Для Ф. Кафки размышления о творчестве были мучительны, он сильно переживал из-за того, что не мог посвятить себя целиком искусству литературы. Он чувствовал свою ответственность перед родными, перед будущей женой Ф. Бауэр (помолвка с которой все же была расторгнута), содержание семьи требовало от него больших расходов, потому позволить себе заниматься только литературной деятельностью писатель не мог. С одной стороны, он понимал, что занятие литературой — его призвание, с другой, — обстоятельства жизни вынуждали его работать юристом в небольшой конторе. Очевидно, что эти переживания отразились и в его работах, главным образом, в «Приговоре» и в «Письме отцу». Грегор Замза также глубоко страдает из-за того, что ему придется пропустить рабочий день. Тогда его уволят, и некому будет обеспечивать семью. Как видно, проблема творчества была для Ф. Кафки болезненной темой, хотя он и называл литературу тем единственным, что дает ему силы для существования. «Я весь — литература, и ничем иным не могу и не хочу быть, моя служба никогда не сможет увлечь меня, но зато она может полностью погубить меня»²⁴, — писал пражский автор в своем дневнике.

Глубокие размышления о проблеме творчества, использование мотива сновидческой реальности, сходство сюжетных линий, неприязнь к толпе и поиск избранного читателя, — все это сближает Ф. Кафку и В. Набокова. В то же время между ними имеется множество различий: русский писатель показывает неистинность земного существования, пражский автор демонстрирует подлинный ужас человеческого бытия. Персонажи Ф. Кафки мирятся с лживым мироустройством, герои В. Набокова стремятся выбраться из пошлой действительности. Театральность прозы русского автора служит для выражения неполноты, неестественности материального мира и заключается в использовании им особых художественных средств и описаний. Творчество

24 Кафка Ф. Дневники. Запись за 21 августа 1913 года. URL: <http://www.vehi.net/kafka/dnevnik.html> (дата обращения: 22.04.2016).

Ф. Кафки — это тоже театр, только театр жеста. Детальное изображение движений и повадок героев позволяет понять их подлинное положение в жизненном пространстве. Романная театральность писателей является, скорее, тем, что различает этих двух авторов, а не тем, что их объединяет. Герои В. Набокова — уникальные творческие личности, персонажи Ф. Кафки типичны, их трагедия отражает трагедию человечества в целом. Очевидно, что между писателями существует множество различий, но, тем не менее, в прозе В. Набокова также можно найти кафкианские мотивы.

Едва ли это свидетельствует о намеренном использовании В. Набоковым приемов Ф. Кафки, скорее, это говорит о том, что ему были близки темы, затрагиваемые пражским автором. Манера письма Ф. Кафки выделялась среди техники других художников, и В. Набоков как противник «вульгарной обыденщины» не мог не оценить этого. Ф. Кафку понимали и понимают немногие, между тем сюжет одинокого, не услышанного обществом гения всегда привлекал русского писателя. Быть может, именно поэтому В. Набоков относился к Ф. Кафке с должным вниманием, не позволяя себе здесь той иронии, которую он допускал по отношению к другим мастерам слова

ЛИТЕРАТУРА:

1. Амусин М. Набоков и ЛБИ. // Нева. – 2014. - №11. URL: <http://magazines.russ.ru/neva/2014/11/16a.html>
2. Бицилли П. В. Сирин «Приглашение на казнь» – Его же «Соглядатай». Париж, 1938 // ВВ Набоков: Pro et contra. Антология. – Т. 1.
3. Вальтер Б. Франц Кафка // М.: Ad Marginem, 2000.
4. Захарьин Д. Набоков и Андре Жид. Отчаяние romanduroman // In: Hypertext Отчаяние /Сверх текст Despair. Studienzu Vladimir Nabokovs Roman-Rätsel, hrsg. Von I. Smirnov. München, 2000.
5. Кафка Ф. Голодарь. URL: <http://www.kafka.ru/rasskasy/read/golodar>
6. Кафка Ф. Дневники. <http://www.vehi.net/kafka/dnevnik.html>
7. Кафка Ф. Процесс: Роман / Пер. с нем. Р. Райт-Ковалевой, Г. Снежинской. – СПб.: Азбука, Азбука-Артикус, 2013.
8. Мельников Н. Г. «Классик без ретуши. Литературный миф о творчестве В. Набокова» М.: Новое литературное обозрение. Вып. XX, 2000.

9. Набоков В. В. Другие берега: Романы.

– М.: Изд-во ЭКСМО-Пресс, 2000. – 544 с.

10. Набоков В. Предисловие автора к американскому изданию / Перевод с англ. Г. Барабтарло // Набоков В. Приглашение на казнь. СПб.: Азбука, 2010.

11. Шиньев Е.П. Межкультурная диффузия в литературе (на примере творчества В. Набокова и Ф. Кафки) // Известия ПГУ им. В.Г. Беллинского. 2009. №15.

URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/mezhkulturnaya-diffuziya-v-literature-na-primere-tvorchestva-v-nabokova-i-f-kafki>

Шумилина В. А.

«ОРУЖИЕ ХРИСТИАНСКОГО ВОИНА» ЭРАЗМА РОТТЕРДАМСКОГО И «ГАМЛЕТ»

Приблизительно сто лет разделяет творения великих гуманистов: трактат «Оружие христианского воина» Э. Роттердамского написан в 1501 г., «Трагическая история о Гамлете, принце датском» У. Шекспира — в 1600-1601 гг. Но в вечности движения человеческой мысли эти две книги стоят рядом: авторов объединяет не только интерес к античному наследию, христианская проблематика, широта контекста, но главное — общий стиль мысли. Его можно было бы охарактеризовать как «титанизм труда». Так С. Цвейг очертил образ Эразма на картине Ганса Гольбейна Младшего¹.

В параллельном сопоставлении этих двух произведений различных по форме — «Энхиридионе» и трагедии — раскрывается единый титанический замысел воплощения в слове непрекращающейся борьбы души с пороками. Борьбе внешней и внутренней. Изображается путь христианина к спасению.

Стоит отметить, что сюжет «Гамлета» можно рассматривать некоторым образом как иллюстрацию теории Э. Роттердамского, а потому анализ будет проходить по следующей схеме: контекст рассмотрения проблемы у Э. Роттердамского, затем преломление проблематики в действии «Гамлета».

Душа — государство.

Во многом следуя античной, в особенности платонической, традиции, Э. Роттердамский видит государство как образ человеческой души: «Поэтому не глупо было бы сопоставить грудь человека с неким мятежным государством, которое, так как оно состоит из разного рода людей, по причине разногласия в их устремлениях должно раздираться из-за частых переворотов и восстаний, если полнота власти не находится у одного человека и он не прибавит не иначе как на бла-

¹ «Гольбейн один раз запечатлевает его положившим пальцы на книгу с символическим названием «Подвиги Геракла» — умело найденный образ, прославляющий титанизм Эразмова труда». — Цвейг С. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., Детская литература, 1977.

го государства»². Управление этим государством мыслитель передаёт разуму, ведь в уме образ и святилище Божье³.

При этом христианский правитель распространяет не власть, а любовь⁴.

Удивительная метаморфоза этого образа у Шекспира — Гамлета считают безумным из-за любви. В государстве видимый мир, никто не восстаёт против власти Клавдия. Расстройство — только в душе датского принца.

Страсти утихли, но только не в сердце Гамлета, только не после встречи с тенью отца. Однако принц в логике Эразма — единственный, кто прав. Как мы увидим далее, логика большинства не должна соответствовать логике меньшинства верующих. В христианстве смысл обновляется, но истина одна. И она в духе. Этим духом владеет Гамлет. Он, аллегория разума (недаром указан приезд принца из Виттенберга, столицы немецкой учёности и протестантизма), прозревает правду: войну, где кажимость мира, ложь и ненависть, где кажимость любви, глупость, где кажимость мудрости.

Но бдительно вглядываясь в суматоху окружающих пороков, Гамлет действует осторожно, хотя и как воин.

Также стоит заметить, что Гамлет называет Данию тюрьмой, так и Роттердамский, следуя традиции, называет тело — темницей. Еще одно доказательство того, что борьба с грехом идет как на внешнем, так и на внутреннем уровне.

Правила христианина — оружие в битве.

Эразм Роттердамский активно использует образ войны для описания схватки мира и Бога в душе человека. Схватки Бога и дьявола. Душа, по Эразму, на перепутье может выбрать сторону духа, а может — плоти. И задача христианина выбрать правильный лагерь и сражаться в нём до конца.

Ведь пороки — в броне, раны от греха — в вечности, это смерть души. Душа должна бдительно и осмотрительно хранить стражу и даже не стремиться к покою. Ведь покой не в мире, а в Боге. В этой «отвратительной войне», которая душа переживает в миру, нет шан-

² Роттердамский Эразм. Философские произведения. М., Наука, 1986. С. 112.

³ Ibid. 196.

⁴ Ibid. С. 183.

са на перемирие — так душа предаёт Бога, не выполняя обет, данный при Крещении. Душа должна бороться каждый раз как последний, но знать, что битв ещё может быть очень много⁵.

Но есть надежда — это зритель сражения, Тот, который побеждает и несметные полчища пороков, и три зла — и плоть, и дьявола, и мир, кто единственный против всех копий зла, кто преодолевает нашу немощь и воздаст за борьбу — Бог⁶.

Бог вооружает душу оружием справедливости: щитом веры, мечом и шлемом Слова Божьего, крестом как примером для заблудших, прибежищем для страждущих, оружием для сражающихся⁷.

Бог — жизнь души, любовь, высшее благо⁸.

Душа должна быть вооружена всегда, вооружена молитвой и знанием⁹. Душа должна врачевать незнание, подчинять плоть и воодушевлять немощь, быть пылкой и сильной, деятельной в молитве и знании¹⁰.

Христианин должен помнить, что грех — худшее из рабств, гнусная чума, причина увядания души и тела. Что нет слабых и сильных грехов, что все они одинаково корень зла, что нужно стараться понемногу избавляться от собственных недостатков, преумножая доброе в себе, одинаково ненавидеть все грехи. Христианин должен страшиться малодушия отчаяния. Дух должен укрепляться примерами святых, для которых проступки служили лишь средством укрепления добродетели, способом улучшиться, увеличивали пылкость любви, воодушевляли на новые сражения. Главное для христианина — осознание того, что лишь сам он себе может навредить, а никто извне не может¹¹.

Каковы правила жизни христианина? Преодолевать зло добром, жить по образцу Христа, стремиться к совершенной любви Христа, следовать за словом Христа в душе к новой жизни, терпеть страдания, бороться с пороками и страстями, но не людьми, прощать из любви или уважения любую боль, стремиться к скромности, не бояться унижений. Христианин должен стараться привести свою душу в такое состояние, чтобы она нравилась Христу. Христианин должен всегда

5 Ibid. С. 90-96, 190, 192.

6 Ibid. С. 96-97, 132, 195.

7 Ibid. С. 106, 195.

8 Ibid. С. 94-95, 169.

9 Ibid. С. 98.

10 Ibid. С. 98-99, 127-128.

11 Ibid. С. 132, 140-162, 172, 191-195, 197.

помнить о смерти и быть готовым к ней, должен раскаиваться в своих грехах, так как нераскаянность — страшное зло. Верующий всегда в сражении с пороками должен помнить о вечной награде и сиюминутности мнимого наслаждения, должен стремиться к Богу как источнику высших красоты, добра, справедливости и бояться вечного позора в царстве дьявола. Христианин должен своей любовью к ближним благодарить Бога за страдания, перенесённые за него, должен свободно служить ближним, ведь все во Христе едины. Также христианину подобает молить Бога о собственном совершенствовании, устремлять все помыслы к невидимому и вечному, тайне и духу, с детства привыкать к заповедям, защищать истину и привлекать людей в христианство. Христианин должен сражать кротостью и меньше всего прощать себе, должен стремиться к чистоте совести. Христианин должен полностью отдать себя воле Божьей и испытать её на себе, должен всё хорошее в себе приписывать Богу, абсолютно верить в обетования Божьи. В христианстве человек и все его смыслы обновляются, он должен понять, как храбрый может отвечать благодеянием на зло, как можно умерщвляя плоть, спасать душу и т.д. Христианин должен быть готов отдать жизнь за Христа, должен всем сердцем стремиться стать христианином¹².

Большая часть трактата посвящена общим правилам противодействия греху, но в конце его особо описана борьба со следующими грехами: сладострастием, алчностью, тщеславием, гордыней и спесью, гневом и жаждой мести¹³.

Что это как не аллегорическое изображение героев трагедии? Перед нами Гертруда, Клавдий, Полоний, Лаэрт. Персонифицированные страсти самого Гамлета, которые умирают в конце трагедии, позволяя душе принца перейти в духовное состояние. Гамлет во многом решает для себя.

Быть или не быть, или познай самого себя

Христианин обязан начинать с праведной любви к себе, с познания собственной души, это его первая победа в битве с самим собой. Все его действия начинаются только после этого. Тогда возможно и счастье, ведь человек сможет контролировать свои страсти и на-

12 Ibid. С. 117, 129, 163-170, 172, 175-184, 188-189, 195, 197-199, 207, 210, 212, 214-215.

13 Ibid. С. 199-218.

правляться к добродетели¹⁴.

Гамлет размышляет о смерти и посмертной судьбе, видит зло мира, и понимает отсутствие в нём любви и служения ближнему, находит лишь царство страстей, мир постоянной борьбы страха и глупости, мир без благодати.

Не буквально и не доходя до слов Эразма о Боге, ища в себе ответ на вопрос о смысле продолжения жизни, о поиске зла, Гамлет отрицательным, рассудочным путём приходит к Богу. Датский наследник нашёл отсутствие в мире благодати, покоя, истины и собственно добра. Он обрёл своё оружие — знание и молитву любящего человека.

Убийство как спасение души

Эразм вводит своеобразное понимание убийства грешного человека: «Убьёшь грешника — спасёшь человека»¹⁵. Философ так оправдывает убийство – если после попыток христианина исцелить, научить, направить душу нечестивого, он не поддаётся, то лучше погибнуть одному, чем двум.

Тем более что душа убитого спасётся.

Стремясь убить Клавдия, но убив Полония, Гамлет также хотел следовать принципу христианского воина. Клавдий, доказавший свою вину реакцией на представление, обязан был понести наказание в логике Гамлета.

Искушения

Эразм пишет, что войско пороков, одолеваяющее душу, склоняет душу пустыми обещаниями. Также воплощением греха является женщина, как образ плотского¹⁶. Однако искушения необходимы для сохранения добродетели, они дают человеку благодать, если он сможет преодолеть искушение¹⁷. Чтобы отразить искушение, нужно начать молиться или читать по Памяти Священное Писание или отвратиться от искушения¹⁸. При этом все испытания и искушения, выпадающие

14 Ibid. С. 109-110, 113.

15 Ibid. С. 170.

16 Ibid. С. 91.

17 Ibid. С. 121.

18 Ibid. С. 190.

на волю человека, это признак Божьего милосердия, Его наставления и проверка сил души¹⁹.

Первое искушение Гамлета — появление тени его отца, символ смуты в государстве. Призрак требует отмщения. Как истинный христианский воин, Гамлет не поддаётся искушению сначала, он сомневается и молится, но в конце концов исполняет волю отца, убедившись в вине матери и дяди, признав в этом свой сыновний долг. Важно отметить, что на решение Гамлета во многом влияет поступок Фортинбраса, датский принц замечает собственную немощность, недостаточную крепость духа и решается действовать.

Второе искушение — Офелия. «Плотское искушение» Гамлет в конце концов ссылает в монастырь, а на самом деле обрекает на гибель. Удивительно, как точно подмечена внутренняя расщеплённость Гамлета. Как истинный христианин, он не может «хромать на две ноги», стремиться и к духовному, и к земному. По христианской триаде, описанной Э. Роттердамским, дух препоручен небесному, плоть – земному, душа вольна выбирать, зная, что в духе заключается добродетель и связь с Богом²⁰. Гамлет выбирает духовное и отрекается от всего, что связывает его с земным – с любовью, с властью, с жизнью.

Сцена

Сцена истории человеческих битв открывается Богу в нашей душе как зрителю²¹ — так пишет Эразм Роттердамский. Образ стороннего наблюдателя, режиссёра и участника действия интересно обыгрывается у Шекспира в сюжете, связанном с постановкой Гамлетом пьесы «Мышеловка». Как Бог — зритель наших дел, так Гамлет хочет увидеть отражение греха на лице дяди при открытии на сцене истории убийства в «Мышеловке». И Клавдий не проходит испытания.

Образ воды

Вода в трактовке Эразма Роттердамского — знание, тайна, символ понимания веры сердцем, усвоения, а не повторения обрядов²².

19 Ibid. С. 189-190.

20 Ibid. С. 123.

21 Ibid. С. 94.

22 Ibid. С. 100.

Можно добавить, что это и символ кары за служение по плоти, но не по духу. Такой кары удостоились и предатели принца — Розенкранц и Гильдестерн, которым гибель пришла с моря.

Заключение

Гамлет воистину христианский воин, он пришёл к правилам, выведенным Эразмом, проявил свою сущность и ушёл из мира как дух. Будучи живым воплощением разума, он хотел увидеть вокруг живое христианское слово, дух и любовь, но нашёл тюрьму и покалеченный мир, где лучшие — призраки и самоубийцы. Он не смог направить государство к добродетели, не смог исцелить, а лишь принёс горе, а потому решил действовать по принципу убиения грешников с последующим спасением их душ.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Роттердамский Эразм. Философские произведения. М., Наука, 1986.
2. Цвейг С. Триумф и трагедия Эразма Роттердамского. М., Детская литература, 1977.
3. Шекспир У. Гамлет. // Полное собрание сочинений в 8-и томах. Т. 6. Государственное изд-во «Искусство». М., 1960.

Пыльнова Ю. О.

АЛЬБЕР КАМЮ («ЧУМА») И НАШЕСТВИЕ ЗЛА В МИР

*«И умом не Сократ, и лицом не Парис, —
Отзывался о нем Балабон. -
Но зато не боится он Снарков и крыс,
Крепок волей и духом силен!?»¹*

Абсурд как таковой существует всегда, но перед глазами обывателей обычно он предстает во всей красе почти внезапно. И отчего-то никто ему не рад. Хотя как вообще можно радоваться открытиям такого рода? Вот, например, в какой-то момент вдруг оказалось, что зла как такого нет, что одно и то же событие в равной степени для кого-то зло, для кого-то добро, а для кого-то попросту зрелище — жаль, хлеб не всегда под рукой. Чистый абсурд.

Но как жить в подобном хаосе противоречий? Ответ в какой-то степени дал известнейший нидерландский историк и культуролог Йохан Хейзинга. В своем трактате «Homo Ludens» он пытается донести до нас, что по сути своей мы постоянно живем в игре.

Вглядываясь в действительность, можно обнаружить, что любой абсолютом можно отринуть, опровергнуть, оспорить — зло, добро, любовь, а значит, и Бога, и вот пока мы пытаемся ими прикрыть окружающую нас действительность, вогнать ее в такие рамки, мы находимся под ударом вездесущего абсурда. Единственное же, что нельзя оспорить, — это игра, потому что она и есть оспаривание. Игра — примирение с абсурдом, согласие действовать, жить, осознавая его.

Однако полностью отринуть понятие зла мы не можем. Да, зло не есть универсальный абсолютом, но зло индивидуально. И оно неизменно сопряжено с абсурдом и его игрой, но игра не всегда подразумевает веселье, игра зла не весела, она утомительна и печальна. В романе Альбера Камю «Чума» зло как раз предстает перед нами как что-то одновременно надындивидуальное, но вместе с тем и индивидуальное, что-то печальное для всех, но вместе с тем и выгодное для кого-то — чума. И с этим злом хочется бороться. Роман явился для

¹ Льюис Кэрролл. Охота на Снарка.

самого Камю выражением ужасов сопротивления нацистскому нашествию: «С помощью чумы я хочу передать обстановку удушья, от которого мы страдали, атмосферу опасности и изгнания, в которой мы жили тогда. Одновременно я хочу распространить это толкование на существование в целом.»²

И действительно, образ чумы — это любое бедствие, катаклизм, что приходит в нашу жизнь. И у человека нет выбора: появится «чума» в его жизни или нет, но ему придется решить, как себя с ней вести. В романе Камю представлены основные модусы поведения человека перед лицом зла: христианское смирение — отец Панлю, героичество сопротивления — доктор Риэ и Тарру, отрицание — Рамбер, хоть и поначалу, нажива на зле — Коттар. Интересно то, что каждый из этих векторов не оказывается параллельным — все они, так или иначе, сталкиваются с чумой.

Христианская догмата приписывает, что зло — это наказание. Такова позиция отца Панлю. Но провидение для Камю — это некоторый род фатализма, это пассивная позиция, позиция смирения. Это миф, который принимается людьми для того, чтобы смириться с действительностью, со злом. Но абсурдность зла проявляется уже в том, что оно случается со всеми — и с праведниками, и с грешниками. В момент этого осознания отец Панлю начинает сопротивляться, присоединяется к тем, кто противостоит чуме, но сам позже погибает. Нельзя сказать, что изначально он был не прав, его позиция не есть позиция антагониста, но таково было его миропонимание, признание коллективной вины в бедах. Такая позиция неприемлема для главного героя — доктора Риэ. Он человек фактов, который старается помочь людям; если бы он верил в Бога, то просто оставил бы страждущих на Его волю. Он образец стойкого сопротивляющегося человека — это и есть его мировоззрение.

Камю не столько экзистенциалист, тем более, что и сам себя он так предпочитал не называть, он моралист.

Но сразиться со зверем можно, только став зверем. Чума не смотрит на ранги — значит, не надо на них смотреть, чума не знает заслуг — значит, надо забыть о заслугах, чума кроется в фактах — значит, надо жить этими фактами. А факты в том, что город, чтобы избавиться от чумы, должен быть чист; сопротивление чуме не в замазывании грехов, не в ежеминутной мольбе Всевышнему, а в очищении.

² Камю Альбер. Избранное. Предисловие Великовского Мн.: Нар.асвета, 1989.

Это не есть момент отрицания Бога: для Камю религия не плоха, но ограничена. Когда человек ограничен в своих суждениях, он ограничен в своей борьбе.

В конце 19 века Ницше сообщил нам: «Бог мертв». Но мертв ли он для всех? Еще в 13 века мыслитель философско-мистического склада, Иоахим Флорский, разделял жизнь человечества на три эпохи: Эпоху Власти и страха Божьего, Эпоху Сына и Эпоху Царства Святого Духа. Каждая из них соответствует знанию и кнуту(1), частичной мудрости и действию (2) и полноте интеллекта и созерцания (3) соответственно³. Каждая из эпох включает шесть смятений, после завершения которых в полной мере наступает новый этап. Причем третья эпоха должна была начаться в 1260 году (по его подсчетам, основанным на толковании священного писания). Подсчеты, как можно заметить, не слишком себя оправдали, но сама идея прихода Эпохи Интеллекта после катаклизма имеет некоторую корреляцию с действительностью. В «Чуме» так же именно после катаклизма возникает Разум у отдельных героев, в которых место для него существует.

Но вернемся к двадцатому веку. Дитрих Бонхеффер, теолог и пастор лютеранской церкви, а так же участник антинацистского заговора (что роднит его с Камю), распространял идеи, согласно которым мир вырос, а некоторая часть его перестала нуждаться в идее Бога. Однако это, по его словам, знаменовало не эпоху Антихриста, но эпоху «безрелигиозного христианства» как следствие роста светского характера общества, влияния научно-технического прогресса: люди со временем перестанут жить в послушании законам праведности, поскольку станут праведными. И это уже почти случилось, даже те, кто называют себя религиозными, на деле таковыми не являются — понимают под религией что-то иное. Эти мысли не плод простых разглагольствований в герметичных условиях уютного кабинета, Бонхеффер писал свой труд, находясь в одном шаге от смерти: «Нам до сих пор казалось, что возможность планировать свою жизнь как в профессиональном, так и в личном аспекте относится к неотъемлемым человеческим правам. С этим покончено.

Силою обстоятельств мы ввержены в ситуацию, в которой вынуждены отказаться от заботы о «завтрашнем дне» (Мф 6, 34), причем существенно, делается ли это со свободной позиции веры, что под-

³ Антология средневековой мысли. Оп.: СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001.

разумеает Нагорная проповедь, или же как вынужденное рабское служение текущему моменту.»⁴ — пишет он, и здесь прослеживается явная параллель с началом романа Камю — «Это значит, что здесь скупают и стараются обзавестись привычками. <...> Они по-прежнему делали дела, готовились к путешествиям и имели свои собственные мнения. Как же могли они поверить в чуму, которая разом отменяет будущее, все поездки и споры? Они считали себя свободными, но никто никогда не будет свободен, пока существуют бедствия.»⁵ с той лишь разницей, что у Камю это переломный этап, пограничное состояние, в то время как Бонхёффер уже вывел логическое следствие. В конце романа «Чума» доктор Риэ отмечает, что эту хронику нельзя считать окончательной победой, что никогда общая борьба не должна уступать личным терзаниям.

Таким образом, безрелигиозное сопротивление возможно не столько оттого, что христианская религия не подходит для борьбы, потому что как таковая подразумевает смирение, но потому что Бог есть в человеке не всегда в виде догмат и веры, но в виде сильного Духа, который хочет, должен и не может не бороться.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Антология средневековой мысли. Оп.: СПб.: Изд-во Русского христианского гуманитарного института, 2001.
2. Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994.
3. Камю Альбер. Избранное. Предисловие Великовского Мн.: Нар. асвета, 1989
4. Камю Альбер. Чума. М.: АСТ, 2014.

⁴ Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. М.: Прогресс, 1994.

⁵ Камю Альбер. Чума. М.: АСТ, 2014.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Любимов С. Е.

КОНЦЕПЦИЯ ГУМОРОВ НИККОЛО МАКИАВЕЛЛИ И ЕЁ ЗНАЧЕНИЕ ДЛЯ ЕГО ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Теория гуморов является античной медицинской концепцией, основанной Гиппократом, в основе которой лежит представление о том, что человеческие действия зависят от степени смешения четырёх жидкостей: крови, слизи, рыжей и чёрной желчи. Эта теория оставалась весьма авторитетной на протяжении долгих веков. На теорию гуморов опирались такие видные медики, как Клавдий Гален, Авиценна, Марсилиус Падуанский и многие другие. Однако теория гуморов получила распространение не только среди медиков, но и среди философов, пытавшихся определить природу человеческих действий. Именно к такого рода философам относится флорентийский мыслитель XV века Никколо Макиавелли.

Почему Макиавелли в качестве одного из ключевых концептов своей теории действия использует именно «гуморы»? Этот концепт возник ещё IV в. до н.э. и на протяжении последующих веков существовал преимущественно как медицинская теория. Макиавелли же занимал во Флоренции пост секретаря второй канцелярии, отвечая за дипломатические отношения республики, и к медицине не имел никакого отношения. Более того, в историю политической мысли Макиавелли вошёл как крайне оригинальный и радикальный мыслитель. Использование же Макиавелли столь архаичной концепции на первый взгляд и вовсе его дискредитирует.

Подобный подход можно объяснить, исходя из особенностей эпохи, в которую он жил. Возрождение было временем переоткрытия и переработки античного наследия. Так, можно вспомнить, что Марсилиус Фичино — соотечественник и современник Никколо Макиавелли — посвятил большую часть жизни переосмыслению философии Платона, поэтому использование концепции «гуморов» самим Макиавелли не выглядит таким уж странным. Отметим, что речь идёт, прежде всего, о переработке античного наследия, а вовсе не о его слепом заимствовании, поэтому угрозы оригинальности Макиавелли как мыслителю здесь нет. Соответственно, нам необходимо лишь понять, какое значение Макиавелли придаёт концепту «гуморов» в своих трактатах.

Чтобы ответить на этот вопрос, а также на то, почему Макиавелли в качестве одного из ключевых концептов своей теории действия использует именно «гуморы», в ходе данного исследования мы обратимся непосредственно к истории развития данной теории. Мы не будем стремиться к её исчерпывающему изложению, а сконцентрируемся лишь на ключевых моментах, необходимых для ответа на поставленные выше вопросы. Помогут же нам в поисках ответов, прежде всего, работы Маркуса Фишера «Machiavelli's political psychology» (1997) и Энтони Пэрела «The Machiavellian Cosmos» (1992).

Генезис теории гуморов

Основоположником гуморальной теории является отец греческой медицины — Гиппократ. Согласно его учению, человек есть микрокосм, и устроен он также как и макрокосм, который состоит из четырёх основных элементов: земли, воды, огня и воздуха. В человеческом теле эти четыре стихии представлены в виде четырёх гуморов: отображением воздуха является кровь, поскольку она «тёплая и влажная», отображением огня — «тёплая и сухая» рыжая желчь, земли — чёрная желчь, т.к. она «холодная и сухая» и, наконец, отображением воды является «холодная и влажная» слизь.

Согласно Маркусу Фишеру, уже в учении Гиппократа гуморы оказывают непосредственное воздействие на поведение человека. Поскольку же теория гуморов изначально была психологической теорией, стоящей на прочных для того времени научных доказательствах, уже это объясняет некоторые причины, по которым Макиавелли обращается к ней в рамках своей теории действия¹.

Подобную точку зрения разделяет и британская исследовательница Хелен Кинг, которая в своей работе «Greek and Roman Medicine» даёт довольно подробную характеристику, как именно гуморы в представлении греков и римлян влияли на человеческое поведение. Так, если в теле человека преобладает кровь, то человек будет энергичным, быстрым и жизнерадостным, если же преобладает рыжая желчь, то человек будет раздражительным, возбудимым и несдержанным. Чёрная желчь делает человека застенчивым и впечатлительным,

¹ Fischer M. Machiavelli's political psychology //The Review of Politics, Vol. 59, No. 4 (Autumn, 1997). P. 789.

а слизь — спокойным, медлительным и уравновешенным².

Ещё одну интересную особенность гуморальной теории выделяет канадский историк Энтони Пэрел в своей работе «The Machiavellian Cosmos». Поскольку человек является микрокосмом, то он должен быть как — то связан и с макрокосмом, т.е. с окружающим его миром. С точки зрения, Пэрела связующим компонентом между человеком и миром является дух (spirit). Согласно его позиции, именно дух в гуморальной теории Гиппократов воспринимает тепло, сухость, холод и влагу, а затем трансформирует их в гуморы, в свою очередь, управляющие человеческим поведением.

Таким образом, уже в изначальном виде гуморальная теория Гиппократов претендовала на относительно естественнонаучное описание человеческого поведения. Это одна из причин, по которой Макиавелли использует данный концепт в своей политической теории. Впоследствии учение о гуморах человеческого тела было развито в трудах Клавдия Галена, который использовал его в качестве основы своей концепции темпераментов. Собственно говоря, согласно Галену, темперамент человека и есть не что иное, как смесь гуморов.

С наступлением эпохи Средневековья гуморальная теория претерпела весьма значительные трансформации. Это было связано с тем, что в результате арабских завоеваний оригинальные тексты Гиппократов и Галена оказались практически полностью утрачены для европейских мыслителей. Сохранились лишь фрагменты их трактатов, которые существовали одновременно с арабскими текстами Авиценны, Али Аббаса и других врачей того времени. В подтверждение этого приведём слова Маркуса Фишера, который писал «Originating in ancient philosophy and medicine, this tradition was elaborated during the Middle Ages first by Islamic physicians and philosophers, like Costa ben Luca (d. 923), Razes (d. 923 or 932), Haly Abbas (d. 994/5), and Avicenna (d. 1037), and then by Christian scholastics, such as Albertus Magnus (d. 1280), Thomas Aquinas (d. 1274), and Duns Scotus (d. 1308)»³.

В результате гуморальная теория практически перестала существовать как единое целое, но продолжала бытовать в многочисленных вариациях как один из концептов, описывающих механизмы

2 King H. Greek and Roman Medicine (Classical World Series). Bristol Classical Press, 2001. P. 71.

3 Fischer M. Machiavelli's political psychology //The Review of Politics, Vol. 59, No. 4 (Autumn, 1997). P. 791.

человеческого поведения. По большому счёту, единственным общим для практически всех концептов «гуморов» положением было наличие в человеческом теле четырёх «жизненных соков», учение же о духе подвергалось многочисленным интерпретациям⁴.

Остаётся не вполне понятным, почему богословы вовсе не отказались от концепции «гуморов», учитывая то, что она никак не связана с вопросами теологии. Концепция «гуморов» хоть и не оставляла места Богу в вопросе регуляции человеческих действий, являлась весьма наглядной для своего времени, ведь вряд ли кто-либо мог поспорить, что в теле человека есть кровь. Вероятно, именно своей наглядности концепция «гуморов» и обязана своему выживанию. Данную гипотезу разделяют некоторые историки науки, например, американский исследователь Дэвид Линдберг — автор работы «Science in the middle ages», писавший о том, что именно наглядность концепции «гуморов» стала решающим фактором, благодаря которому учение о «гуморах» продолжало оставаться влиятельным как в философии, так и в медицине вплоть до середины XIX века и появления теории клеточной патологии⁵, разработанной Рудольфом Вирховым⁶.

Перед тем, как перейти к эпохе Возрождения, кратко резюмируем всё вышесказанное. Во-первых, к моменту наступления эпохи Возрождения гуморальная теория перестала быть единой теорией, раздробившись на огромное количество независимых друг от друга концептов. Во-вторых, данная теория по-прежнему была одним из лучших учений, описывающих механизмы человеческих действий, и, вместе с этим, обладала наглядностью.

Теория гуморов в эпоху Возрождения

В эпоху Возрождения ключевой фигурой, использующей теорию «гуморов» в своём философском учении, был Марсилио Фичино. Центром он является здесь не только в силу оригинальности идей, но

4 Ibid.

5 Теория клеточной патологии (cellular pathology theory) коренным образом изменила представление о причине болезней. Вирхов доказал, что болезненные процессы сводятся к изменениям в жизнедеятельности элементарных мельчайших частей животного организма, т.е. его клеток. Это открытие в медицине и стало причиной упадка гуморальной теории, согласно которой причиной всех болезней считался либо избыток, либо недостаток одного из четырёх «соков».

6 Lindberg D. Science in the middle ages. University of Chicago Press, 1978. P. 57.

и в силу того влияния, которое он оказал на интеллектуальную жизнь Флорентийской республики. Напомним, что Марсилио Фичино при поддержке Козимо Медичи воссоздал во Флоренции платоновскую Академию, которая стала одним из важнейших интеллектуальных центров эпохи Возрождения. Ряд исследователей, к числу которых можно отнести Хейга Патапана и Сильвиано Рацци, и вовсе говорят о том, что влияние Фичино было столь велико, что даже Макиавелли находился под воздействием неоплатонической философии, поскольку она благодаря усилиям Фичино закрепилась на «формальном» уровне в виде компендиумов и т.д.⁷

Согласно американскому историку медицины Нэнси Сирайзи, Марсилио Фичино использовал концепцию «гуморов» в ее связи с учением о меланхолии и платоническим пониманием созерцания⁸. Так, в трактате “De vita libri tres” (1489). Фичино в целом воспроизводит учение о четырёх «соках» человеческого тела, но на его основании он развивает и собственное учение о духе (spiritus), подобно многим другим философам и богословам до него. Так, для Фичино spiritus — «тончайшая субстанция, выполняющая функции проводника и посредника между различными частями человеческого тела со свойственными им функциями» [Пер]⁹. В отличие от гуморальной теории Гиппократ и Гален, где spiritus являлся посредником между миром природы и человеком, в учении Фичино он представляет собой некий связующий принцип лишь человеческого тела.

Тем не менее, Марсилио Фичино был отнюдь не единственным влиятельным мыслителем, работавшим с концептом «гуморов». Другим примером использования этого концепта является работа известного богослова и медика Марсилио Падуанского «Защитник мира» («Defensor pacis»), написанная на заре эпохи Возрождения в 1324 году. Марсилио Падуанский, будучи не только богословом, но и медиком, одним из первых применил концепцию «гуморов» к политической сфере в рамках своего органического подхода к пониманию государства. Так, согласно его позиции, государство есть политическое тело, которое, как и тело человека, подвержено разного рода болезням,

7 Razzi T. *Modo di conservarsi sano per regola di vita, non solo quand' è la peste, ma in tutti gli altri tempi*. — Firenze. P. 21.

8 Siraisi N. *Medieval and Early Renaissance Medicine: An Introduction to Knowledge and Practice*, 1990. P. 85.

9 Ficino M. *De vita libri tres*. Fink Wilhelm GmbH, 2011. P. 64.

причиной которых он видит в нарушении баланса гуморов¹⁰. Конечно, изначально гуморальная теория не содержала в себе никакого политического аспекта, однако, как уже говорилось ранее, к этому времени гуморальной теории в едином виде не существовало, и каждый мыслитель использовал лишь концепт «гуморов» в рамках своей собственной философской программы.

Концепция «гуморов» Марсилио Падуанского была здесь упомянута неслучайно, ибо, вероятно, именно она больше всех схожа с пониманием «гуморов» Никколо Макиавелли. Данное предположение, конечно, идёт вразрез с позицией Хейга Патапана и Сильвиано Рацци, однако и у него есть свои сторонники. Так, американский исследователь Пол Сигмунд считает, что именно Марсилио Падуанский заложил основу политического применения концепции «гуморов», которая впоследствии и была развита в трудах Никколо Макиавелли¹¹.

В данном случае мы намеренно избегаем деталей концепции «гуморов» Никколо Макиавелли, ибо об этом речь пойдёт в следующем разделе. Рассмотрев же особенности его понимания «гуморов», мы увидим, к кому ближе оказывается Никколо Макиавелли: к Марсилио Фичино или же к Марсилио Падуанскому. На данном же этапе необходимо зафиксировать, что Макиавелли ни в коем случае не использует архаичную гуморальную теорию в том виде, в котором её использовали Гиппократ и Гален, он, подобно многим другим мыслителям, лишь пересматривает данную концепцию и использует её в своих собственных целях. Концепт «гуморов» является ядром его теории действия во многом в силу его наглядности и популярности среди итальянских философов.

Концепция «гуморов» в философии Никколо Макиавелли

Американский политический теоретик Данте Джермино в своей работе «Machiavelli's thoughts on the psyche and society» заметил, что Макиавелли в своих трактатах определял особенности человеческого поведения, исходя из крайне специфического контекста, а его выводы

10 Emerton E. *The defensor pacis of Marsiglio of Padua*. London: Oxford University Press, 2014. P. 89.

11 Sigmund P. *The influence of Marsilius of Padua on XVth – century conciliarism// Journal of the History of Ideas*. Vol. 23, No. 3 (Jul. - Sep., 1962). P. 395.

были недостаточно проверенными, бессистемными¹². В ходе данной главы мы всё же попытаемся, несмотря на все подстерегающие нас трудности, эксплицировать особенности использования концепта «гуморов» Никколо Макиавелли и привести наши наблюдения в упорядоченный вид.

Для начала следует развеять последние сомнения в том, что Макиавелли использует концепт «гуморов» именно в том значении, в котором его использовали Гиппократ, Гален, Марсилио Фичино и т.д. И действительно, если посмотреть на значение слова «umor» в итальянском языке, то мы обнаружим, что оно обозначает отнюдь не только «соки» и жидкости человеческого тела, но также и настроения людей, и, что более важно, части народонаселения¹³. Учитывая же политическую направленность философии, последнее значение слова «umor» и вовсе кажется более вероятным, нежели первое.

Однако, если бы дело обстояло именно так, то, вероятно, Макиавелли не был бы столь великим теоретиком действия, каким его принято считать, ибо в его концепции действия практически полностью отсутствовало бы объяснение работы механизма, регулирующего человеческие действия. Данную точку зрения разделяют и Энтони Пэрел и Маркус Фишер. Последний крайне убедительно доказывает использование Макиавелли концепта «гуморов» в качестве «соков» человеческого тела путём анализа его переписки с Франческо Веттори — политиком и дипломатом Флорентийской республики, бывший одним из немногих, кто остался другом Макиавелли после его изгнания. Так, в одном из писем Макиавелли прямо пишет о том, что использование кондотьеров и наёмных армий вместо армий народных является одной из опаснейших болезней государства, вызванных неправильным распределением гуморов в политическом теле¹⁴.

Этот аргумент, вероятно, являлся весьма убедительным для многих исследователей концепции «гуморов» Никколо Макиавелли, а потому Энтони Пэрел в своём исследовании «Natural Philosophy in Machiavelli» (2006) не останавливается подробно на этом вопросе, а прямо переходит к анализу использования термина «гуморы» в работах «Государь», «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия» и «История Флоренции».

12 Germino D. Machiavelli's thoughts on the psyche and society. Toronto: University of Toronto Press, 1972. P. 74

13 Хлызов В. Итальяно – русский словарь. М.: Мартин, 2004. С. 715.

14 Fischer M. Machiavelli's political psychology//The Review of Politics, Vol. 59, No. 4 (Autumn, 1997). pp. 785.

Так, в главе IX трактата «Государь» под названием «О гражданском единовластии» Макиавелли пишет: «нет города, где не обособились два этих начала [umor diversi]: знать желает подчинять и угнетать народ, народ не желает находиться в подчинении и угнетении; столкновение же этих начал разрешается трояко: либо единовластием, либо беззаконием, либо свободой»¹⁵. Поскольку трактат Макиавелли «Государь» посвящён преимущественно анализу единовластных образований, а «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия — республикам, в «Государе» Макиавелли обращается к понятию «гуморов» именно в связи с социальными конфликтами внутри монархий.

В свою очередь, в «Рассуждениях на первую декаду Тита Ливия» Пэрел находит несколько иное применение гуморальной теории. В главе IV под названием «О том, что раздоры между плебсом и сенатом сделали Римскую республику свободной и могущественной» Макиавелли пишет: «Я утверждаю, что осуждающие столкновения между Знатью и Плебсом порицают, по-моему, то самое, что было главной причиной сохранения в Риме свободы; что они обращают больше внимания на ропот и крики, порождавшиеся такими столкновениями, чем на вытекавшие из них благие последствия; и что, наконец, они не учитывают того, что в каждой республике имеются два различных устроения [umor] — народное и дворянское, и что все законы, принимавшиеся во имя свободы, порождались разногласиями между народом и грандами. В этом легко убедиться на примере истории Рима»¹⁶.

Республики играли в философии Макиавелли гораздо более значительную роль, нежели монархии. Макиавелли сам был гражданином Флорентийской республики и отдал Флоренции большую часть жизни, служа ей в качестве посла и даже военного министра. Однако, что более важно, Макиавелли с глубоким почтением относился к истории Римской республики, поскольку именно в те времена Италия была не просто единым государством, но и фактически правила всем цивилизованным миром. Именно в возрождении Римской республики и возвращении к юношеской силе государства («potestas juvenalis») Макиавелли видел способ спасения Италии от власти чужеземцев, таких, как Франция, Испания и Священная Римская им-

15 Макиавелли Н. Государь. М.: Мысль, 2002. Глава 9.

16 Макиавелли Н. Рассуждения на первую декаду Тита Ливия. М.: Мысль, 2002. Книга 1. Глава 4.

перия, которые более 60 лет бесчинствовали на территории Италии в ходе Итальянских войн.

Наконец, ещё одно применение концепции гуморов Пэрел находит в «Истории Флоренции». Так, в третьей книге Макиавелли пишет: «Глубокая и вполне естественная вражда, существующая между популантами и нобиллями и порожденная стремлением одних властвовать и нежеланием других подчиняться, есть основная причина всех неурядиц, происходящих в государстве. Ибо в этом различии умонастроений находят себе пищу все другие обстоятельства, вызывающие смуты в республиках»¹⁷. Это употребление понятия «гуморы» также связано с внутренними противоречиями граждан республик. Тем не менее, в данном случае положения Макиавелли носят вполне фактический характер, ибо они опираются на реальные исторические события из прошлого Флорентийской республики.

В вышеприведённом высказывании Макиавелли подчёркивает всю опасность вражды (*inimicizie*) между знатью (*grandes*) и народом (*popullo*) для функционирования государства, поскольку, стремясь удовлетворить свой личный политический аппетит, каждый из них с безразличием относится интересам государства (*ragion di Stato*). Кажется бы, данное положение вполне тривиально, однако, согласно Антонио Пэрелу, Макиавелли вместе с опасностью классовых конфликтов подчёркивает и их неизбежность, поскольку они берут своё начало в природных законах, определяющих движение гуморов в человеческом организме и их воздействие на поведение людей в рамках государства¹⁸. Соответственно, возникает проблема, как устроить государство так, чтобы неизбежные классовые конфликты не только не приводили к гибели государства, но и приносили ему пользу. Данная задача отнюдь не тривиальна и именно за её решение и принимается Макиавелли.

Таким образом, с точки зрения Энтони Пэрела, Никколо Макиавелли использует концепт «гуморов» для достижения трёх основных целей: для классификации и выделения отличительных особенностей политических режимов — республики и монархии, для описания его видения вражды между знатью (*grandes*) и народом (*popullo*) в различных политических образованиях, и, наконец, для анализа внутренней структуры государств с целью установить наиболее оптимальную си-

17 Макиавелли Н. История Флоренции. М.: Мысль, 2002. Книга 3. Глава 1

18 Parel A. J. Natural Philosophy in Machiavelli. University of Calgary, 2006. P.35.

стему организации, которая позволила бы извлекать пользу из социальных противоречий.

Исходя из анализа Энтони Пэрела использования концепта «гуморов» в трактатах Никколо Макиавелли, мы видим, что *umori* чаще всего переводится на русский язык именно как «настроения», а вовсе не как «живительные соки человеческого тела», что, действительно, даёт повод сомневаться в использовании концепта «гуморов» как механизма регуляции человеческих действий. Помимо уже приведённого выше аргумента здесь имеет смысл также заметить, что если мы всерьёз принимаем гипотезу о том, что гуморы в философии Макиавелли являются не более чем умонастроениями, то мы не только нивелируем механизм регулирования человеческих действий из философии Макиавелли, но и отрицаем принадлежность Макиавелли к органическому подходу в понимании государства. Помимо уже упомянутых Маркуса Фишера и Энтони Пэрела эту точку зрения разделяют многие теоретики государства, такие как, Эндрю Винсент — автор работы «Theories of the State» и Патрик Данливи — автор исследования «Theories of the State: The Politics of Liberal Democracy» и многие другие.

Вероятно, причина подобных расхождений в понимании гуморов кроется в политической ориентации данного концепта в философии Макиавелли. Переводя исходно медицинский термин на язык политики, Макиавелли неизбежно касается аспектов умонастроения людей и части народонаселения.

Если же мы вслед за многочисленными политическими теоретиками признаем использование Макиавелли концепта «гуморов» как механизма регуляции человеческих действий, то мы увидим, что его концепт оказывается намного ближе к воззрениям Марсилио Падуанского, нежели Марсилио Фичино. Во-первых, из приведённого выше анализа использования концепта гуморов видно, что Макиавелли абсолютно не интересуется понятием *spiritus*, которое имело огромное значение для концепции гуморов Марсилио Фичино. Во-вторых же, Макиавелли, подобно Марсилио Падуанскому, распространяет действие гуморов не только на тело человека, но и на тело политическое. Оба мыслителя отмечали, что поскольку политическое тело функционирует по тем же принципам, что и тело человека, то оно может испытывать болезни и даже умереть в случае нарушения баланса гуморов в политическом теле¹⁹.

19 Sigmund P. The influence of Marsilius of Padua on XVth – century conciliarism//

Обосновав использование концепта «гуморов» и рассмотрев его характер в теории действия Никколо Макиавелли, мы уже можем показать, какие конкретные политически значимые выводы он делает на основании этого концепта. В данном разделе мы попытаемся ответить, как, согласно Никколо Макиавелли, устроить государство так, чтобы неизбежные социальные конфликты не только не приводили к гибели государства, но и приносили ему пользу?

С точки зрения Энтони Пэрела, в философии Макиавелли роль четырёх «соков» человеческого тела в государстве, соответственно выполняют богатство (*ricchezza*), слава (*gloria*), благосостояние (*opulenza*) и власть (*potere*)²⁰. Любопытно, что Маркус Фишер в работе «Machiavelli's political psychology» предлагает несколько иной набор гуморов политического тела. Так, он пишет о славе (*gloria*), свободе (*libertà*), власти (*potere*), благосостоянии (*opulenza*) и телесных удовольствиях (*piacere corporeo*)²¹. Позиция Энтони Пэрела ясна, ведь политическое тело является полным отображением тела человека, в котором взаимодействуют четыре гумора: кровь, рыжая желчь, чёрная желчь и слизь. Однако означает ли наглядность и очевидность позиции Энтони Пэрела ошибочность позиции Маркуса Фишера?

Во-первых, с точки зрения Маркуса Фишера, богатство и слава являются по большей части одним и тем же гумором политического тела. Во-вторых же, свобода и телесные удовольствия являются взаимоисключающими гуморами. Иными словами, в государстве человек может обладать славой, богатством и властью, но если он подвержен влиянию телесных удовольствий, то он уже никогда не будет свободным, и наоборот, если человек свободен, то это, с точки зрения Фишера, означает, прежде всего, свободу от власти тела²². Соответственно, в политическом теле может быть два набора гуморов, и согласно Фишеру, именно по этому принципу разделяются формы политического устройства в философии Макиавелли. Если в государстве преобладают гуморы телесных наслаждений, то, согласно Фишеру, мы имеем дело с монархиями, а если свобода — то с республиками²³. Таким образом, позиция Маркуса Фишера отнюдь не выглядит

Journal of the History of Ideas. Vol. 23, No. 3 (Jul. - Sep., 1962). pp. 392-402.

20 Parel A. J. The Machiavellian cosmos. Yale University Press, 1992. P. 91.

21 Fischer M. Machiavelli's political psychology//The Review of Politics, Vol. 59, No. 4 (Autumn, 1997). P. 789.

22 Ibid. P. 790.

23 Ibid.

менее обоснованной, нежели позиция Энтони Пэрела: они оба выделяют четыре гумора политического тела, разделяя точку зрения о том, что Макиавелли придерживался органического подхода в понимании государства.

Тем не менее, оба исследователя сходятся во мнении, что именно вражда между знатью и народом вне зависимости от формы политического устройства обеспечивает перераспределение гуморов в политическом теле, что и продлевает ему жизнь. Так, Энтони Пэрел пишет: «Знать (*grandes*) и народ (*popullo*) вступают в постоянное противостояние друг с другом с целью удовлетворить свой политический аппетит. Это противостояние крайне опасно, ибо противоречия могут перерасти в гражданскую войну и привести к гибели политического тела. Однако в то же время вражда между знатью и народом является естественным процессом, без которого политическое тело также погибнет, ибо не будет ничего, что обеспечивало бы распределение гуморов по нему»²⁴. Итак, как только знать или народ полностью удовлетворяет свой политический аппетит и отказывается от борьбы, начинается постепенный упадок государства и его последующая гибель. В то же время, если социальные противоречия будут постоянно нарастать, то это неизбежно приведёт к гибели государства. Соответственно, возникает необходимость постоянно поддерживать уровень противоречий между знатью и народом на оптимальном уровне. Именно эту функцию с точки зрения Пэрела и Фишера в философии Макиавелли выполняет государь.

Однако ситуация несколько усложняется ещё и тем, что вражда между знатью и народом, а также насыщение политического аппетита происходит по-разному в республиках и монархиях. Так, в монархиях, согласно Фишеру, знать и народ не могут самостоятельно осуществлять управление государством и удовлетворять свои политические аппетиты богатством и славой, осуществляя тем самым круговорот политических гуморов в государстве²⁵. Для этого и необходим государь, главная задача которого - осуществить наиболее оптимальное распределение гуморов внутри государства.

Энтони Пэрел разделяет вышеописанное положение Фишера, однако он идёт несколько дальше и находит в трактате «Государь» свое-

24 Parel A. J. Natural Philosophy in Machiavelli. University of Calgary, 2006. P. 31.

25 Fischer M. Machiavelli's political psychology//The Review of Politics, Vol. 59, No. 4 (Autumn, 1997). P. 798.

го рода “золотое правило” распределения гуморов по политическому телу. В случае монархий это правило гласит, что государь должен удовлетворять, прежде всего, политические аппетиты наиболее влиятельной социальной группы, в то же время не допуская, чтобы наименее влиятельная социальная группа впала в отчаяние, ибо это неизбежно породит народные волнения и смуту в государстве²⁶. Вероятно, с этим «золотым правилом» согласился бы и Маркус Фишер. В его интерпретации форма правления зависит уже от набора гуморов в политическом теле, однако в случае монархий, где преобладают гуморы телесных наслаждений, также необходимо удовлетворять политические аппетиты наиболее влиятельных членов общества, ибо отняв у них доступ к телесным наслаждениям, правитель неизбежно спровоцирует восстание. Позже мы увидим, какое отражение эта мысль нашла в философии Бенедикта Спинозы.

Соответственно, встаёт вопрос, кто обладает наибольшим влиянием в государстве — знать или же народ. Оба случая, как и само “золотое правило”, были прекрасно проиллюстрированы Макиавелли в главе IX трактата «Государь» под названием «О гражданском единовластии». Так, согласно Макиавелли, государь, правящий обществом, где доминирует знать, неизбежно попадает в ситуацию спартанского царя Набида. Его армия стала доминировать в государстве, и царю пришлось удовлетворять потребности армии даже в ущерб своих собственных интересов и интересов граждан из-за страха утратить свою власть²⁷.

Этот способ распределения ресурсов является довольно рискованным и зачастую приводит к утрате правителем своей власти и впоследствии — к гибели государства как такового. Причина этого в том, что знать всегда немногочисленна, а потому каждый её представитель имеет в своих руках весьма значительное количество экономических и политических ресурсов, которые он может употребить против действующей власти. При этом, несмотря на свою малочисленность, знать нельзя уничтожить с помощью прямого насилия, поскольку в этом случае она отбросит все свои внутренние противоречия и восстанет против действующей власти, а при наличии достаточного количества ресурсов, несомненно, свергнет государя.

26 Parel A. J. *The Machiavellian cosmos*. Yale University Press, 1992. Макиавелли Н.

Государь. М.: Мысль, 2002. С. 32.

27 Ibid. С. 38.

Напротив, если государь правит обществом, в котором доминирует народ, то он попадает в ситуацию таких великих правителей, как Кир и Моисей. Макиавелли пишет: «Тогда как тот, кого привел к власти народ, правит один и вокруг него нет никого или почти никого, кто не желал бы ему повиноваться. Кроме того, нельзя честно, не ущемляя других, удовлетворять притязания знати, но можно — требования народа, так как у народа более честная цель, чем у знати»²⁸. Таким образом, согласно Макиавелли, народом управлять гораздо безопаснее, чем знатью, т.к. его цели честнее и в руках каждого гражданина находится не так много ресурсов, как в руках знатного человека.

Конечно, в этой ситуации также есть свои нюансы и подводные камни. В частности, Макиавелли обращается к истории Тиберия Гракха, который всю свою жизнь посвятил служению римскому плебсу в качестве народного трибуна²⁹, но, в итоге, был предан им из-за слухов о готовящейся им узурпации власти, исходивших от римского сената. Здесь Макиавелли вспоминает известную поговорку «на народ надеяться, что на песке строить». Он замечает, что поговорка верна только в том случае, если речь идёт о простом гражданине, в случае же государя, «который не просит, а приказывает... он никогда не обманется в народе и убедится в прочности подобной опоры»³⁰.

Таким образом, мы видим, что «золотое правило» распределения гуморов, предлагаемое Макиавелли, в обеих своих вариациях имеет свои недостатки и содержит в себе определённые риски по утрате власти государем. Однако данные недостатки объясняются уже тем, что социальные конфликты неизбежны и необходимы в силу своей гуморальной природы. Монарх в данном случае выполняет своего рода роль арбитра между знатью и простым народом, поддерживая круговорот гуморов в государстве, но при этом сводя опасность возникновения народных волнений к абсолютному минимуму. На примере монархий, Макиавелли показал, как обратить неизбежные в силу своей гуморальной природы социальные конфликты на пользу государству. Как же обстоит дело с республиками, которые имели для него столь принципиальное значение?

С точки зрения Пэрела, в отличие от монархий, в республиках

28 Ibid. С. 39.

29 Народный трибун — высшее выборное должностное лицо из плебеев. Они обладали правом налагать запрет на постановления магистратов и сената. Избирались ежегодно на плебейских собраниях и обладали личной неприкосновенностью.

30 Макиавелли Н. Государь. М.: Мысль, 2002. С. 40.

знать и народ могут самостоятельно осуществлять управление государством и удовлетворять свои политические аппетиты в богатстве, славе, благосостоянии и власти, тем самым осуществляя круговорот политических гуморов в рамках государства. Более того, чем активней граждане государства участвуют в процессе принятия политически значимых решений, тем больше шансов у такого государства обрести подлинное величие³¹. Вероятно, Маркус Фишер здесь мог бы добавить, что в республиках свобода преобладает над телесными удовольствиями и именно этим можно объяснить политическую активность граждан государства, ибо свобода подразумевает заботу не о собственных эгоистичных интересах, а об интересах государства. Примером может служить Римская республика, которая благодаря политической активности всех своих граждан смогла не только выстоять под ударами Карфагена, Македонии и Сиракуз, окруживших её со всех сторон в годы Первой Пунической войны (264—241 гг. до н. э.), но и покорить всю Сицилию.

Однако республика всё же не является идеальным типом политического устройства и имеет свои недостатки. Так, например, знать и народ зачастую имеют разные мнения по поводу решения той или иной политической проблемы, что, в свою очередь, неизбежно порождает социальные волнения. С этой точки зрения республика является крайне нестабильной формой политического устройства по сравнению с монархией, однако, как отмечает Макиавелли, именно эти конфликты в республиках обеспечивают баланс сил и не дают одной политической силе окончательно обрести превосходство.

Опасность гибели государства здесь всё равно сохраняется, и именно для гарантии безопасности, прежде всего, и нужен правитель республики. Именно он должен поддерживать «естественную вражду» на оптимальном уровне, чтобы обеспечить кругооборот гуморов внутри государства, но не привести к его гибели. Таким образом, несмотря на фундаментальные различия между монархией и республикой, задача государя, тем не менее, остаётся неизменной — он должен перераспределять политические гуморы между социальными классами, побуждая их противостоянию, но удерживая от народного бунта.

Говоря о республиках в философии Макиавелли, Энтони Пэрел также формулирует правило оптимального распределения гуморов. Согласно его позиции, Макиавелли формулирует это правило в IV

31 Parel A. J. *Natural Philosophy in Machiavelli*. University of Calgary, 2006. P. 39.

главе первой книги трактата «Рассуждения на первую декаду Тита Ливия» под названием «О том, что раздоры между плебсом и сенатом сделали Римскую республику свободной и могущественной». Макиавелли пишет, что разобщённость между знатью и плебсом в Римской республике контролировалась путём введения должности народного трибуна (*tribunus plebis*) и установления таких нормативных актов, как аграрный закон Тиберия Гракха (*lex agraria*)^{32 33}. Макиавелли пишет, что благодаря должности народного трибуна «столкновения между знатью и плебсом было главной причиной сохранения в Риме свободы, а смуты очень редко приводили к изгнаниям и еще реже — к кровопролитию»³⁴.

Вероятно, причина этого в том, что народный трибун, как это было в случае Тиберия Гракха, одновременно принадлежал и к знати, поскольку происходил из древнего патрицианского рода, и к народу, поскольку одним из немногих оставался беспристрастен, порой предлагая радикальные решения, которые были невыгодными для знати, но необходимыми для существования государства как единого политического тела. Являясь своеобразным связующим звеном между знатью и плебсом, народные трибуны выступали индикатором социальных и политических проблем в римском обществе, и именно поэтому предлагаемые ими законопроекты не мог отклонить даже римский Сенат.

Наличие должности народного трибуна приводило республиканское общество в гармонию ещё и потому, что она давала плебсу реальную возможность влияния на политические решения в рамках государства. Говоря иными словами, это обеспечивало равный доступ к политическим гуморам как знати, так и плебсу, что неизбежно порождало противостояние между ними, носившее скорее характер конкуренции, нежели вооружённых столкновений. Именно внутренняя классовая структура Римской республики сделала её великой, согласно Макиавелли, и именно крушение этой структуры

32 Аграрный закон Тиберия Гракха определял высшую норму владения общественной землёй 500 югеров на человека (югер = 1/4 десятины). Образовавшиеся вследствие этого закона части от существовавших до того времени крупных землевладений должны были поступить в казну для раздачи участками по 30 югеров безземельным гражданам на условиях наследственной аренды. За свои революционные реформы в области землевладения Тиберий Гракх был убит римскими сенаторами по ложному обвинению в попытке узурпации власти.

33 Макиавелли Н. *Рассуждения на первую декаду Тита Ливия*. М.: Мысль, 2002. С. 30.
34 Ibid. С. 34.

привело к гибели государства и его трансформации в империю.

Таким образом, процесс распределения политических гуморов в монархиях и республиках сильно отличается. В то время, как в монархиях оптимальное распределение основано на поддержке людей, занимающих доминирующее положение в обществе, до тех пор, пока все прочие социальные объединения не придут в отчаяние, в республиках это правило основано на создании гармонии и баланса между противоборствующими сторонами. Очевидно, что оба варианта содержат в себе огромные опасности, поскольку непросто увидеть грань, отличающую недовольство от отчаяния и, пожалуй, ещё сложнее определить точку равновесия между противоборствующими классами и обеспечить им равный доступ к гуморам политического организма.

Однако в этом и заключается главная функция любого государя, а многочисленные примеры, используемые Макиавелли в обоих случаях, лишь доказывают, что преодоление вышеописанных трудностей действительно возможно. Такова суть концепции «гуморов» Никколо Макиавелли. Он не только использует её подобно многим другим мыслителям своего времени, но и, пожалуй, впервые в истории политической мысли применяет её для описания политических процессов и решения актуальных социальных проблем.

Заключение

В данной работе мы рассмотрели значение концепции гуморов в политической философии Никколо Макиавелли. Можно с уверенностью сказать, что Макиавелли придал совершенно новый контекст классической теории гуморов, оставив от неё принцип действия, но заменив в ней многие сущностные компоненты. Так, государство в философии Макиавелли представляется живым организмом, или политическим телом. Этот факт подтверждают многие современные исследователи, такие, как Маркус Фишер и Энтони Пэрел. Однако в этом живом организме действуют другие «жизненные соки», нежели в теле человека. Вместо крови, слизи, бурой и чёрной желчи, в политическом теле смешиваются богатство, слава, благосостояние и власть. Заметим, что относительно состава гуморов политического тела среди исследователей есть определённые разногласия.

Макиавелли превратил архаичную теорию гуморов в передовую теорию действия, которая учитывает индивидуальные особенности

людей и способна предсказывать характер их действий. Подобная поведенческая модель может быть крайне полезной и сегодня, например, при решении такой острой политико-социальной проблемы, как коррупция. Ведь эту проблему можно рассматривать не только в узком смысле как простое мздоимство и взяточничество, но и как более всеохватывающую проблему государственного разложения, в основе которого лежат определённые человеческие действия. Философия Макиавелли как раз и учит тому, как направлять человеческие действия в нужное русло, используя различные государственные ресурсы. Конечно, его решение не панацея, но определённый позитивный результат, вероятно, она всё же способна принести.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Громов И. А., Мацкевич И. А., Семёнов В. А. Западная социология. СПб.: ДНК, 2003.
 2. Ланди С. «Чтобы очистить души этих людей» Метафоры политических и религиозных уз у Макиавелли//Гефтер. – М., 2014.
 3. Каппони Н. Макиавелли. М.: Вече, 2012.
 4. Макиавелли Н. Государь. - М.: Мысль, 2002.
 5. Макиавелли Н. Рассуждения на первую декаду Тита Ливия. - М.: Мысль, 2002.
 6. Макиавелли Н. История Флоренции. - М.: Кристалл, 2002.
 7. Макиавелли Н. О военном искусстве. - М.: Мысль, 2002.
 8. Руссо Ж.–Ж. Об общественном договоре. М.: Канон – пресс, 1998.
 9. Филиппов А. Ф. Не власть и общество, а знать и народ. Polemika о тандеме//Русский журнал. – М., 2011.
- Фридрих Великий. Антимакиавелли, или испытание «Принца». М.:
 Антология философского наследия, 2001.
10. Никколо Макиавелли: pro et contra : Личность и творчество Никколо Макиавелли в оценке рус. мыслителей и исследователей : Антология / [Сост.: В.В. Сапов]. -СПб.: РСХИ, 2002.
 11. Emerton E. The defensor pacis of Marsiglio of Padua. London: Oxford University Press, 2014.
 12. Fischer M. Machiavelli's political psychology//The Review of Politics, Vol. 59, No. 4 (Autumn, 1997). Francis of Assisi. Admonitions. Franciscan

Inst Pubs, 2011.

13. Galston W. Liberal Purposes: Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State. Cambridge University Press, 1998.

14. Germino D. Machiavelli's thoughts on the psyche and society. Toronto: University of Toronto Press, 1972.

15. Mansfield H. Machiavelli's New Modes and Orders. University of Chicago Press, 2001.

16. Mansfield H. Machiavelli's Virtue. University Of Chicago Press, 1998

17. Parel A. J. The Machiavellian cosmos. Yale University Press, 1992.

18. Parel A. J. Natural Philosophy in Machiavelli. University of Calgary, 2006.

19. Pocock J. G. A. Machiavellian moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton University Press, 1975.

20. Schmitter A. Ancient, Medieval and Renaissance Theories of the Emotions. Stanford university press, 2014. P. 34.

Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№ 15-05-0069) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (НИУ ВШЭ)» в 2015 г. и с использованием средств субсидии на государственную поддержку ведущих университетов Российской Федерации в целях повышения их конкурентоспособности среди ведущих мировых научно-образовательных центров, выделенной НИУ ВШЭ.

Сидорова М. А.

ПОНЯТИЕ РЕВОЛЮЦИИ В СПОРЕ Х. АРЕНДТ С К. МАРКСОМ

Категория революции сопровождает политическую мысль с давних времён. Одной из ведущих теорий революции является концепция социальной революции К. Маркса, повлиявшего на умы многих революционеров-практиков. Однако помимо марксистского представления о революции в истории политических учений присутствуют и другие точки зрения на содержание феномена революции, получившие популярность в двадцатом столетии: Б. Адамс — «Теория социальной революции» (1913); Г. Лебон — «Психология революции» (1913); П. Сорокин — «Социология революции» (1925); Л. Эдварде — «Естественная история революции» (1927); К. Бринтон — «Анатомия революции» (1938); Дж. Питти — «Процесс революции» (1938); С. Хантингтон — «Политический порядок в меняющихся обществах» (1968) и т.д. Важное место в списке работ, посвящённых проблематике революции, занимает и книга Х. Арндт «О революции» (1963).

Имя Х. Арндт становится знаковым в современном дискурсе о политическом. Её концепция политического действия, её критика тоталитарных режимов занимают почётное место в истории политической мысли двадцатого столетия. Арндт обращается и к вопросу о революции. На наш взгляд, в этом обращении она вступает в спор с марксовым представлением о революции. Каково содержание спора Арндт с Марксом? Какие проблемы он затрагивает? Как раскрывается представление Арндт о революции в этом споре? На указанные вопросы и будут даны ответы в нашей работе.

Предмет спора Х. Арендт с К. Марксом

Идеи К. Маркса никогда не становились проводниками на творческом пути Арендт. Её политическая мысль развивалась под влиянием онтологии М. Хайдеггера, экзистенциализма К. Ясперса. Однако скрытая полемика с «отцом марксизма» всё же присутствует в её политической философии. Формулируя концепцию политического действия, проблему революции, Арендт как бы вступает в спор с Марксом по вопросам о роли труда в жизни человека. Ситуация этого диспута разворачивается на страницах «Vita activa, или О деятельной жизни», центральной книги Арендт по теме деятельности. В предисловии ко второму изданию англоязычного варианта указанной работы М. Канован отмечает значимость спора Арендт с Марксом как для самой политической мысли ученицы Хайдеггера, так и для политической философии действия в целом¹.

Арендт рассматривает действие в качестве центральной политической категории, отличая его от изготовления и труда. Труд Арендт определяет ответственным за биологическое существование человека. В изготовлении она видит реализацию человеком самого себя как конструирующего «<...> искусственный мир вещей, отличных от природных явлений и противостоящих им»². Причиной различия труда и изготовления становится для Арендт тот факт, что данные феномены обуславливают разные стороны жизни человека: жизнь биологическую, природную и жизнь собственно человеческую в мире вещей, созданных самими людьми. Такое различие помогает Арендт раскрыть несостоятельность трудовых концепций общества, политики, определяющих политическое мировоззрение с Нового времени. В частности, выделяя труд в качестве отдельного вида деятельности, Арендт и вступает в спор с Марксом. Она расшифровывает марксово понятие труда как синтез изготовления и природной необходимости трудиться. «Если эти два вида деятельности понимать в том же значении, как и Арендт, то можно увидеть, что Маркс зачастую путает термины. Так, он считает труд одновременно и деятельностью, поддерживающей «обмен веществ между человеком и природой»,

и целенаправленной деятельностью»³, — предлагают рассматривать отечественные исследователи теорию труда Маркса сквозь призму арендтовского подхода к различению *vita activa*.

Арендт не соглашается с Марксом по вопросу об обосновании политики как надстройки над трудовым, экономическим базисом. Ведь с её точки зрения, политическое существует независимо от трудовой деятельности, от экономики. По Арендт, условием политического бытия являются совместная жизнь людей как личностей и возможность свободно осуществлять поступки и речи. В трёхчастной структуре *Vita activa* Арендт выделяет действие, а не труд в качестве единственной деятельности, которая в полной мере реализует политическую природу человека⁴. Мир, который создаётся и поддерживается действием, не совпадает с биологической природой, не является и миром вещей. Он представляет собой то пространство, в котором действие раскрывает человека как индивидуальность в отношениях с другими личностями.

Основной же предпосылкой для несогласия Арендт с марксовым представлением о политическом становится её осмысление античного представления о приватном и публичном. Арендт выстраивает обоснование различия социального и политического на основе переосмысления античной идеи о «двух жизнях человека»: «Каждый гражданин отныне принадлежал двум порядкам существования, и его жизнь характерным образом строго делилась на то, что он называл своим собственным, и то, что оставалось общим»⁵. Древнегреческие домохозяйства она рассматривает в качестве прототипов социального. По её словам, они создавались для поддержания биологического существования человека, поэтому и являлись местом для труда и изготовления. Кроме того, Арендт рассматривает домохозяйства как закрытые от публичности системы, тем самым приписывает им свойство приватности. Сферу же древнегреческого полиса она характеризует как пространство свободного действия. Концепцию труда Маркса Арендт и рассматривает как ту теорию, которая, подменяет политическое действие трудом, реализует биологическую природу человека, а не политическую.

1 См. Arendt *Human Condition* p. xi

2 Arendt *Human Condition*, P. 7

3 И. В. Косич, Ю. Б. Мишкинене Ханна Арендт. Философия и политика, Вестник МГУ, сер «Философия» 1991 №6, С. 84

4 См., Taminioux J. *Phenomenology and the problem of action*, P. 210.

5 Arendt H. *Human condition* P.38

Однако спор Арендт с Марксом не ограничивается страницами «Vita activa, или О деятельной жизни» и проблематикой труда. К нему Арендт возвращается в работе «О революции», формулируя новый предмет для дискуссии — вопрос о революции.

Понятие революции в философии К. Маркса

Понятие революции становится одним из основных терминов политического словаря К. Маркса. При этом главной его характеристикой выступает социальность. В марксизме устанавливается понятие социальной революции. Его определение можно встретить в Большой советской энциклопедии: «Социальная революция — важнейший этап в общественном развитии производительных сил и производственных отношений, переломный, поворотный период в жизни общества, означающий насильственное низвержение отжившего общественного строя и утверждение нового, прогрессивного общественного строя, завоевание государственной власти передовым, прогрессивным классом...»⁶.

Маркс рассматривает социальную революцию в качестве закономерного этапа развития классового антагонистического общества. Для него важно указать на значимость экономической предпосылки революции. Под ней он понимает конфликт между новыми производительными силами и старыми производственными отношениями. «На известной ступени своего развития, — пишет К. Маркс, — материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или ... с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке»⁷. Другой причиной революции, по Марксу, является сама антагонистическая природа общества, а именно – его классовый строй. Сам конфликт внутри экономической сферы выражается в борьбе между классами. Согласно учению Маркса, «развитие общества сопровождается периодическими конфликтами классов, которые, обостряясь, ведут к революционным пе-

⁶ БСЭ, Т. 36, С. 185

⁷ Маркс К. К критике политической экономии, 1953, С. 7

ремени»⁸. С его точки зрения, «господствующие эксплуататорские классы» (как носители старых производственных отношений) добровольно не сходят с исторической и политической сцены, а «прогрессивные, передовые классы» (как носители новых производительных сил) посредством революции ниспровергают государственный строй.

Теоретические положения Маркса всегда основываются на осмыслении, анализе реальных исторических событий. Исключением не становится и его понимание революции. Концепцию революции Маркс во многом выстраивает на основе изучения исторического урока Французской революции 1848 года. Из опыта этого события основатель марксизма делает ряд важных выводов в таких работах, как «Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850», «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта». Он рассматривает Французскую революцию 1848 года как урок, который показал, что монархическая государственная машина сохраняется при буржуазной республике. Тем самым данное событие, по Марксу, приводит рабочий класс к новой цели — сломать эту государственную машину. Кроме того, с его точки зрения, важнейший урок французской революции состоял в привлечении крестьян на сторону рабочего класса. Подчеркивая необходимость союза пролетариата с крестьянством, Маркс распространил этот вывод на пролетарскую революцию, считая, что она может быть успешной, только если «получит тот хор, без которого её соло во всех крестьянских странах превратится в лебединую песню» (Маркс К., Энгельс Ф., Избр. Произв., Т. 1, 1952, 299).

Понятие революции в политической философии Х. Арендт

Категория революции является важным звеном в системе понятий политической философии Арендт. Её содержание раскрывается в контексте основных вопросов, волнующих мыслительницу: вопрос об условиях политического пространства, вопрос о политическом действии.

Говоря о революции, Арендт ставит задачу выявления значения собственно понятия «революция». Её политико-философское осмысление данного феномена основывается на анализе истории определения указанного термина. Арендт обнаруживает, что первоначально термин «революция» употреблялся в астрономии. С точки зрения этой науки,

⁸ Гидденс Э., Социология, С. 573

его содержание раскрывалось через понятия цикличности, вечности, повторяемости, употребляемых при описании пространства вселенной. «В этом научном употреблении он сохранил своё точное латинское значение, указывающее на регулярное, законообразное вращательное движение звёзд, которое, будучи неподвластным влиянию человека и тем самым неодолимым, определённно не отличалось ни новизной, ни насильственным характером»⁹, — указывает мыслительница.

Рассматривая историю вхождения данного понятия в политический словарь, она замечает кардинальное изменение его смысла в эпоху политических преобразований Франции. Арендт ясно и отчётливо указывает на дату первого употребления данной категории в политическом смысле: 14 июля 1789 года. В ту далёкую ночь король Людвиг XVI, узнав о падении Бастилии, об освобождении заключённых и о бегстве войск, воскликнул: «C'est une revolte!» (Это бунт!) (см. Арендт, О революции, с. 59). Но вестник этих новостей, герцог Лианкур его поправил: «Non, Sire, c'est une revolution!» (Нет, Ваше Величество, это — революция)¹⁰. Этот диалог знаменателен для Арендт, в нём она видит первое употребление слова «революция» в том смысле, который затем стал классическим политической мысли. С одной стороны события ещё рассматриваются через «призму движения звёзд», но с другой стороны акцент сделан на невозможности остановить эти события. Революция начинает пониматься как закон. Если Людвиг XVI ещё предполагает, что в его власти есть средства насилия для подавления волнений, то Лианкур замечает, что произошедшее «неодолимо, как движение звёзд, что оно не подчиняется власти короля»¹¹. Так, на старую метафору «революции» со дня падения Бастилии начинают наслаиваться новые образы: революционный поток, волны революции и т.д. Они не случайны, они отражают, по Арендт, смену господствующих ролей в пространстве политического. Изменяется само представление о политическом, о его действующих лицах: «Начиная с этого момента бесповоротным, ... стало положение, что публичная сфера, с незапамятных времён принадлежащая тем, кто был свободен, то есть был избавлен от необходимости заботиться о поддержании жизненных и телесных потребностей, должна быть открыта тому громадному большинству, которое не было свобод-

9 Арендт, О революции, С.50

10 Арендт, О революции, С. 59

11 Арендт, О революции, С. 59

ным, ибо жило повседневными нуждами»¹².

Смысл революции начинает определять представление об исторической необходимости. Оно, по Арендт, отрицает политическую свободу как таковую. «Многочисленные метафоры, в которых революция рисовалась не как плод деятельности людей, но неодолимым неуправляемым процессом, все эти образы урагана, потока, водоворота, были введены в оборот самими действующими лицами этой драмы, которые, сколь бы не кружило им ещё головы вино свободы, едва ли уже считали себя свободными в собственных действиях»¹³, — указывает Арендт. Таким видит она историческое изменение содержания термина «революция», которое приводит к отрицанию собственно политического свободного в самом же его новом политическом употреблении.

Книга «О революции» как ответ Х. Арендт К. Марксу

Проблеме революции Арендт посвящает отдельную работу — книгу «О революции» (1963 г). В этом произведении она проявляет себя как гражданин Соединённых штатов, задаётся вопросами об истории становления этого «нового» политического мира. Одной из основных идей данной работы оказывается восстановление в памяти американского сообщества революционных истоков возникновения их государства. Возникает вопрос: откуда здесь Маркс?

Образ Маркса появляется перед Арендт всякий раз, когда она пытается определить политическую свободу в работе «О революции». Собственно вопрос о политической свободе становится основным в данном произведении. Как указывает А. Глухов, «В книге «О революции» Ханна Арендт представляет идеальное основание нового государства — «конституцию свободы», *constitutio libertatis*»¹⁴. Арендт ставит перед собой задачу на примере Французской революции показать несостоятельность представления о политической свободе как об освобождении. По сути, Арендт, как и Маркс, извлекает из Французской революции политические уроки.

В представлении французских революционеров, по мнению Арендт, главенствует идея необходимости, которая затмевает саму

12 Арендт, О революции, С. 60

13 Арендт, О революции, С.52

14 Глухов А. Политическая гетерогенность и «конституция свободы» // Социологическое обозрение, 2013, № 2. С. 3

мысль о политической свободе: «...идея свободы исчезла из революционной мысли и на её место главной категорией политической революционной мысли оказалась необходимость»¹⁵. Арендт утверждает, что видоизменение идеи свободы в революционной мысли приводит к отсутствию самой политической свободы в революционных процессах Франции. Для обоснования такой своей позиции она вводит различие политической свободы и освобождения: «Однако сколь бы не было трудно провести грань между освобождением и свободой в каждом конкретном историческом случае, это не означает, что освобождение и свобода — одно и то же или что гражданские права, завоёванные в результате освобождения, и есть собственно свобода»¹⁶.

Революционный идеал освобождения характеризуется Арендт как не собственно политическая свобода. Процесс освобождения она связывает с представлением о народе, исключая ценность личности. В роли побудительного мотива освобождения она видит чувство сострадания. Арендт считает, что представление у революционеров о народе сводилось к некоторому образу страдающего народа вообще. И в этом народе вообще, с её точки зрения, отсутствовали страдания конкретных людей: «Со времён французской революции именно необузданность сантиментов сделала революционеров столь невосприимчивыми к реальности в целом и к реальности отдельных людей в частности»¹⁷.

Поэтому само сострадание как предпосылка революции оценивается Арендт как не страдающее, не эмоциональное. По Арендт, сострадать всеобщему значит не сострадать никому, так как в этой всеобщности нет никого.

Цель Французской революции — освобождение народа, установление всеобщей доброты, присущей сущности человека как такового. Но, по Арендт, всеобщность доброты ничем не отличается от всеобщности зла. Такая всеобщность абстрактна, она не имеет значения в сфере политического, в которой «... законы пишутся для человека, а не для ангела или дьявола»¹⁸. В целом Арендт приходит к выводу, что если вводить абсолюты в пространство политики, как это сделали французские революционеры, то рухнет сама сфера политического, так как в сферах абсолюта добро и зло неразличимы.

15 Арендт О революции, С. 60

16 Арендт О революции, С.65

17 Арендт О революции, С.120

18 Арендт О революции, С.111

«Свобода как политический феномен появилась одновременно с греческим полисом»¹⁹, — читаем мы на страницах «О революции». Арендт в вопросе о свободе, как и в вопросе о политическом вообще, обращается к истокам политической мысли — к древнегреческой философии. Она указывает, что под полисом понималась такая форма политической организации, в которой граждане живут вместе в условиях отсутствия господства, когда никто никем не правит. В его пространстве происходит взаимодействия между равными друг другу людьми, в одинаковой степени свободными. «Жизнь свободного человека требовала присутствия других. По той же причине сама свобода нуждалась в определённой территории, на которой люди могли бы собираться вместе — в агоре, на рыночной площади или же в полисе — собственное политическое пространство», — пишет Арендт²⁰.

Что же касается истории понимания свободы как политического феномена, то Арендт показывает, что представление о естественном равенстве людей исторично. С её точки зрения, оно возникло в Новое время. Именно эту эпоху философ и рассматривает как источник революционного духа. Она послужила началом представления о природном равенстве всех людей, началом осознания противоположностей между богатыми и бедными в качестве неестественного противоречия. Такие процессы Арендт и считает предпосылкой для формирования в обществе Нового времени революционного духа: «Социальный вопрос начинает играть революционную роль только тогда (причем не ранее Нового времени), когда начинают ставить под сомнение, будто бы бедность принадлежит к числу условий существования человека на земле, что различие между немногими освободившими себя от оков бедности благодаря обстоятельствам, силе или обману, и вынужденным трудиться в беспросветной нужде большинством, является неизбежным и вечным»²¹.

Рассуждая об историчности равенства и неравенства, Арендт показывает изменчивый характер представлений о свободе в истории политического. Она ставит перед собой задачу раскрыть природу этого изменения во времена французских революционных событий.

Обосновывая не-политичность освобождения, Арендт по сути пытается показать и возможность не-политичности самой Французской

19 Арендт, О революции, С.32

20 Арендт, О революции, С.35

21 Арендт Х. О революции, С.48

революции. Она в целом оценивает проект Французской революции как не состоявшийся. Причиной для такого вывода служит нереализованность возможностей данной революции как политического действия. С точки зрения Арендт, свобода, понимаемая французскими революционерами как освобождение народа вообще, не подразумевает свободу для отдельной личности.

Арендт, как и Маркс, оценивает Французскую революцию как несостоятельную. Однако критерии этой несостоятельности предельно отличны от критериев Маркса. Маркс не критикует представление о свободе, более того, для него освобождение как освобождение масс и является подлинным представлением о политической свободе. Арендт же, критикуя представление о свободе во время Французской революции, вступает в спор с самим Марксом по вопросам о политической свободе. Её критика основана на анализе представления свободы как освобождения «всех». Для Маркса понятие масс является основным. Свобода понимается им как освобождение масс в лице «всех». «Все» у Маркса — это пролетариат и крестьянство. По Марксу, необходимость освобождения как раз и назревает во время французских революций. В этом смысле данные события становятся важными предпосылками для будущей пролетарской революции, в которой идея освобождения реализуется в полной мере.

Критику Арендт политического освобождения можно рассматривать и как критику марксова представления о политической свободе. Для Арендт теория Маркса становится апофеозом представления о политике, зародившемся в Новое время. Весь спор Арендт с Марксом заключается в её несогласии понимать политическое как надстройку над экономическим, социальным. Этот спор зарождается в «Vita activa, или О деятельной жизни» и продолжается на страницах «О революции». Если в первой работе он основывается на критике трудовой концепции Маркса, то во второй — на критике политической свободы как освобождения.

Для Маркса идеалом социальной революции становится пролетарская революция, проект которой он создал теоретически. Для Арендт же таким идеалом становится Американская революция. Успех американской революции она связывает с нахождением институциональных форм — пространств для прямой реализации свободы. Они были реализованы в небольших округах, на которые разделили страну. Арендт видит победу американской революции именно в том,

что любой гражданин приобрёл возможность быть «активным членом общественного правительства и лично осуществлять самые разные права и обязанности ...»²².

По Арендт, если вожди Французской революции под властью понимали некую природную силу вне политической сферы, то американские отцы-основатели силой политической власти наделяли «институты и организации, опиравшиеся только на взаимные обещания, обоюдные обязательства и соглашения»²³. В этом смысле американский проект революции реализовывал собственно политическое как совместное бытие, в котором каждый является личностью. Французская же революция не осуществила заложенную в ней возможность установления политического.

Идеалы политического, реализующие с помощью революции, различны в теориях Маркса и Арендт. Идеал Маркса — это освобождение пролетариата. Стоит отметить, что пролетариат понимался Марксом в качестве того единственного класса, который реализует собственно человеческую природу. Ведь человек определяется Марксом как единственное существо, способное к воспроизводству собственного бытия. Собственно антропологическим условием бытия человека и становится в его теории труд. Пролетариат же мыслится им как подлинный носитель этой способности. Тем самым в идею пролетарской революции Маркс закладывает идею освобождения самой сущности человека и её реализацию как в сфере политики, так и в сфере социума в целом. «Поэтому революция тоже будет уже не просто политической ..., но «человеческой» («коммунистической»), она восстановит для человека его природу, отчуждённую в фантазмагорических формах денег, власти и богов»²⁴. Для Арендт же подлинным выражением человеческой природы становится действие, понимаемое ею как политический феномен. В идеале революция мыслится Арендт как осуществление совместного бытия, реализация политической свободы каждой личности. «Арендт настаивает, что подлинная свобода человека заключается именно в возможности совершать действие, имеющее значимость в окружающем человека мире — мире людей»²⁵. По Арендт любая революция подразумевает начало нового полити-

22 Биографический сборник «Х. Арендт. Вера в человеческое», С. 105

23 Биографический сборник «Х. Арендт. Вера в человеческое», С. 104

24 Альтюссер Л. За Маркса, С. 321

25 Носов Д. М. Ханна Арендт — философ? // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 48

ческого действия. Но на практике эта возможность революционного духа не всегда реализуется. С точки зрения Арендт, она не получила реализацию во Франции, но осуществилась в США.

Кроме того, феномен насилия оценивается Арендт как негативный момент революции, как то явление, которое выводит революцию из сферы политического. Насилие — это немота, «молчание» (см. Арендт, «О насилии»). В его области невозможно высказывание суждения, что приводит, по Арендт, и к невозможности реализации политического как совместного бытия. С точки зрения Арендт, насилие и власть являются кардинально противоположными феноменами. Насилие рассматривается ею как не подлинный политический феномен, исключаящий саму суть политического, а власть — как явление политического бытия друг с другом. По Арендт, «власть возникает из герменевтического потенциала политической сферы, возможности понимания, заключённого в общении»²⁶. Для Маркса же феномен насилия является необходимой частью революции. «Насилие, — указывает Маркс, — является повивальной бабкой всякого старого общества, когда оно беременно новым»²⁷. С его точки зрения, насилие оправдывается высшими идеалами революции. С точки зрения же Арендт, насилие никогда не может быть оправдано.

Заключение

Представления о революции различны в политических теориях Арендт и Маркса. Однако «тени» идей основателя марксизма нависают над мыслью Арендт, когда она рассуждает о революции. На страницах работы «О революции» Арендт ведёт с ними скрытую «борьбу» с помощью критики новоевропейского представления о политической свободе как освобождении. Теория революции Маркса становится неким толчком для мысли Арендт о проблемах революции. Она вступает с Марксом в спор, предметом которого становится вопрос о революции как о подлинном политическом действии.

²⁶ Ямпольский М. От бытия к инструментальности. Насилие входит в мир, С. 125

²⁷ Маркс К. Капитал, т. 1, 1953, С. 754

ЛИТЕРАТУРА:

1. Альтюссер Л. За Маркса. М., 2006.
2. Арендт Х. *Vita activa*. Или о деятельной жизни. СПб.: Алетея, 2000.
3. Арендт Х. О революции СПб.: Европа, 2011.
4. Арендт Х, О насилии, М., 2014.
5. Большая Советская Энциклопедия Т. 36. 1955.
6. Гидденс Э. Социология. – М., 1999.
7. Глухов А. Политическая гетерогенность и «конституция свободы» // Социологическое обозрение, 2013, № 2.
8. Косич И. В., Мишкинене Ю. Б. Ханна Арендт. Философия и Политика, Вестник МГУ, сер «Философия» 1991 №6, С. 79-92.
9. Маркс К. К критике политической экономии, М., 1953.
10. Маркс К. Капитал, т. 1, М., 1953.
11. Маркс К., Энгельс Ф., Избр. Произв., М., Т. 1, 1952.
12. Носов Д. М. Ханна Арендт — философ? // Вопросы философии. 2014. № 4. С. 46-52.
13. Ханна Арендт. Вера в человеческое/ библиографический сборник. Гёте-институт, М., 2012.

ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА: ВЗГЛЯД РУССКОГО ФИЛОСОФА

Первая Мировая война, называемая также Великой, обладала для мировой истории поистине определяющим значением. Великая война унесла жизни двадцати двух миллионов человек и разрушила четыре империи, полностью перекроив карту Европы и изменив всё мироустройство. Количество раненых, покалеченных или пострадавших от этого, поистине ужасного, конфликта практически не поддается счислению.

Однако не только горе и смерть принесла народам мира Первая мировая, но и такие судьбоносные для человечества вещи, как пенициллин, Лигу Наций, ставшую прообразом Организации Объединённых наций, методику переливания крови. Эти «дары», если их возможно так называть, спасли жизни, без преувеличения, миллионам людей.

Но не только материальным наследием богата та эпоха – ломка мировоззрения, вызванная столь трагическими событиями, произвела настоящую революцию мысли, искусства, творчества и полностью изменила картину мировосприятия европейцев того времени. Поистине бурный расцвет переживали жанры карикатуры, поэзии, сценического искусства. Всюду писались песни, марши, картины. Не прошла война и мимо прозы и поэзии, породив своеобразные их формы.

Одним из таких видов творчества, столь характерным для Великой войны, было написание армейских дневников. Они, совмещая в себе публицистические и художественные черты, являли собой подлинное выражение философии, миропонимания солдат и офицеров, их представления об этике, политике и жизни в целом. До сих пор армейские дневники являются основным источником для многих учёных разных специальностей: историков, философов, культурологов, военных. Военные дневники во время Великой войны вели многие великие писатели и мыслители, такие как Ремарк, Эрнст Юнгер и Ричард Олдингтон. Но есть одна книга армейских дневников тех лет, которая, бесспорно, вызывает особенный интерес в связи с поистине уникальным для русской философии содержанием и обладающая особой ценностью для исторического наследия.

Речь, естественно, идёт об известнейшей работе выдающегося русского философа-эмигранта Федора Августовича Степуна «Из писем прапорщика артиллериста», которая была написана непосредственно в окопах и госпиталях Великой войны и выглядит, как сборник фронтовых писем боевого офицера.

Актуальность данной работы-исследования фронтового наследия Степуна заключается в уникальности мысли этого удивительного писателя и учёного, и его поразительном месте в поле европейской философии двадцатого века. Не только его мысли были уникальны для истории мысли, но и само его положение вызывало крайний интерес, ведь по происхождению Фёдор Августович был немцем, однако крещённым в Православии и воспитанным в русской культуре. Образование он получил поистине блестящее, закончив Гейдельбергский университет. Основным вкладом Степуна в русское философское наследие является его идеи о совмещении подлинных идей истинного Христианства и современных условий жизни, политики, общества. Писал мыслитель также и множество очерков и статей, в которых он рассматривал крайне широкую проблематику, начиная культурологическими исследованиями и приходя к осмыслению трагедии большевизма и трагичности истории России и рассмотрению роли русского народа в мировой истории и его вкладу в европейскую культуру.

Степун также навсегда вписал своё имя в историю отечественной философии тем, что был автором и издателем таких выдающихся и знаковых изданий, как «Логос» и «Новый град». За свои смелые, революционные во многих отношениях, резкие мысли философ стал одной из первых жертв преступных репрессий большевистского правительства — в 1922 году он был изгнан из Советской России в период высылки русской интеллигенции, который стал знаменит в истории под именем «Философского парохода» (если говорить точнее, то сам Степун покинул нашу страну на поезде Москва-Берлин, который был пущен вслед за пароходом). В эмиграции Степун жил в Германии и занимался преподаванием, читая лекции по русской истории и культуре. В период правления NSDAP Фёдор Августович второй раз в жизни подвергся идеологическому давлению и был отстранён от своей деятельности. К своему занятию он вернулся лишь после окончания Второй Мировой войны, когда специально для него была создана кафедра истории русской культуры в Мюнхенском университете, на которой мыслитель активно писал, преподавал и издавал свои сочи-

нения вплоть до конца своей жизни. Умер великий русский философ и публицист 23 февраля 1965 в Мюнхене.

Основные сведения о произведении. Основные идеи Степуна.

Работа «Из писем прапорщика-артиллериста», которая, по мнению военных историков, является одним из самых выдающихся произведений о Первой мировой войне, впервые вышла в журнале «Северные записки» в укороченном цензурой варианте еще в 1916 году. Писал в «Северные записки» Фёдор Августович не под своим именем, но под псевдонимом Николай Лугин. Затем, когда были добавлены новые письма с фронта, Степун переиздал свой военный дневник отдельной книгой. Письма в ней содержались без каких либо купюр и изъятий и были изданы под одной обложкой вместе с записками Савинкова под названием «Из действующей армии (лето 1917 года)» одним из московских издательств в 1918 году.

Стоит заметить, что в начальный период Великой войны Фёдор Августович предвидел огромные, катастрофические изменения в формирующемся конфликте. С тревогой он наблюдал нараставшие в немецком обществе милитаризм и славянофобию. В России же, напротив, его поистине пугала та растущая ненависть к Германии и всему немецкому, что побуждала мирное население Петербурга и родной для Степуна Москвы на погромы немецких аптек, лавок, убийства немцев. Он, будучи по собственному ощущению и русским, и немцем, больше всех страдал от таких потрясений в обществе. Философ с тревогой отмечал в своих письмах и дневниках то, что отношения Германии и России есть иллюстрация того, что происходит со всей Европой в целом.

Он видел во всём европейском обществе катастрофический вал накопившихся взаимных претензий, которые вот-вот прорвутся и извергнутся в реальной эскалации, которая охватит весь материк и станут угрозой для существования целых государств. Степун оказался совершенно прав: уже скоро газеты всей Европы наполнились взаимными обвинениями, а пропаганда запустила свою машину, делая из соседей настоящих идейных врагов. Катализатором этой эскалации конфликтов послужило то, что в процессы «воинствующей Европы» включились мыслители и философы. Это привело к небывалой популярности

социалистических и революционных партий и движений, мало того, рождались новые, еще более радикальные их формы и проявления.

Для Степуна подобный крах Европейской цивилизации был катастрофой, ведь рушилась прямо на его глазах не просто сложившаяся веками система, но христианская идея сама по себе.

Стоит особо отметить и принять во внимание тот факт, что Фёдор Августович не просто был верующим православным христианином, но и убежденным сторонником христианских ценностей, которые он считал общечеловеческими, мирополагающими и сдерживающими конфликты. Степун был одним из апологетов христианской общечеловеческости и духовности — которое он называл философией «новоградства», названной так по названию журнала, издателем которого он был в послевоенные годы в Париже. Его взгляды предполагали идею создания совершенного общества, которое сочетало бы в себе комплекс мер по поддержанию социальной справедливости и свободу личности, что было свойственно социалистической философии того времени, но при этом предполагало национальную культурную автономию государств, что характерно для правой частей идейного поля Европы тех лет.

Постулировал Степун также и необходимость единства всего мира, осью взаимоотношений частей которого будут служить вечные и всеобъемлющие, разделяемые, по мнению философа, каждым человеком христианские ценности. Фёдор Августович сам формулировал свою философию так: «<...>христианская идея абсолютной истины, гуманистически-просвещенческая идея политической свободы и социалистическая идея социально-экономической справедливости»¹. Философия Степуна и его последователей всегда целенаправленно разделяла Россию и любой из видов политического строя, который сложился в каждый момент её истории.

Для многих исследователей бесспорным кажется позиция о том, что «новоградская» философия впервые начала зарождаться именно в то время, когда Фёдор Августович был боевым офицером Русской Армии.

Именно там, находясь на переднем крае противостояния двух родных для себя культур, Степун начинает осмысление всего окружающего мира. Если судить по его письмам-дневникам, Великая война являлась для него страшным, ужасающим зрелищем, однако также

и наблюдательным полигоном. Сложившемуся мыслителю, коим был Степун, защитивший в 1910-м году докторскую степень по философии, созерцание обыденных вещей приносило огромный восторг и приводило к нетривиальным выводам. Он писал, к примеру, что: «Новый год единственный совсем не религиозный, а если хочешь, чисто философский праздник. В нем нет прославления какого-либо метафизического события. Новый год трансцендентален: в нем утверждается всего только касание формы времени с бесформенной вечностью»². В этой цитате видна глубина его мысли и ширина сознания. Сознания человека, который способен увидеть в обыденном необыкновенное и в простых вещах усмотреть невероятную сложность и многогранность.

Следует отметить, что данные письма выражают взгляд Степуна на Германию и Россию в целом, что он определяет в философских спорах сущность Германства и Славянства.

Степун о России и Германии. Взгляд на идеологии Германства и Славянства.

Для рассмотрения идей Фёдора Августовича о России и Германии следует сразу определить, что Степун всем своим современникам виделся радикальным западником. Многие известные мыслители-русофилы, такие как И.А. Ильин, спорили с ним, и в процессе таких диспутов Степун часто заходил далеко в своих выводах, что нередко приводило к скандалам в патриотически заряженном обществе того времени. Примером этого может служить его спор с Ильиным, который произошёл после выхода философа из госпиталя после тяжелого и неприятного ранения, случившегося с ним на фронте.

Проходила дискуссия бурно, без стеснения в жестких и хлестких формулировках и выражениях. Ильин, которому не нравилась пацифистская позиция Степуна, отпустил комментарий о нём, как о «германofile-пораженце», желающим победы Германской Империи. Фёдор Августович тут же парировал, что он «с одинаковым отвращением относится как к идее победившей Германии, так и к идее победившей России». На это великий русофил и теоретик славянства Ильин высказал свое веское и жесткое мнение, созвучное, пожалуй, с настроением большей части населения Российской Империи того времени, что «непобедившая Россия будет разгромленной, унижен-

¹ Степун Ф. А. О человеке "Нового града" // Новый град. 1931. № 1. С. 18

² Степун Ф. А. «Из писем прапорщика артиллериста», 1917, 2-е изд., Прага, 1926

ной и рабской Россией, лишенной правосознания и разнузданной». Степун заметил, как писал Ильин, «со свойственной ему кощунственной насмешкой»: «Что же вы хотите, когда русский народ ноуменально предназначен к рабству?»³.

В этой интересной и хлесткой полемике двух великих русских мыслителей заложен, бесспорно, весь дух противоречий в идейном поле того времени. И именно так проявлялся пацифистский дух Степуна, которому чужда была победа как России, так и победа Германии. Победить должно человечество, правда и христианское сознание. Однако после войны, находясь уже на закате своей жизни, Степун всё же отмечал свою «славянофильски-Соловьевскую» идеологическую позицию и политическую ориентацию⁴. Однако, как мы видим, в тяжелые фронтовые годы направленность его идей не была так однозначна и очевидна.

Что касается конкретных мыслей Степуна о Германии, то они проявляются в его беседе с его другом Виктором Павловичем Рагеном, который также являлся немцем по крови и происхождению. В своей беседе они заключили, что сущность германского духа заключена в его «чрезвычайной скромности» и любви к красоте. Также он отмечает маскулинность немецкой культуры, Германия для Рагена это страна-мужчина, страна-воин, страна рациональная и взвешенная. Также характерной чертой Германии он выводит «мудрый юмор». Священными узами, которые скрепляют немецкую нацию, он видит священную мужскую дружбу, братство воинов, защищающих свой Фатерлянд. В общем и целом можно считать мнение Рагена также и мнением Фёдора Степуна по определению германства, ибо он отмечает, что «Нельзя отрицать, что в концепции Рагена есть цельность и правильность»⁵.

О России и её историческом пути в работе Степуна высказано не так много конкретики. Для него Россия представляет собой неотъемлемую часть общеевропейского, христианского пути цивилизационного развития. В этом мыслитель созвучен с частью размышлений Бердяева, Струве, Булгакова, Франка, Трубецкого и других русских философов. Для Степуна с его точки зрения интересны такие положительные понятия-эпитеты, как «Святая Русь» и «русская всечело-

вечность». Он рассматривает их критически, отмечая, что не смотря на всю духовность русских, идеализировать их нельзя, напоминая о наших пословицах типа «работа не волк, в лес не убежит» и отмечая в русских некое презрение к труду и собственной личной ответственности, чего он не видит в немцах.

В целом подводя итог, можно сказать, что в вопросах философских определений Славянства и Германства Степун стоит на классических для своего времени позициях.

Во-первых, они отмечены влиянием идей символизма и ницшеанства, что было, фактически, общим для всего спектра философско-публицистической мысли начала двадцатого века; во-вторых, огромное внимание в них уделяется религиозно-политическим аспектам и основам определения бытия двух великих культур и наций, а главное, их взаимопроникновению, родству и неразделимости. В общем и целом можно сказать, что данный вопрос будет являться ключевым для всей последующей философии Фёдора Августовича Степуна; по меньшей мере треть всех его сочинений за 1920-1950-е годы так или иначе развивают его мысли, что были высказаны в его письмах и записках с фронта.

Этический императив Фёдора Степуна.

Следует отметить, что Фёдор Августович крайне живо описывает хаос и ужасы войны: ночные обстрелы, переход с позиции на позицию, ранения и смерть товарищей, отступления, отвратительное командование. Его красочные описания соответствуют его состоянию, которое, без сомнения, заключается в том, что ему, философу и мыслителю, чужда война. Чужда не только потому, что она вызывает колоссальное горе и жуткие материальные и человеческие потери, но еще и потому, что пропаганда и средства массовой информации развращают и портят сознание людей. Степуну отвратительна сама мысль о том, что государства и политики проникают в человеческий разум, последний оплот его личной суверенности.

Именно эту часть войны он видит самой «страшной» и наиболее опасной. Он явно видит на примере России и её общественного поля, с какой быстротой рвутся многовековые связи между странами, взаимное проникновение культур которых столь сильно, что отрицание наследия этой страны равнозначно собственному культурному самоубийству. Страшно видеть ему и то, что стороны использо-

3 Ильин И. А. Собрание сочинений. Письма. Мемуары (1939-1954). М., 1999. С.345-346.

4 Степун Ф. А. Бывшее и несбывшееся. Т.1. Нью-Йорк. 1956. С.7.

5 Степун Ф. А. «Из писем прапорщика артиллериста», 1917, 2-е изд., Прага, 1926.

ют в отношении друг друга даже не правду, страшную и горькую, но выдуманную, жуткую и наглую ложь и наветы в духе древнего мира, когда распускание слухов об отвратительных и бесчеловечных действиях оппонента были в порядке вещей. При этом Фёдор Августович не пытается спорить с этим разгулом пропаганды и информационно-психологической, самой жуткой и ужасной войны, но показывает тот факт, что реальные факты фронтовой жизни, которые сообщают очевидцы событий и которые печатаются в многочисленных фронтовых дневниках и сводках опровергают все наветы, ложь и раздутые прессой фобии в отношении стран-противниц.

Для Степуна очевидно, что пафос идеологической кампании и популярные философские размышления тех лет не более, чем досужая выдумка и миф, а на самом деле в армии живут низменные настроения: самодовольство, национализм, шовинизм, бахвальство мнимыми подвигами. Степун пишет: «видел георгиевских кавалеров, а героев нет...»⁶. В общем и целом в процессе своих наблюдений и размышлений Фёдор Августович приходит к той мысли, что в Великую войну солдаты Русской Армии не понимали до конца её целей, шли на неё не по собственной воле и не вследствие патриотического подъема всей страны, как утверждали все газеты и думало почти всё общество. Именно это привело к череде поражений и досадных провалов в её течении. К слову сказать, что подобные мысли впоследствии выражали в своих мемуарах также многие русские генералы-эмигранты, такие как Юденич, Брусилов, Врангель.

Именно на почве ужасов войны, лицемерия смертей и ранений, поражений и побед, не означающих, на самом деле, ничего, кроме торжества о ещё больших жертвах, Степун начинает формировать свои этические взгляды на происходящие события. Используя как основу классическую христианскую философию, он выдвигает свой этический императив личной ответственности и греха. Именно это этическое положение, основанное на христианской идее соборности, и ляжет впоследствии в основу новоградской идеологии человечества и станет идеалом «новоградца». Эти идеалы также были противоположны официальной большевицкой модели «советского человека», которой предполагалось быть доминантой мировоззрения всего населения страны, которая, согласно Степуну, лишь занимает территорию России, но не является Россией как таковой.

⁶ Степун Ф. А. «Из писем прапорщика артиллериста», 1917, 2-е изд., Прага, 1926.

Крайне важной вещью в деле формирования этической концепции Фёдора Августовича Степуна явилась классическая русская литература. Безусловно, стоит отметить тот факт, что ключевым произведением, оказавшим влияние на мыслителя, явился роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Наиболее известная формулировка из этого произведения, что вошло в список 30 величайших романов в истории, прекрасно описывает этический идеал философа: «каждый за всё и за всех виноват»⁷. Также крайне важными для Степуна явились произведения Льва Толстого, к которому в своих дневниках не раз обращается русский мыслитель, а также Тургенева, произведение которого «Дворянское гнездо», на страницах своих писем он переосмыслил.

Идеал Степуна бросает вызов всей фальши, истерии и надуманной взаимной агрессии, что окружают и наполняют всё пространство тогдашней Европы. Европы, которая искала виноватых, обменивалась страшными обвинениями и обещала «вечную месть и вечную кару» псевдоагрессорам. Философ своими зарисовками фронтового быта и переложением реальных мыслей солдат и офицеров тех лет ясно показывает чуждость всего этого действующим воинам на полях сражений, доказывает сходство народов-оппонентов и бросает прямой вызов, обвинение всей разворачивающейся войне. Особенно видно это фундаментальное неприятие и пацифизм Степуна в конце его дневника. В 1917 году он пишет: «Читая журналы и газеты, получаешь впечатление полной утраты нашей интеллигенцией всякой свободы мнения, страшной штампованности мыслей и слов, поголовного лицемерия и поголовного исповедания готтентотской морали, которое процветает у нас сейчас в двух направлениях: во внутренней политике и во внешней.

Во внутренней политике мы в очень многом, к сожалению, похожие на наше правительство, виним во всем одно правительство и думаем, что, свалив Николая, немедленно исцелим Россию от всех бед и напастей, а во внешней, отнюдь не отличаясь политической добродетелью, виним за все «проклятых немцев» и ждем, что Николай-чудотворец во имя свободы и справедливости, дарует нам над ними блистательную победу»⁸. Как видно из этой, наполненной горечью

⁷ Отдельное прижизненное издание «Братья Карамазовы». Роман в четырех частях с эпилогом. Ф. М. Достоевского. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1881.

⁸ Степун Ф. А. «Из писем прапорщика артиллериста», 1917, 2-е изд., Прага, 1926.

и эмоциями, цитаты для Фёдора Августовича было очень страшно видеть, что люди потеряли суверенитет собственного сознания, перестали считаться с собственным мнением, забыли о полярных взглядах и предались популизму и пустословию.

В этом восприятии неприятия и тотального отрицания идеологической «накачки» людей во время Первой Мировой войны Степун схож в мыслях со своим британским коллегой Гербертом Ридом, который также высказывал подобные положения в своем известном труде «Военный дневник (1915-1918 гг.)». Рид также как Степун с первых дней войны был поражен количеством агрессивной пропаганды и был раздосадован тем фактом, что, пока политики и интеллигенция в Англии призывают «колоть немцев где бы вы их не встретили» и разжигают войну другими лозунгами, простые рабочие и матросы гибнут как «пушечное мясо» в бесконечных лобовых атаках на немецкие пулемёты. Отмечается Ридом и полная лжи риторика, направленная на очернение Германии, обвинение её во всех смертных грехах, однако полностью им отринутые после встреч и разговоров с пленными немцами. В дальнейшем он приходит к выводам об идеалах человечности и всеобщего братства, созвучными с идеями Фёдора Августовича Степуна.

Можно заключить, в итоге, что солдаты и офицеры разных стран сталкивались, по сути, с одними и теми же проявлениями самой страшной по их мнению части Великой войны — нарушению суверенности сознания каждого человека, даже того, кто не принимает никакого участия в боевых действиях. Также Степун и Рид приходят к мысли о том, что после такого ужасающего конфликта необходимо строить совершенное общество, хоть и предполагали они его строить совершенно на разных платформах. Для Степуна это было христианство, а для Рида - богоборчество и индивидуальный социалистический бунт. Одно можно постулировать чётко: русского немца и английского солдата объединяло желание изменить мир к лучшему.

Христианское мировоззрение Ф.А. Степуна.

После того, как было определено то положение, что основой этического идеала русского мыслителя является христианская мировоззренческая идея, стоит оформить разрозненные описания ее Степуном в более жесткую, единую форму.

Во-первых, Степун отрицает «доставки» христианского мировоз-

зрения сверху, насаждения его с помощью сил государства или Церкви. Для него такой способ распространения необходимой этической программы является неприемлемым и называется в его понимании «клерикализмом». Философ рекомендует отказаться от соблазна получить «в своё распоряжение готовое христианское мирозерцание и избавиться от мучительной ответственности личного религиозного творчества»⁹. Понятие религиозного и социального творчества тут является определяющим. Для Степуна личное участие человека в духовной, социальной жизни является основной ценностью и доминантой, что естественно вытекает из ответственности «всех за всех», взятой Фёдором Августовичем из романа Достоевского «Братья Карамазовы».

Второй позицией его понимания христианского мировоззрения является признания ошибочной концепцию нигилизма и «индивидуалистического выхода из мира»¹⁰. Для Степуна абсолютно чётко очевидна необходимость каждого члена общества бороться с социальным злом и абсолютная недопустимость прекращения этой борьбы. В этом он схож с Иоанном Златоустом, который говорил о необходимости христианина непримиримо, не жалея себя воевать за правду и бороться с неправдой любыми методами¹¹.

Третьей принципиальной и непримиримой позицией Фёдора Августовича Степуна является мысль о том, что необходимо устремлять свой взор в будущее и не следовать в «романтическое убежище теней прошлого»¹², что олицетворяют собой, по мнению мыслителя, православные церкви за рубежом.

Четвертым признаком христианского мировоззрения Фёдора Степуна является «дух свободы», то есть утверждение того, что человек способен освободить свой разум и сознание посредством постижения истины. В этом он видит главный корень христианской политики, предполагаемом в идеальном для Степуна мировом обществе. Выражением духа свободы является вольное мнение. Его защита является приоритетом для философа, но даже этого ему кажется недостаточным и он уподобляет защиту вольного мнения форме «коллективного искания освобождающей истины».

Пятым пунктом можно отметить, что Степун неоднократно также

9 Степун Ф.А. Сочинения М.: Мысль, 2000. С. 443-452.

10 Там же.

11 Святитель Иоанн Златоуст. Беседы о статуях, говоренные к Антиохийскому народу. Беседа 1, ч. 1.

12 Степун Ф.А. Сочинения М.: Мысль, 2000. С. 443-452.

отмечает факт того, что подлинное христианское мировоззрение чуждо любому рационализму, особенно утопическому.

Шестым можно отметить положение о том, что Фёдор Августович Степун категорически неприемлет «право на насилие» государств. Он писал: «Ясно, что христианскому мирозерцанию ничто не может быть более чуждо, чем двуединый дух утопизма и насилия», «христианство несовместимо с утопической верою в разум. Также несовместимо христианство и с идеей права на насилие»¹³.

Интересно, что для Степуна идеальное христианское мирозерцание не смотря на всю свою демократичность, не либерально и не пацифично в вопросах правды, как уже отмечалось выше. Он пишет: «Принципиальное утверждение демократии не означает, однако, для человека «Нового града» безоговорочного признания всех форм демократического самоуправления. Новоградский человек не либерал»¹⁴. То есть можно заключить, что в случае агрессии и угрозе свободе личности и свободе мнения человек, обладающий по Степуну христианским мирозерцанием, должен быть готов воевать и умирать, что опять сочетается со святоотеческой позицией.

Однако еще и стоит заметить нежелательность войн, ведь выстрел в другого человека является также выстрелом в себя самого, свою душу, свою совесть. Соответственно война является выходом лишь в момент крайней нужды и наибольшего накала борьбы правды и неправды. В Великую войну, как кажется Степуну, этой нужды не было.

Подводя итог вышесказанному хочется заметить, что философ применяет этот взгляд и категорию мироощущения, как мерило всех исторических событий, включая революцию и Первую Мировую войну. Он утверждал, что если бы люди, что вели войну или вершили кровавую большевицкую революцию, задумались на секунду о той неизбежной греховности собственного поведения, то даже если бы они после этого закончили начатое, оно бы не привело к таким катастрофическим последствиям для России и всего мира.

13 Степун Ф.А. Сочинения М.: Мысль, 2000. С. 443-452.

14 Там же.

Влияние сборника «Из писем прапорщика артиллериста» на дальнейшие работы Ф.А. Степуна.

В данной работе уже были использованы мысли и выдержки из более поздних, послевоенных работ Степуна. В своих очерках и статьях, например в «Мыслях о России», что издавались в «Современных записках», а также в «новоградском» цикле Степун применял весь свой инструментарий и идеи изложенные выше. Однозначно, что корень его философии, тот самый этический императив, определяющий всё мировосприятие русского философа, сформировался на позициях и в окопах Великой войны. Именно в своих изданных дневниках он впервые сделал те выводы, что позволили ему оценивать и большевицкое политическое безумие в России, и события в послевоенной Германии, и кризис либерализма в Европе в целом.

Очевиден тот факт, что именно на полях Первой мировой Степун предсказал нарастающий народный мятеж во всех странах Европы, крах империй и даже то, что сформируются идеократические, радикальные режимы как в гибнущей старой Германии, так и в погибающей старой России. Философ именно в период с 1914 по 1918 год уверовал в необходимость преодоления утопизма, рационализма и обезличивания человека, его слова, его труда, его способностей, его разума. Единственным путём для этого он видел в развитии связи между людьми, создание в обществе глубоких отношений, построенных на взаимоуважении, равенстве и приоритете личности. Таким образом он и пришёл к пониманию того, что мировое сообщество нуждается в религиозности, в осознании подлинных христианских ценностей.

Утверждает Степун и необходимость Православия для России, вслед за Достоевским изрекая истину о том, что именно в этой религии закодирована вся русская культура, всё то, что удерживает страну от хаоса и духовного упадка, разложения, распада. Именно в богоборчестве и отказе от Православия Степун, по мнению автора данной работы, и видит ключевую причину большевицкой неудачи и совершенно жутких, катастрофических последствий и результатов их политической деятельности.

Что касается политического проекта, то он расплывчат, не определен четко, однако также базируется на найденном им в Великую Войну этическом императиве личной ответственности «всех за всех», а так-

же христианском мирознании и чувстве личного греха, что сдерживают произвол. Совесть, по мнению Степуна, должна сдерживать правителей от жестокости и наплевательского отношения к суверенитету личности и сознания, что начало проявляться уже во время пропагандистской кампании во время Первой Мировой войны. В целом можно сказать, что его публицистика 20-х и последующих годов предполагает и предлагает не конкретные шаги или программу, но поднимает проблемы восприятия окружающего мира, предполагает объединение на основе общечеловеческой платформы людей абсолютно разных интересов, идеологий, сфер деятельности, происхождения. В этом плане можно отметить, что в подобной позиции Степун мало отличается от философского мейнстрима русской эмигрантской мысли.

Заключение.

Подводя итог, хочется отметить, что фронтовой дневник Степуна «Из писем прапорщика-артиллериста» является выдающейся работой не только с философской, но и с литературной, исторической точек зрения. Многие литературоведы называют его не иначе, как «беллетристический роман». И такая дефиниция имеет, безусловно, право на жизнь. Данная работа интересна не только мыслями выдающегося и замечательного русского философа, но и невероятно точными описаниями военных действий, разговоров солдат, быта Великой войны, столетняя годовщина начала которой ознаменовала прошлый год. Также работа хороша тем, что не направлена на конкретную теорию, но охватывает такие области, как проблематика войны и мира, будущность народов, культурфилософские измышления, исторические теории и размышления о том, как бесконечно близки и далеки одновременно Россия и Германия.

Философские же идеи Степуна, которые сформировались на основе великой русской литературы на полях сражений Первой Мировой войны, являются поистине уникальными в истории русской мысли, а также крайне самобытными. Это объясняется, безусловно, тем, что сам Степун объединял в себе немецкую и русскую культуры, жил в них одновременно, видел общее и различное и смог сформировать тот корень, что являлся бы общим знаменателем для всей Европы. Этим корнем стала концепция христианского мироощущения и мировосприятия, постулированная Фёдором Августовичем абсолютно

четкими позициями и провозглашавшая свободу личного мнения, творчества, согласия.

Основой же всего Степуну виделся этический императив, взятый им, как видится, у Достоевского и философски расширенный — это постулат личной ответственности «всех за всех» и «всех за всё». Эта позиция, впервые появилась в публицистике Фёдора Августовича именно в сборнике его фронтовых писем и лишь затем была отточена в «новоградском» цикле работ.

Степун призывал в своих работах с раскаянию и борьбе за ценности мира и правды, что также соотносится с трудами Святых Отцов Церкви, особенно Иоанна Златоуста, что показывает насколько подлинным православным христианином и человеком истинной веры был он, немец по происхождению.

По его дневникам видно также человечность и человеколюбие русского мыслителя. С самых первых писем видно, как мучают его угрызения совести за то, что он делает. Он осознает, что военное искусство, навыкам которого он обучен в артиллерийской школе — лишь набор навыков как убивать и калечить одних людей ради защиты других, но коренное философское различие которых абсолютно незначительно.

Вспоминая Степун и своих друзей-немцев, которых он приобрёл во время учёбы в Гейдельберге и которые, по всей вероятности, были призваны в кайзеровскую армию. Для него, русского немца или же немецкого русского, была очевидна эта несправедливость войны, эта ее коренная жестокость, это призвание убивать людей таких же, как он сам, только именуемых по другому, причем по указке политиков сверху.

Более всего другого воевал Фёдор Степун против лжи и ужасов, что несла массивная пропаганда по всей Европе с самого начала войны. Такое вмешательство в суверенность личности было для философа и человека, для которого вольная мысль не является пустым звуком, абсолютно неприемлемым и жутким. Этим он перекликается с Гербертом Ридом, солдатом-англичанином, написавшим «Военный дневник 1915-1918 гг.», который так же, как и Степун боролся с такими проявлениями информационно-психологической войны как мог и отрицал признание того, что «немцы хуже зверей», как гласила британская пропагандистская листовка тех лет.

В целом можно отметить, что основной доминантой дневников Фёдора Августовича Степуна являются общечеловеческие проблемы, актуальные и по сей день. Они и ничто другое находятся в спектре

внимания философа и именно они разбираются с особой тщательностью в его работе.

Всеми силами он доказывает, что человек, в принципе, не приспособлен к ненависти, злобе и низменным порывам. Отрицает он жадность, чванство, взаимную агрессию. Вызывает у него неприятие даже бездуховное, по его мнению, переименования Санкт-Петербурга в Петроград по националистическим мотивам. Не менее отвратительны для Степуна и протесты в Германии, призывающие запретить законодательно переводы на немецкий язык всех стран противников Второго Райха. Ужас и трепет вызывает у Фёдора Августовича расстрел немецкой крупнокалиберной артиллерией Реймского собора.

Заканчивая измышления хочется отметить, что наследие Фёдора Августовича Степуна просто необходимо изучать на факультетах философии, культурологии, истории, политологии, поскольку представляют собой действительно уникальную, самобытную, особую часть русской философии. И убежденно можно заявить о том, что каждый, кто внимательно прочитает книгу «Из писем прапорщика-артиллери-ста», постарается вжиться в ту внутреннюю драму философа-на-войне, ту минорную атмосферу, царившую на Великой войне и осознает те подлинно христианские послы без всякого сомнения одного из величайших мыслителей двадцатого века, уже не будет прежним. Он по-настоящему изменится, по другому станет относиться к окружающим людям, их словам, поступкам, мнению. Эти принципы созвучны многим последующим позициям, таким как устав ООН, высказывания Солженицына и Бродского. Однако Степун был первым, кто сформулировал общечеловеческие христианские ценности так чётко и полно. Последней фразой можно подвести черту под вышесказанным и уверенно заявить, что эти принципы, эта философия, эти слова изменят каждому читателю мир, как они изменили мир и взгляды на многие вещи автору данной работы.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Степун Ф. А. «Из писем прапорщика артиллери-ста», 1917, 2-е изд., Прага, 1926.
2. Степун Ф.А. Сочинения М.: Мысль, 2000.
3. Степун Ф. А. Встречи. / Автор предисловия Стахорский С. В.— М.: «Аграф», 1998.
4. О человеке "Нового града" // Новый град. 1931. № 1. С. 18.
5. Отдельное прижизненное издание «Братья Карамазовы». Роман в четырех частях с эпилогом. Ф. М. Достоевского. СПб.: Тип. бр. Пантелеевых, 1881.
6. Ф.А.Степун. Бывшее и несбывшееся. Т.1. Нью-Йорк. 1956.
7. Федор Степун. Письма. Составление, археографическая работа, комментарии, вступительные статьи к тому и всем разделам В.К. Кантора. (Серия «Российские Пропилеи») – М.: РОССПЭН, 2013.
8. Федор Августович Степун / под ред. В.К. Кантора (составление, вступительная статья, общая редакция тома). – М.: РОССПЭН, 2012.
9. Кантор В.К. Федор Степун. Философ между двух идеократий в России и Германии // Россия и Германия в XX веке. В 3-х т. Т.2. Бурные прорывы и разбитые надежды. Русские и немцы в межвоенные годы. М: АИРО-XXI, 2010.
10. Степун Ф. А. Немецкие письма (публикация, перевод и комментарии В. К. Кантора) // Вестник Европы. 2001. № 3.
11. Кантор В.К. Русский европеец и закат Европы. Письмо Ф. Степуна — О. Шпеглеру // Вопросы литературы. 2013.
12. Степун Ф. А, О некоторых культурно-философских и общественно-политических исканиях в современной Германии///// Новый Град. - 1932. - №2.
13. Степун Ф. А, Религиозный социализм и христианство// Путь. - 1931. - №29.
14. Степун Ф. А., Ещё о человеке «Нового Града» // Новый Град. - 1932. - №4.
15. Степун Ф. А., Чаемая Россия// Новый Град. - 1936. - №11.
16. Степун Ф. А. О свободе// Новый Град. - 1938. - №13.

СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Стаф В. С.

ПРИНЦИП ТРАТЫ КАК ОСНОВАНИЕ ПОЛИТИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ: ЖОРЖ БАТАЙ «ПРОКЛЯТАЯ ЧАСТЬ»

*«Le potlatch est en effet un jeu
et une épreuve»*

Marcel Mauss¹

В процессе написания книги «Проклятая часть» французскому философу и публицисту Жоржу Батаю постоянно приходилось объяснять, над чем он работает, потому что его ответ: «Над исследованием по политической экономии», никто не понимал. Батай указывает, что рассматривает факты с иной точки зрения, нежели профессиональные экономисты. Он стремится показать, что не только торговля зерном или любыми другими товарами, но и жертвоприношения (в том числе и человеческие), постройки церквей или демонстративное дарение является важной частью экономики. И выдвигает непривычный для экономики тезис: во многих обществах «трата» или истребление богатств было гораздо важнее их производства.

В данной работе хотелось бы ограничиться рассмотрением только одним примером: отношением к богатству индейцев доколумбовой Америки. Ж. Батай в «Проклятой части» рассматривал также аналогичные явления на Ближнем Востоке, в Тибете и в СССР.

Древние ацтеки, создатели цивилизации доколумбовой Америки, были полными антиподами европейцам в области морали. Они знали законы архитектуры, астрологию и многие другие науки гораздо лучше европейцев, но при этом использовали свое знание, с европейской точки зрения, иррационально. Например, строили гигантские пирамиды для того, чтобы на их вершинах приносить в жертву людей. Истребление богатств у ацтеков играло не меньшую роль, чем и их производство; о жертвоприношениях они заботились так же, как европейцы о труде.

Жрецы убивали жертв на вершинах огромных пирамид, вонзая

¹ «Потлач на самом деле и игра, и испытание» (Марсель Мосс).

им нож в грудь, затем вырывали ещё бьющееся сердце и подносили его солнцу. Большинство людей, обреченных на заклание, были пленниками, поэтому ацтекам постоянно приходилось воевать, но не ради новых территорий или богатств, а ради военнопленных для истребления, чтобы приносить их в жертву солнцу. Иначе, как считали ацтеки, солнце бы погасло.

Тому, кто приводил жертву на смерть, отводилась не менее важная роль, чем самому жрецу солнца. Первую чашу с кровью убитого подносили солнцу, вторую же наполнял сам жертвователь, который затем, приблизившись к изображению богов, смачивал губы ещё тёплой кровью. По окончании жертвоприношения он уносил тело убитого домой, где все, кроме головы, съедалось на пиру. Сам жертвователь этого мяса не ел, им должны были насытиться гости.

Следует отметить, что пленников к каменному алтарю на вершине пирамиды почти никогда не вели насильно. О войне, захватившем пленника и отдавшего его для жертвоприношения, ацтеки говорили, что «он относился к нему как к сыну, а тот почитал его как отца». Жертвы сами плясали и пели вместе с теми, кто вел их на смерть. Приблизительно в пору европейской Пасхи ацтеки устраивали жертвоприношение юноши безупречной красоты. Им был один из пленников, которого выбирали за год до события и который весь этот год жил в роскоши, как вельможа, зная, что по истечении срока его ждет смерть на алтаре. Прибыв к месту, где его ждал палач, он сам поднимался по лестнице, причем на каждой ступени ломал одну из флейт, на которых играл весь прожитый в роскоши год. После того, как сердце убитого приносилось в жертву солнцу, с его телом обращались очень бережно: если тела обычных жертв просто сбрасывали вниз по лестнице с вершины пирамиды, то его аккуратно уносили из храма. Нередко с жертв снимали кожу, и один из жрецов надевал эту кожу на себя. Мясо чаще всего просто съедали. Подобные празднества проходили почти всё время, поэтому служение солнцу требовало около двадцати тысяч человеческих жертв в год.

«Потлач, игра славы и чести» (Йохан Хейзинга)

Однако человеческие жертвоприношения древних ацтеков были только крайней точкой их демонстративной расточительности во всем. Ацтекское общество тратило огромную часть ресурсов совершенно

иррационально. Любой человек, обладающий богатствами, обязан был демонстрировать безудержное мотовство. Мексиканские «купцы» выстраивали парадоксальную систему обмена, которая представляла собой непрерывную цепочку дароприношений. Подобный обмен получил название потлач. Изначально это чинукское слово, которое вошло в повседневный язык белых и индейцев от Ванкувера до Аляски. «Потлач» означает главным образом «кормить» и «расходовать».

Йохан Хейзинга в своей книге «Homo Ludens. Опыт определения игрового элемента культуры» описывает потлач как «большой, торжественный праздник, на котором одна из групп с чрезвычайной пышностью и всевозможными церемониями раздаривает самые щедрые дары другой группе, не преследуя при этом никакой иной цели, кроме как доказать этим своё превосходство. Единственное, но при этом необходимое ответное действие заключается в том, что и другая сторона обязана в течение какого-то времени также устроить праздник и, насколько это возможно, превзойти соперников»².

В настоящее время этнографы используют этот термин для обозначения любых институтов, основанных на аналогичных принципах. Потлач выступает в индейских обществах средством товарооборота, однако он полностью исключает торг. При этом дар — не единственно возможная форма потлача: нередко он принимает форму расточительного уничтожения богатств на глазах у соперника. Например, вождь мог придти к сопернику, чтобы на его глазах убивать рабов. Индейцы северо-западного побережья Америки исключительно с этой целью сжигали целые деревни.

Обряд потлача никогда бы не возник, если бы социальная жизнь была ориентирована на приобретение богатств, как в Европе, а не на расточительство. Но дар был бы бессмыслен, если бы не осмыслился как важнейшее приобретение. Щедрый дар — это приобретение статуса. Дарение призвано превратиться в получение власти. По словам Батая, «дар позволяет дарящему субъекту превосходить себя, а взамен подаренного предмета субъект приобретает превосходство; свою доблесть, на которую ему хватило сил, он рассматривает как богатство, как власть, отныне принадлежащую ему. Он обогащается презрением

² Хейзинга Й. Homo Ludens. Человек играющий /Сост., предисл. и пер. с нидерл. Д.В.Сильвестрова; коммент., указатель Д.Э.Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха. 2011. С. 95.

к богатству, и то, чего он алчет, становится результатом его щедрости»³.

Марсель Мосс в работе «Очерк о даре» пишет: «необходимо понять, что индеец, приглашающий всех своих друзей и соседей на большой потлач, где на первый взгляд растрачиваются результаты труда многих лет, преследует две цели, которые мы не можем не признать разумными и достойными похвалы. Первая цель — оплатить свои долги. Это совершается публично, с большими церемониями и в манере нотариального акта. Другая цель состоит в таком размещении плодов своего труда, чтобы извлечь наибольшую выгоду как для себя, так и для своих детей. Те, кто получает подарки на этом празднике, получают их как займы, которые они используют в своих теперешних предприятиях, но по прошествии нескольких лет они должны вернуть их с выгодой для дарителя или его наследника. Стало быть, потлач в конечном счете рассматривается индейцами как способ обеспечить благосостояние своих детей в случае, если они оставят их сиротами в юном возрасте»⁴.

По сути, абсолютное истребление богатств возможно только в одиночку, но тогда оно бы не имело результата, то есть воздействия на других. Соперничество влечет за собой необходимость поднести в ответ ещё более щедрый подарок. Тот, кому дарят или у кого на глазах уничтожают предметы роскоши, не может не отдариться: только тогда он навязывает «власть дара» сопернику. Дарение есть такая материальная потеря, которая приносит очевидную прибыль теряющему. Вождь индейцев, устраивая потлач перед другим кланом, уничтожает имущество всего своего клана. Если же «должник» (другой клан) окажется несостоятельным и не сможет ответить более щедро, он потеряет не только свое имя, тотемный знак, но и свою честь, гражданские и религиозные права.

Иногда вожди отсылали обломки уничтоженного имущества в другие племена. Это своеобразным вызовом сопернику, хотя тот и не видел самого процесса уничтожения. О племени тлинкит, которое является близкородственным племени квакиутль, рассказывают, что один вождь, желая посрамить другого, демонстративно убил нескольких своих рабов. На это другой вождь, чтобы не быть побежден-

3 Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология. Пер. с фр. / Сост. С.Н.Зенкин. М.: Ладомир 2006. С. 149.

4 Мосс М. *Очерк о даре* // *Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии* / Пер. с франц., послесловие и комментарии А. Б. Гофмана. М.: "Восточная литература", РАН, 1996. С.176.

ным, в ответ убил ещё больше рабов.

Несмотря на то, что потлач является полной противоположностью захвата богатств, его конечная цель — приобретение, только по другим законам. Жорж Батай выделяет несколько законов, определяющих расстановку сил при дарении:

1) Избыток ресурсов, которыми постоянно, в тех или иных пунктах, в тот или иной момент, располагает общество, не может быть предметом полного присвоения (его нельзя полезно применить, нельзя использовать для роста производительных сил), но расточение этого избытка само становится объектом присвоения;

2) В ходе расточения присваивается престиж, который оно дает расточителю (индивиду или группе); этот престиж приобретает им как благо и определяет его положение в обществе;

3) И наоборот, положение в обществе (или же положение общества в некотором более крупном единстве) может быть присвоено таким же образом, как орудие или земельный надел; хотя в итоге оно и является источником выгоды, принцип его определяется решительным расточением ресурсов, которые могли бы теоретически быть приобретены⁵.

Французский этнолог Марсель Мосс попытался проследить подобные обычаи не только у индейцев, но и у других народов на других континентах. В «Очерке о даре», на который мы ссылались выше, он указывает на наличие схожих ритуалов у меланезийцев, а также в Европе — в греческой, римской и древнегерманских культурах. А в доисламском арабском язычестве присутствуют глагольные формы, определяемые как «соперничать во славе, перерезая ноги верблюдам».

Хотя потлач редко выражается в действиях, подобных жертвоприношениям, он является частью института изъятия богатств и производственного потребления. Жертвоприношение уничтожает полезные ресурсы, а дары потлача приводят в движение предметы изначально бесполезные, прежде всего предметы роскоши. Потлач можно назвать особо значимой формой роскоши. Роскошь до сих пор определяет положение в обществе того, кто обладает богатством.

На сходной игровой схеме строится и современная политика. Роже Кайюа в работе «Игры и люди» пишет, что «существует правило перехода власти, которую получают противоположные партии, сменяя одна другую при одних и тех же условиях. Правящая команда ведет

5 Батай Ж. *Указ. соч.* С. 152.

игру по правилам, то есть следуя установленному порядку и не злоупотребляя временной выгодой своего положения у власти, не пользуясь ею для того, чтобы уничтожить противника или отнять у него всякую возможность законными способами прийти ей на смену»⁶.

В завершение стоит сказать, что в концепции потлача как части политической культуры есть некоторая двусмысленность. Расточительность приписывает ценность отрицанию использования благ, но одновременно сама использует это отрицание. Так, в полезной вещи она различает то, что ей необходимо, но в тот момент, когда её перестает связывать необходимость, вещь становится ненужной, неспособной отвечать на её запросы. Тогда она обращается к бесполезному применению себя самой — к игре. Но при этом она старается уловить то, что сама пожелала сделать неуловимым.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Батай Ж. «Проклятая часть»: Сакральная социология :Пер. с фр. / Сост. С.Н.Зенкин. – М.:Ладомир, 2006.
2. Хейзинга Й. Homo Ludens. Человек играющий: сост., предисл. И пер. с нидерл. Д.В.Сильвестрова; Коммент., указатель Д.Э.Харитоновича. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2011.
3. Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: Труды по социальной антропологии / Пер. с франц., послесловие и комментарии А. Б. Гофмана. М., "Восточная литература", РАН, 1996.
4. Кайуа Р. Игры и люди; Статьи и эссе по социологии культуры / Роже Кайуа; Сост., пер. с фр. И вступ. Ст. С.Н.Зенкина. – М.: ОГИ, 2007.

⁶ Кайуа Р. Игры и люди: Статьи и эссе по социологии культуры / Сост., пер. с фр. и вступ. ст. С.Н. Зенкина. М.: ОГИ, 2007. С. 37.

Гришанова А. В.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ В СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ А. МАКИНТАЙРА

В последнее время все больше говорят об упадке современного общества. Кто-то отмечает моральную сторону вопроса, кто-то говорит об объективных экономических и политических процессах. С этим сталкиваются в повседневной жизни люди, выросшие с мнением о том, что либерализм является самым лучшим общественным устройством даже со всеми его недостатками. Однако в среде политических философов нет однозначного мнения на этот счет. На фоне окружающей обстановки все громче слышатся голоса противников такого политического устройства. Одним из них является Аласдер Макинтайр, шотландский философ, занимающийся проблемами морали и их влиянием на общество. Разрабатывая свою концепцию «обновления» современной морали, Макинтайр считает необходимым обратиться к мнениям предшествующих философов. Рассмотрев практически всю историю западноевропейской философии, он выбрал концепцию Аристотеля.

Главное, что Макинтайр считает необходимым позаимствовать у древних — это отношения в рамках общества, направленные на поиск и реализацию общего блага с помощью добродетелей. В современных государствах отношения основаны на совершенно других ценностях. К тому же, по мнению Макинтайра, достичь этого можно только в условиях местных небольших сообществ.

Теория коммунитаризма основывается на критике либерального устройства общества. Необходимо отметить, что некоторые из пунктов критики весьма уместны. Макинтайр видит большую проблему для современных государств в оправдании требования преданности от граждан. Сторонники либерализма пытаются объяснить это тем, что государство необходимо как гарант поддержания мира для достижения каждым человеком его собственных целей. Но тогда государство сталкивается с еще большими проблемами. Возникает группа людей, которых можно назвать «халтурщиками». Если понятие общего блага вторично по отношению к благу каждого отдельного человека, то некоторые люди могут рассчитывать, что если они приложат меньше усилий для достижения общей цели, то за них это сделает кто-

то другой, общее благо все равно будет достигнуто, но с наименьшей затратой усилий от «халтурщика».

В то же время есть люди, необходимые для государства, они выполняют тяжелую работу, и, как правило, это представители профессий, не пользующихся особым почетом в обществе, полицейские, например. Их вклад в поддержание общественного порядка и достижения общего блага гораздо больше по сравнению с вкладом остальных и тем личным благом, которое они получают взамен. Они не просто вкладывают много, чтобы получить хоть что-то — они рискуют вообще ничего не получить. Тогда оправдание требования преданности от граждан ради создания сферы, в которой они могут реализовать свое собственное благо, не работает. Не все люди могут это сделать, при этом это именно тот класс людей, чья преданность наиболее необходима для поддержания порядка. Макинтайр делает несложный вывод: если это все работает, то тогда граждане просто не понимают своих просчетов, из этого в свою очередь можно сделать вывод о том, что, наверное, когда-нибудь все люди начнут понимать свои ошибки, и тогда современное устройство государств претерпит большие изменения.

Как и остальные коммунитаристы, для решения этих проблем Макинтайр предлагает обратиться к опыту небольших общин. Именно в них лучше всего можно развивать практику политики. «Под словом практика я имею в виду любую последовательную и сложную форму социально учрежденной кооперативной человеческой деятельности, через которую блага, внутренние по отношению к этой форме деятельности, реализуются...»¹. Он разделяет два вида благ по отношению к практике, внутренние и внешние. Внутренние блага являются ценными для человека исключительно, если он принимает участие в этой практике, он не может их получить, занимаясь какой-нибудь другой деятельностью. Внешние блага являются ценностью для человека независимо от той практики, которой он занимается, участие в определенной практике становится средством, одним из множества возможных, для достижения этих благ.

На уровне маленьких сообществ люди будут больше вовлечены в практику, они поймут, что участие в ней действительно влияет на их жизнь, и, что гораздо важнее, они поймут ценность благ, внутренних по отношению к этой практике. Это является ключевым моментом

¹ Макинтайр, А. После добродетели: Исследования теории морали. Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 253.

в теории Макинтайра, потому что все проблемы современного общества выходят именно из этого непонимания ценности самой политики.

Серьезным недостатком современного общества Макинтайр считает отсутствие связи между разными практиками. Человек, который по долгу службы патрулирует улицы и задерживает водителей за несоблюдение правил дорожного движения, сам может их нарушать в нерабочее время. Это происходит из-за непонимания того, что жизнь — это совокупность практик, и эта совокупность должна быть непротиворечива. Человек должен быть ответственен за то, какие практики он выбирает, как он исполняет правила самих практик, и не противоречат ли правила одной из его практик правилам другой.

Политика больших государств, по мнению Макинтайра, отчасти делает это противоречие возможным. Если бы общество развивалось в рамках местных общин, то люди, которые осознанно принимали бы участие в ее политическом управлении, задумались бы об этом. Ощущая себя членом группы, которая имеет общую цель, и не имея возможности видеть себя вне этой группы, человек бы понял ответственность за свои действия не только перед группой, но и перед самим собой. Поэтому для большой политики добродетелью является приспособляемость, а для местных сообществ — честность.

Таким образом, поднимается вопрос о ценности самих практик. Человек должен суметь сопоставить внутренние ценности разных практик, а значит, должен быть какой-то критерий ценностей вне практик. Но для Макинтайра это скорее критерий «сверхпрактики», которой он называет политическую деятельность. Именно она может собрать людей, участвующих в непересекающихся практиках, для того чтобы выяснить, что будет благом для всех. И, когда они решат, что для них благо, это должно стать для них тем критерием, в соответствии с которым они будут сообразовывать свою жизнь. В современном же обществе этого общего критерия не существует: выходя за рамки практик, он сужается до личных интересов каждого человека, которые ничем не определены.

Все основные предпосылки социальной философии Макинтайра можно найти в «Политике» Аристотеля. Главный тезис Макинтайра о том, что все, что люди делают, они делают ради общего блага, берет свои корни в первых строках произведения Аристотеля. «То общение, которое является наиболее важным из всех и обнимает собой все

остальные общения»² — это и есть политика, которую сегодня ставят в один ряд с другими типами общения.

Так, у Аристотеля можно найти прототип проблемы «халтурщиков». Он поднимается в его критике представлений Сократа о лучшем устройстве государства. Если Макинтайр видит проблему в том, что современные государства не обладают достаточными аргументами, чтобы объяснить необходимость преданности граждан и работы на общее благо, то Аристотель в своем анализе идей Сократа говорит о том, что забота об общем менее присуща людям по природе, чем забота о своем собственном. Платон тоже это понимал и, возможно, пытался решить эту проблему воспитанием в порядке общей собственности, так чтобы люди общее могли называть своим собственным. Фактически, можно сказать, что Аристотель перевел этот вопрос в область человеческой психологии и предпочел решить эту проблему, просто не обращаясь к вопросам общего в рамках государства. Макинтайр, в свою очередь, решил оставить этот вопрос в области социальной философии, видя проблему не в самой общности, а в обосновании необходимости этой общности.

Также можно их сравнить позиции по вопросу трудных работ, и хотя Аристотель критикует государство Платона, а Макинтайр современное либеральное общество, у них есть общие положения. Макинтайр изобличает проблему преданности государству людей, которые выполняют тяжелые работы для поддержания общего порядка в обществе, необходимого для возможности осуществления личных целей каждого индивида. Но сами работники в таком случае получают гораздо меньше пользы, чем отдают. Современные государства не могут найти аргументов для того, чтобы на рациональном основании убеждать людей заниматься тем, чем они занимаются. С такой же проблемой сталкивается и Платон, когда предъявляет свои требования к стражам в государстве. Они лишены многих удовольствий и являются инструментом в руках правителей.

Аристотель выделяет два уровня неравенства людей: материальное и основанное на личных качествах. Имущественный ценз и равенство в материальных благах для Аристотеля не играет большой роли «имущественное равенство представляется до некоторой степени полезным во взаимных отношениях граждан, устраняя между ними несогласия, но, вообще говоря, большого значения оно отнюдь

² Аристотель. Политика. 1252а.

не имеет»³, а вот проблема того, насколько добродетельны люди, участвующие в политике, для него стоит очень остро. У Макинтайра преобладает точка зрения о том, что каждый должен принимать участие в политике и поступать наиболее честно по отношению к другим. То есть на этапе формирования местных общин, на уровне которых должен решаться вопрос всеобщего блага, все их члены равны между собой. Но в процессе обсуждений и общего обдумывания этого вопроса должны выделиться люди, которые заслуживают большего доверия, которым следует поручить вопросы администрирования, необходимого и на этом уровне социальной жизни, они выделяются тем, что больше всех ратуют за внутреннее благо практики политики.

В системе отношений Макинтайра нельзя не учитывать фактор времени. В социальной философии Аристотеля он не играет такой роли: добродетели, необходимые для эффективного участия в политике, не вырабатываются в ходе участия в самих политических процессах, они уже есть и просто в них проявляются. Аристотель считает правильным и справедливым неравное отношение к людям, выражаемое в почестях, Макинтайр также с этим соглашается, но он рассматривает именно начало таких преобразований и не учитывает их возможное развитие в перспективе, Аристотель же имеет дело с уже абсолютно сформировавшимися обществами, и неравенство людей в добродетели для него предпосылка общественных отношений, а не следствие. Для того чтобы уловить разницу между этими двумя точками зрения, следует рассмотреть пример, который приводит Макинтайр в своей книге «После добродетели». В шахматах есть свои правила, успешным шахматистом будет тот, кто, соблюдая правила, сможет добиться наилучших результатов. Начинаящий шахматист не сможет сразу стать великим гроссмейстером, потому что ему нужно время для того, чтобы изучить часто используемые комбинации, выработать свои, и, что особенно важно, видеть цель игры в шахматы не в каком-то вознаграждении, а в том, чтобы поставить своему сопернику мат. На начальном этапе своей шахматной карьеры человек не будет получать особых почестей, но будет уважаем соперниками, даже более именитыми, потому что он своей игрой позволяет им реализовывать свое умение играть, может быть, и выигрывать. Если бы надо было посмотреть на эту практику как на аналогию политики с точки зрения Аристотеля, то в ней каждый оставался с теми же знаниями и с тем же

³ Аристотель. Политика. 1267а38.

положением в обществе участников этой практики, с которого начал, то есть человек был бы либо вечным новичком, либо гроссмейстером.

Еще один важный момент на стыке моральной и политической философии — это соотношение между добродетельным человеком и добродетельным гражданином. Оно должно стать определяющим для социальной философии Макинтайра, потому что его критика современных либеральных обществ обрушивается и на чрезмерное возвышение индивидуализма в западном обществе. Для него ответ на этот вопрос однозначен. Просвещение, которое стремилось показать ценность личности, лишило ее какой-либо опоры в мире, что позволило развиваться релятивистским взглядам. Политика является той сеткой координат, которая поддерживает человека в мире и позволяет выносить оценочные и моральные суждения. И, если под добродетельным гражданином понимать того человека, который ответственно относится к своей деятельности в рамках практики политики, то он и будет для Макинтайра добродетельным человеком. Важным здесь будет разграничить понятия практики политики и определенного государственного устройства. Добродетельный гражданин и человек, живя в не самом лучшем государстве, должны просчитывать и понимать, к каким последствиям могут привести их действия, осуществленные в рамках норм, существующих в конкретном обществе.

Рассматривая социальные аспекты теории Макинтайра, как представителя коммунитаризма, необходимо учитывать, что он — прежде всего моральный философ. Хотя он не может представить этику без политики и политику без этики, его политические разработки — это всего лишь выводы, которые он делает из своих исследований в области морали. Он исходит из проблем, которые есть в либеральных обществах, и показывает причины их появления. Его политическая теория — это попытка реабилитации Аристотелевской концепции полиса. Осознание «несовременности» полисной системы заставляет его отказаться от некоторых вещей (к примеру, рабства), которые составляли каркас античного политического устройства, без анализа того, почему от них действительно стоило избавиться.

Большая часть проделанной им работы носит историко-философский характер. Его детальный анализ изменения значений основных категорий античной этики и политики позволяет сформировать целостную картину и понять логику функционирования полисной системы. Важным является и то, как он ставит перед собой задачу иссле-

дования. Его ход показывает, что те изменения, которые Макинтайр предлагает произвести в обществе, стали теми выводами, которые он сделал для себя из политической философии Аристотеля. Он не искал никакого авторитетного подтверждения своих политических идей, потому что их не было, из хорошего историка философии он превратился в политического мыслителя.

Если бы он хотел найти способы улучшения политической ситуации в современных обществах, он формулировал бы свои задачи совсем по-иному. Даже не начиная исследования, из его предположений можно логически вывести, что нахождение отправной точки современных проблем и осознание того, как осуществлялась политика до этого, не дадут ответов на вопрос о том, что нужно реформировать в обществе сегодня. Если та система уже дала сбой один раз, она не сможет заработать заново. Свернув с того пути, политика уже очень много прошла по новой дороге, на которой развернуться и пойти в обратную сторону нельзя. Макинтайр же предлагает в качестве решения «поставить» политику на место того поворота и повернуть в другую сторону.

Говорить о социальной философии Макинтайра неуместно, если не противопоставлять ее либеральным идеям. Коммунитаризм больше подходит для того, чтобы подмечать недостатки и указывать на проблемные места либерализма. Критикуя его из-за нескольких, хотя и достаточно важных пунктов, коммунитаристы не могут предложить своей целостной концепции, которая была бы более правдоподобна. То, что Макинтайр пишет по поводу местных сообществ, если и не противоречиво, то точно не достаточно. Там, где либеральные мыслители уделяют большое внимание деталям, которые и вскрывают недостатки их собственной теории, коммунитаристы, в частности Макинтайр, умалчивают о них. Возможно, социальные идеи Макинтайра были бы более проработаны, если бы он уделил больше внимания тем аспектам политической философии Аристотеля, которые оказались сегодня неприемлемыми для сторонников различных направлений в политической философии. Его отказ от этих идей менее обоснован и, возможно, менее осознан, чем у тех, кто не ищет истоков своей мысли у Аристотеля.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Аристотель. Никомахова этика.// Сочинения в 4-х томах. Москва: Мысль, 1983.
2. Аристотель. Политика.// Сочинения в 4-х томах. Москва: Мысль, 1983.
3. Кимлика, У. Современная политическая философия. Введение. Москва: Издательский дом – ГУ-ВШЭ, 2010.
4. Макинтайр, А. После добродетели: Исследования теории морали. Екатеринбург: Деловая книга, 2000.
5. Мур Дж. Принципы этики. М., 1984.
6. Bielskis, A. The Political implications of Alasdair MacIntyre's claims of Dependent rational animals.// Problemos. - 2012. - P. 82-98.
7. Blackledge, P., Knight, K. Revolutionary Aristotelianism: Ethics, Resistance, and Utopia. Stuttgart: Lucius & Lucius, 2008.
8. Blackledge, P., Knight, K. Virtue and Politics: Alasdair MacIntyre's Revolutionary Aristotelianism. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2011.
9. Knight, K. After tradition?: Heidegger or MacIntyre, Aristotle and Marx.// Analyse & Kritik. – 2008. - №30. - P. 33–52.
10. Knight, K. Aristotelian Philosophy: Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre. Cambridge: Polity Press, 2007.
11. MacIntyre, A. Dependent rational animals: Why human beings need the virtues. Chicago: Open Court, 1999.
12. MacIntyre, A. Ethics and politics. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2006.
13. MacIntyre, A., Knight, K. The MacIntyre reader. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998.
14. MacIntyre, A. Three rival versions of moral enquiry. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.
15. MacIntyre, A. Whose justice? Which rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
16. Madigan, A., Alasdair MacIntyre on Political Thinking and the Tasks of Politics.// Political Philosophy in the Twentieth Century: Authors and Arguments. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.
17. Murphy, M., ed. Alasdair MacIntyre. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
18. Stevenson C. L., Ethics and language. New Haven, 1960.

ЭТИКА

Часовских Г. А.

ЭВОЛЮЦИЯ ЭТИЧЕСКИХ И ПОЛИТИЧЕСКИХ ОСНОВАНИЙ ВАХХАБИЗМА НА ПРИМЕРЕ ВЕДЕНИЯ ВОЕННЫХ КОНФЛИКТОВ: ИСТОКИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

Тема религиозного фундаментализма, к сожалению, более чем актуальна в суровой современности, центром которого является исламский радикализм. В этой перспективе мы часто сталкиваемся с абстрактным и поверхностным анализом этого феномена в общественном мнении, часто характеризующего движение просто как «террористов-мракобесов». Однако важно отметить, что в условиях современных военных реалий любое движение, проявляющее агрессию в отношении сразу нескольких государств и при этом управляемое неразумными дилетантами, вряд ли смогло бы оставаться жизнеспособным длительное время.

Далее, радикалы далеко не единственная «боевая» ветвь Ислама, являющаяся активным игроком даже на том же Ближнем Востоке, продолжая свою преемственность от известных салафитских идеологов. Следовательно, это серьезный феномен, достойный глубокого анализа, не обделенный, к счастью, вниманием в научном мире. Их идеология во многом является подспорьем в анализе их настоящих и возможных последующих действий, однако этого мало. Очень важным так же является и следующее за ней действие, в частности политическое или военное — так называемый, «джихад меча», намного полнее раскрывающее отношение организации к человеку «вообще» и все тонкости своих этических и политических убеждений.

В этом контексте особенно интересен один из главных идеологов салафии Мухаммад ибн Абд аль-Ваххаб. В 18 веке в аравийской пустыне молодой, никому неизвестный проповедник пришел к выводу, что его соплеменники погрязли в невежестве, а власть имущие, в лице турецких султанов, погрязли в лицемерии и недостойны вести правоверных, т.е. иметь титул Халифа, и объявил священную войну за очищение ислама. Аль-Ваххаб не стремился к созданию нового религиозного движения или реформации, а поставил своей главной задачей возвращение исламу первоначальной чистоты, кою он имел при пророке и первых праведных Халифов. Само направление «салафия» (от араб. سلف — предки) призывает возвращение к традициям ранней мусульманской общины.

Под знамена аль-Ваххаба стали представители беднейших слоев населения, недовольных вызывающей роскошью и разнузданностью своих управителей, как светских, так и религиозных. В результате удачной вооруженной борьбы им удалось создать собственное государство и нанести ряд серьезных поражений турецким войскам. Проповеди аль-Ваххаба завоёвывали все большее и большее число сторонников и превратили его во влиятельного религиозного авторитета исламского мира. Десятилетия упорной борьбы, в результате которой ваххабитское государство дважды уничтожалось, не смогли сломить волю последователей Аль-Ваххаба и их решимость в деле очищения ислама. Это было бы невозможно без активного и фанатичного применения насилия, оправданного в идеологии этого религиозного деятеля, вкупе с тонким политическим чувством, все же присущим этому идеологу, как и его сподвижнику Муххамаду ибн Сауду.

Жестокость действий оправдывалась греховностью этого мира, а спасение заблудших душ, требовало осуществления садистскими методами. Сама по себе власть была для аль-Ваххаба не самоцелью, а лишь средством для достижения божественного плана. Себя он видел лишь как инструмент божьей воли, на котором лежит тяжкая миссия возрождения благочестия во всем мире, что иронично сочетается с его прозвищем у врагов «Меч Шайтана». Отдельного рассмотрения заслуживают и некоторые методы оправдания насилия аль-Ваххабом. Что бы обойти некоторые положения Корана, по которым верующих в Аллаха, но, при этом, не согласных с воззрениями аль-Ваххаба, было недопустимо уничтожать, он издал специальные фетвы, при котором «неверные» лишались статуса правоверных и самого человеческого достоинства, приравниваясь в своих правах, скорее, к животным, не рассматриваясь более как полноценные люди. Всякое действие против них переставало считаться грехом, что, в общем, автоматически в их глазах выключает необходимость (или хотя бы желательность) следования некоторым правилам ведения справедливой войны. Сам основной заработок ваххабитов позиционировался как необходимая передача имущества безбожников праведникам.

Однако в достижении некоторых целей ваххабитам был свойственна как умеренность, так и определенный прагматизм. Так они отказались от своей первоначальной идеи уничтожения исламских святынь в Мекке и Медине и использовали их для поднятия своего авторитета в исламском мире и получения значительной финансо-

вой выгоды от паломничества к святыням. Беспощадная жестокость к любой интерпретации ислама, отличной от аль-Ваххаба, не распространилась на бедуинов, которых он привел на свою сторону, как союзников. Обратив их в ислам, он прекрасно понимал, что языческие пережитки не смогут быть искоренены моментально, как и непонимание некоторых догм и тонкостей, казалось бы, нетерпящих неточностей. Временные вынужденные отступления от собственных догм, ваххабиты оправдывали грандиозностью своего замысла, считая, что человеческая честь — ничто, по сравнению с божьей волей. Грех воспринимался ими как акт самопожертвования и любви к Всевышнему, имея значительно большую ценность, нежели формальное благочестие, что опять таки оправдывало все принесенные ради этого жертвы, счет которых шел на сотни тысяч.

Так же интересен его фундамент государственности. С одной стороны эгалитарный идеал, заложенный Муххамедом, в некотором роде был лишь маской социального неравенства и классового гнёта со стороны феодалов. С одной стороны аль-Ваххаб акцентировал внимание на непрекосновенности правоверной, читай «согласной с его идеологией» власти, обещая страшные муки ада тем, кто посмеет в этом усомниться. С другой стороны, продолжая традицию пророка Муххамеда, он активно насаждал нестяжательство, скромность со стороны власть имущих, и наказывал разнузданность и вызывающую роскошь, в лучшем случае, лишением государственных постов, а так же призывал последних заботиться о своих подданных/рабах. Это значительно укрепляло фундамент «боевой машины», необходимой ему на тот момент для ведения военных конфликтов, и во многом послужило гарантом одобрения со стороны низших слоев населения и предохранителем от возможного восстания оных.

Подобная политика «себе все, врагу ничего», отказывая последнему даже в правах, все же несла некоторые ограничения и рамки. В частности, одним из них является само уточнение того, кто есть враг. Им были соответственно исключительно те, кто портят чистоту ислама, т.е. неправовверные мусульмане. Прочих же, евреев, христиан и др. он не видел в своих главных врагах, и оставлял их объектами экономических и политических отношений, если не дружественных, то, как минимум, нейтрально пассивных. В свете современных перспектив интересно отметить отношение аль-Ваххаба к культурному наследию прочих народностей. Тотальному разрушению подвергалась исклю-

чительно предметы культурного наследия современного ему «неортодоксального» ислама, мечети, выполненные в ранне-исламской архитектурной традиции оставались нетронутыми, как и любые другие памятники культур, не относящихся к исламу.

Соответственно, это разрушение так же носило исключительно идеологическую подоплеку, в то время как сейчас является одним из инструментов давления на противника, во многом превосходящего по мощи в лице, например, других государств. Одним из самых часто задаваемых вопросов о современных исламских радикалах является, собственно, проблема принадлежности их к исламу вообще, подобные дискуссии вызывает и учение аль-Ваххаба. В случае последнего, при анализе работы А.М.Васильева ответ оказывается достаточно очевиден стороннему наблюдателю:

- 1) из идеологии «сына Ваххаба» исключена беда (нововведение)
- 2) труды его на 95% основываются цитатах богословов первых веков и оригинального предания. Так же этот пункт сильно затрудняет обвинение аль-Ваххаба в ширке прочими исламскими богословами
- 3) любые оригинальные постулаты, при этом, выводятся строго дедуктивно (знание Аристотеля помогло сформулировать и изменить написанное в Коране под свои убеждения и убедить тем самым других)
- 4) Само наличие религиозного центра исламского мира на территории государства, являющегося прямым наследником аль-Ваххаба и ибн-Сауда, тоже может являться аргументом, как и мнение саудовских улемов - одних из самых авторитетных в мире¹.

Парадоксально, но идеи аль-Ваххаба зажили своей независимой жизнью. Сейчас можно выделить три ветви современного ваххабизма, удобно классифицируемого по ведению того самого «малого джихада»: традиционалисты, консерваторы и радикалы. Сильная дифференциация заметна невооруженным глазом даже при поверхностном сравнительном анализе течений с их учителем и между собой.

Первыми справедливо назвать прямых наследников: традиционалистов. Большие семьи аль-Ваххаба и ибн-Сауда основали государство Саудовская Аравия, процветающее и по сей день. Их отличает нейтрально-пассивное отношение к малому джихаду меча, оставляя примат большому джихаду (путь самосовершенствования). До недавнего времени они старались избегать военных конфликтов, воюя

¹ Васильев А.М. Пуритане ислама. Ваххабизм и первое государство Саудидов в Аравии (1744/1745-1818). М.: Наука, 1967. с 104-107.

либо чужими руками, либо не воюя вообще. Политика Саудов направлена на сохранение действующего богатого государства, живущего по строгим законам шариата, являющемся религиозным центром и по праву претендующего в перспективе на центр единого исламского Халифата. Они считают, что, получив идеальный инструмент от аль-Ваххаба, их задачей стало его не сломать, а не расширять. Распространение и объединение ислама на планете при этом пошло на самотек, а действующие локальные вспышки подобной инициативы получают (не)одобрение со стороны улемов, потомков аль-Ваххаба, и, соответственно с этим, материальную поддержку от Саудов.

Таким образом, это самая мирная ветвь ваххабитского течения, все же играющая значительную роль на идейно-политической исламской арене, однако преемственность от аль-Ваххаба уже является скорее формальной. С некоторой точки зрения представителей следующих ветвей считается неверным, потому что ваххабитами считаются с такой позиции только прямые «кровные» последователи аль-Ваххаба, т.е. скорее традиционалисты из Саудовской Аравии, остальных же призывается называть салафитами.

Однако в данной работе мы рассматриваем в первую очередь идеологическую преемственность от многих идей аль-Ваххаба, не отрицаемую прочими исследуемыми ниже последователями, и особый статус малого джихада меча, у них наличествующего, вслед за ваххабитами. Салафиты же куда более широкое и абстрактное направление, обозначающее преемственность от ранних идей ислама, в целом общую для великого множества, если не большинства мусульман, но необязательно означающее хоть какую-либо воинственность.

Следующей современной интерпретацией и продолжением идей салафии аль-Ваххаба следует рассмотреть консерваторов, одним из примеров которых являются «Братья Мусульмане» и подобные группировки. Последние более своих вышеупомянутых братьев заинтересованы в ведении джихада меча. Однако само восприятие этого понятия значительно усложнилось в своей структуре и весьма далеко от геноцида или какой-либо бездумной резни. В сравнении с другими, с идеологической точки зрения их установки считаются самыми сложными и заслуживают скорее отдельной докторской диссертации, нежели упоминания в статье. Важно отметить, что кроме мощного идеолога, в аль-Ваххабе и ему подобных они видят грамотного политика и стратега. Отличительной и даже сравнительно уникальной

чертой политики подобных организаций является принятие условий западной «политической игры» и попытка адаптации и маскировки некоторых философских идей немецких консерваторов или социалистов, что, впрочем, норма для арабского мира, как показывает пример Мишеля Афляка.

Необходимостью подобной политической игры является понимание, что иногда в деловом костюме можно добиться на военном фронте больших успехов и обойтись меньшими потерями личного состава. Секрет успеха в первую очередь заключается в применении механизмов западной политической борьбы на исламские идеалы. Однако в костюмах далеко не всегда получается добиться многого, и, как минимум, наличие так же и великого множества радикалов неизбежно так же ведет к необходимости ведения прямых конфликтов, что в совокупности характеризует их политику ведения джихада меча как многоступенчатую.

При этом одним из главных этических оснований ведения военного конфликта для них является признание во враге человека, что является исключительным шагом в сторону ведения справедливой войны, в сравнении с тем же аль-Ваххабом. При этом работает так же принцип войны только как крайнего средства. Мусафа Машхур, один из лидеров движения «Братьев Мусульман» часто отмечал, что наибольшую роль в формировании сильной мусульманской общины играют социальные и политические реформы, далеко опережая (пусть и не исключая) военную агрессию к своим братьям по вере, отошедшим от пути².

Данная тенденция при этом имеет и вполне весомые плюсы, как результат: помимо очевидного вероятного следствия «признай во враге человека, и он скорее признает его в тебе» и получение значительно большего уважения и веса в глазах, как потенциальных западных коллег, так и врагов. Все это делает эту ветвь ислама относительно чистой: как и от излишних новшеств или фактических нарушений некоторых основ ислама (вроде нестяжательства и Саудидов), так и до превратного восприятия, ведущего к лишним неразумным жертвам, рассматриваемого несколько ниже.

И наконец, третье, и, пожалуй, самое опасное для всего немусульманского мира радикалистское направление. Эти современные сала-

2 Ражбадинов М.З. "Египетское движение "Братьев-мусульман". М.: Изд-во ИИИ-иБВ, 2004. - 432 с. 251.

фиты, представленные, прежде всего, в крупной террористической группировке ИГ, обвиняют непосредственно потомков аль-Ваххаба, представителей семейства аль-аш-Шейх, в отступлении от идеалов своего великого предка и воспринимают их как врагов ислама. При этом ими применяются, зачастую, схожие с аль-Ваххабом методы.

Такие террористические группировки как Аль-Каида, Ан-Нусра и наконец, самое мощное из них—ИГИЛ вновь ведут кровопролитные войны по всему Ближнему Востоку, отказывая нынешним правителям исламских государств не только в праве на власть, но и в праве называться мусульманами. В своем фанатизме радикалисты готовы жертвовать экономической и даже политической выгодой. Так, они ведут совершенно невыгодную с экономической, политической и позиционной точки зрения войну с Иракским Курдистаном, которая не приносит им ничего, кроме огромных затрат и экономических потерь, что лишний раз доказывает, что у них политический контекст до сих пор не имеет примата над религиозным.

В некоторых деталях, таких как, например, использование современных технологий для ведения войны, они в точности подражают традиции установленной аль-Ваххабом, тоже не брезговавшим использованием подобного в ведении своих войн. При этом, пусть и вступая в некоторое противоречие, поясняемое ранее, представители ИГИЛ так же враждебно, как и аль-Ваххаб относятся ко всем прочим неестественным продуктам цивилизации (будь то жвачка, презерватив или полотенце) и некоторым прочим, более традиционным (алкоголь, табак).

Враг у этих ваххабитов так же не имеет статуса «человек», но при этом они пренебрегли даже некоторыми устоями ваххабизма, при всей его строгой жестокости, и ислама вообще. Казни коптов и подобные массовые расстрелы группировками вроде Боко-Харам, Аш-Шабаб и им подобных, невинных и безоружных людей, не имеющих не только отрицательного, но и вообще никакого отношения к исламу, явно не является правомерным со стороны любой чистой исламской идеологии, на статус которой претендует учение, проповедовавшееся аль-Ваххабом.

Все-таки представители авраамических религий признают большинство пророков исламского мира и в исламском праве однозначно имеют определенные права при отсутствии агрессии и их стороны. Уничтожение культурного наследия древних цивилизаций так же

является явным отходом от традиции предыдущих проповедников салафии, вообще не рассматривавших древние постройки как помехи для своих действий и проповедей. Однако, как уже указывалось, поводом для этого послужила попытка очередного рычага давления и извлечения прибыли, путем шантажа или продаж на черные рынки.

Как бы то ни было, в итоговом сравнении с предыдущими идеологами чистого ислама мы видим практически полное игнорирование факта желательного проповедования прежде насилия в реальной жизни. Вся проповедческая сила направлена в глобальную сеть интернет, именно там реализуются подобные возможности. Это так же является фактом адаптации к действующим военным реалиям и трансформации войны вообще. Уже невооруженным глазом видно, что это не сулит остальному миру ничего хорошего.

Сочетание своих старых «проверенных» методов и инструментов ведения войны с активным заимствованием одного и современных технологий у других (напр. Запада), вкупе с полным неприятием этических устоев прочего мира и фактическим нежеланием вести справедливую войну, делает радикальных ваххабитов самыми опасными противниками любой организации или государству. Знаменательным примером подобного нового, особого статуса радикальных исламистов может послужить временные союзы, вроде исламо-баасистского альянса, когда получается, что кровавые палачи обнаруживают исключительную политическую дальновидность³. Подобные реалии обязывают к оперативной адаптации к такому «нечестному» и активному противнику, открывая перспективы сотрудничества между великим множеством старых врагов, в частности и среди несогласных между собой государств, принимающих нормы шариата, а так же детального анализа феномена и его истоков.

Можно заметить открытие новых границ исследований, прежде всего, для идеологов ислама — только они способны победить Исламское Государство в информационной войне за кадровый состав и вернуть понятию священный джихад ассоциацию с дословным переводом, а не с неуправляемым геноцидом. Широкий спектр анализа представляется также для мыслителей, работающих в сфере этики, политики и философии войны и религии самим специфичным отношением человек-человек, человек-государство и, наконец, человек-Бог.

³ Вайс М. Исламское государство: Армия террора / Майкл Вайс, Хасан Хасан; Пер. с англ. — М.: Альпина нон-фикшн, 2016. — с. 44

Тема вряд ли потеряет актуальность в ближайшее время, потому как идея очищения Ислама находит миллионы новых последователей по всему миру, готовых ради торжества своих идеалов идти на любые жертвы, а подходы к их реализации удивительно балансируют между оперативной адаптацией к действующим реалиям и сохранением верности традициям.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Вайс М. Исламское государство: Армия террора / Майкл Вайс, Хасан Хасан; Пер. с англ. — М.: Альпина нон-фикшн, 2016.
2. Васильев А.М. Пуритане ислама. Ваххабизм и первое государство Саудилов в Аравии (1744/1745-1818). М.: Наука, 1967.
3. Ражбадилов М.З. "Египетское движение "Братьев-мусульман". М.: Изд-во ИИИиБВ, 2004.

СМЕСЬ

Демехина Д. О.

ЭССЕ ПО НОВЕЛЛЕ ТОМАСА МАННА «ЗАКОН»

Необходимо быть свободным, чтобы заключить договор с Богом. Быть свободным — осознавать свободу. Понимать свободу невозможно, будучи рабом, но для народа, живущего в Гошене, все было еще сложнее. Люди забыли, что они рабы, их смущает изобилие пищи, питья. Как пишет Томас Манн, даже «палка была скорее знаком отличия приставников фараона — рабов не били без надобности». Поначалу рабский труд был «мерзок их сердцам», но много поколений отошло, и сильная вера и гордость самосознания сменились поверхностной робостью мысли. Более того, племена были разъединены и не могли бороться, да и зачем, если жизнь и без того не так трудна. Перед Моисеем, получившим завет от Бога, стоит намного более сложная задача, чем вывести иудейский народ из Египта в землю Обетованную. Он должен еще и создать этот народ, пробудить его самосознание, дать понять, что такое свобода. Пока перед ним лишь группа людей, живущих по инерции, по некоей необходимой традиции, продиктованной египетским фараоном.

Получив разрешение на исход, Моисей направляет людей в пустыню. Его авторитет шаток. Пророка прославляют, когда он совершает «чудо», и бранят, когда наступают нелегкие времена. Интересно, что Томас Манн сводит «чудеса» к простым природным явлениям. Автору гораздо важнее сделать акцент на том, что сила Бога больше и выше «чудесных проявлений».

Моисей ведет «стадо» нерешительных и сомневающихся людей, которым необходима демонстрация силы, чтобы двигаться дальше. Ведь они не понимают, зачем идут. Да, они были рабами и были угнетаемы, но не боролись. У народа не просто не было сил, не было стимула, они не ощущали свободы и не знали ее. Иудеи не знали, за что бороться, «если их и так кормят». Необходима была решимость Моисея, его вера. Бог открывает Моисею другой мир, но пророк может его принять, а народ пока нет. Поэтому и необходимы испытания, которые, на первый взгляд, не переносят иудеи. Однако роптания, неверие, недоверие, жалобы — это не показатель слабости и изнеженности народа, но первые признаки проявления его самосознания. Они выражают свое мнение, себя. Люди недовольны, но они мыслят, они

решают сами. Моисей это понимает. Он — мастер, он заново создает народ как таковой, так как несет ответственность перед Богом.

Чтобы истинно прийти к Богу и привести к нему других, поверить не просто на словах, но сердцем, нужно познать себя, почувствовать в себе свободу выбрать эту веру самостоятельно. К этому нужно еще прийти избранному народу. Чтобы почувствовать свободу, нужно ее ограничить. Человек должен почувствовать границу между тем, что верно и неверно, правильно и неправильно, губительно для него и нет. Для этого необходимы заветы, даруемые Моисеем как гласом Божиим. Пока народ не может полностью руководствоваться своим разумом, он должен прислушиваться к закону. Конечно, первая реакция может быть неприятием, яростью, недоверием или непониманием его. Но избранному народу необходимо развиваться. Поначалу следовать закону без его осознания. Слепо. Это проверка доверия к Богу, ведь заветы даны именно им. Первый раз, когда люди ответили «Аминь», это мало что значило. Они согласились не с Богом, а лишь дали ответ Моисею, человеку, выведшему их из Египта и сотворившему «чудеса», за которым стоял Ангел — губитель. Когда Моисей возвращается с заповедями, Моисей видит картину беспутства и богохульства. Народ свернул с пути к Богу, но даже ошибка может быть показателем движения. Моисей призывает сделать выбор еще раз. Это решение значительно отличается от того, что пришлось принимать в Гошене. Там выбор делали люди, а здесь человек. Это решение моральное, нравственное, решение сердца. И каждый должен принять его самостоятельно. Те, кто выбирает Господа, и образует народ богоизбранный, способный принять закон, поняв его. Бог дарует еще один шанс людям и заключает с ними договор. Теперь уже «Аминь» звучит совсем по-другому.

Только пройдя испытания не только внешние, но и внутренние, люди приходят к закону, но приходят не слепо, а с открытым сердцем, способным их воспринять. Закон — это остановка на пути к свободе, где человек сам, руководствуясь лишь своим сердцем и умом, сможет быть справедливым и жить без греха. Но человеческая природа не совершенна. Человек всегда может отклониться от верного пути. Но ошибиться — не так страшно, намного страшнее не вернуться на путь истины и не осознать свою ошибку. Ведь сказано, что «на небесах более радости будет об одном грешнике кающемся, нежели о девяноста праведниках, не имеющих нужды в покаянии»¹.

¹ Евангелие от Луки

Бехоева М. И.

ДИАЛОГ О СЛУЧАЕ В ИСТОРИИ

Часто мы ищем в истории закономерности. Если бы такие законы были найдены, это позволило бы подойти к историческому процессу с научной точки зрения, высчитывать возможность тех или иных исходов. «Диалог о случае в истории» — это попытка доказать то, что таких законов нет. Каждое историческое событие уникально и уникальность ему придает случайность, которая не подчиняется закону. Марк Александрович Алданов представляет свою позицию в виде примеров исторических событий.

Начинает он «от противоположного», опровергая позицию прямо противоположную — философию истории Толстого, который отрицал и роль личности в истории, и роль случайности, признавая только силу исторической необходимости. Одна из таких необходимостей — разгром Наполеона. Толстой идет дальше, это не просто необходимость, победа Наполеона невозможна даже в сослагательном наклонении. То есть при любом варианте, чтобы Наполеон не делал, он бы все равно проиграл.

Так как Толстой отказывался от роли личности в истории, ему необходимо было обесценить и личность Наполеона, иначе это пошло бы вразрез с его философско-исторической идеей. Чтобы ничто не противоречило друг другу, он рисует этого исторического персонажа простым немецким бюргером. Следуя той же цели и, несмотря на всю ту дань уважения, которую Толстой отдал Кутузову, его личность тоже необходимо было отодвинуть на второй план. Фактически, Толстой так описывает исторические события, чтобы они не противоречили его философии истории. Таким образом, первое должно было стать подтверждением второго и наоборот. Это влечет за собой ошибки и противоречия. Простой немецкий бюргер завоевывает полмира.

Однако Наполеону действительно не везло. И главную роль в этом сыграла случайность; та, которую Толстой не хотел признать. Например, морозы 1812 года, который в этом плане оказался абсолютным исключением. Так же автор отмечает ошибки Наполеона, но это уже роль личности в истории (хоть и негативная для него), которую Толстой так же отказывается признавать. Автор предлагает отказаться от предположения, что исторические личности всегда поступают рацио-

нально. Например, Наполеон поручает «командование ненормальному человеку»¹. Нам только и остается, что спрашивать: «Зачем?». Его маршалы враждуют друг с другом, даже погода против него. Кроме этого, в ход исторического процесса вмешиваются такие совершенно ненаучные элементы, как, например, скука или жажда удовольствий. «Сегюр в числе причин, побудивших Наполеона двинуться из Витебска на Москву, совершенно серьезно называет скуку»². И автор видит в этом некоторую долю правды.

Таким образом, автор отодвигает в сторону научный способ анализа исторических процессов, освобождая место совершенно непредсказуемому и неповторимому влиянию случая. В данном контексте войны 1812 года случай мог бы оправдать позицию Толстого, ведь Наполеону действительно не везло, и он сам совершал ошибки. Но Толстой отверг силу и личности, и случая, пытаясь представить разгром Наполеона абсолютной исторической необходимостью, которая свершилась бы даже в том случае, если бы Наполеон не совершил ни одной ошибки. Ведь это не шло в противоречие с его философской концепцией.

Следующий пример автора так же полон неожиданностей. Переворот 9-го Термидора остается для многих событием, овеянным духом свободы, ведь официальная версия, и автор сразу ее представляет, гласит, что «Он произошел потому, что Франция больше не хотела терпеть террор и диктатуру Робеспьера»³. Однако жестокость одного из главных деятелей переворота — Фуше переходила даже те границы, которые не перешла жестокость Робеспьера. Следовательно, идейно переворот практически ничем не был подкреплен, несмотря на то, что исторический закон гласит обратное. Главные персонажи фактически боролись за выживание, потому что не казни они Робеспьера, Робеспьер казнил бы их. Таким образом, во главе стоит не историческое, не политическое и не идейное решение, а психологическое — борьба за жизнь. Как отмечает автор, если бы они воспользовались шансом, они могли и предать друг друга. Далее происходит несколько случайностей, невероятных совпадений, которые удивительным образом помогают термидорианцем совершить переворот, среди прочих автор опять обращается к погоде.

1 Марк Алданов. Ульмская ночь: http://www.geocities.com/plt_2000plt_us/aldnv/

2 Там же.

3 Там же.

Далее автор рассматривает октябрьский переворот — событие, Там же. которое, по его мнению, расходится вообще с любыми законами истории — даже с теми, которые установили идейные вожди этого переворота. Автор излагает несколько философско-исторических систем и последовательно доказывает, что ни одна из них не применима к октябрьскому перевороту. «Вот ведь произошло великое событие, вполне противоречащее всему тому, что вы утверждали». Этот переворот действительно был великим событием и было бы ошибкой утверждать, что повлиял он только на ход российской истории.

В данном случае практически не обходится без ссылки на какую-нибудь историческую личность. Рассматривается ее психологических тип, личные мотивы, одним словом, «цепи причинности», как их называет Алданов. В случае с октябрём — это два исторических персонажа, Троцкий и Ленин. Во многом они похожи, возможно, это их и объединило. Автор выдвигает довольно смелое утверждение, что не будь одного из них, революция вообще бы и не свершилась, или, возможно, ее исход был бы не так удачен. Следовательно, важной случайностью было то, что такие личности вообще появились на историческом фоне России, что их впустили в Россию и что они дожили до октябрьского переворота. Ведь после июльского восстания совершенно логично было бы то, что Ленин не останется в живых. Но все, что происходило тогда, противоречило любым законам или правилам.

Но самым удивительным фактом октябрьского переворота была большевистская революция. «Все доказательства, все положения были ложны, все!»⁴.

Таким образом, происходит исключительная вещь. Целый поворот в истории страны отдается в руки случаю, его вожди чудом остались живы, резолюция — ложь от первого до последнего слова. Никто не мог гарантировать успех, его даже не возможно было спрогнозировать, но революция свершилась, и законы истории не сработали.

Итак, ход истории невозможно свести к закономерностям. Автор вводит в историческую науку элементы психологии, зачастую даже метеорологии. На историю влияет множество факторов — от простых совпадений, случайностей до автобиографических подробностей. Изучение последних напоминает микроисторию, только на более высоком уровне. Если там изучают простого обывателя, что тоже приносит свои плоды — мы больше узнаем о среде, в которой он жил, часто раз-

⁴ Там же.

рушая целый ряд стереотипов, то в этом случае детали личных особенностей исторических героев часто влияют на исход исторического действия, которое зачастую влияет на судьбу целой державы, а иногда и всего мира. Конечно, с оговоркой, что они сочетаются с множеством других факторов. В итоге происходит нечто совершенно уникальное, каждый исторический случай своеобразен, в нем можно найти невероятное сплетение случайностей, личных устремлений, убеждений, ошибок, совпадений.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
«ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ»
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ

“ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПИСЬМА”

СТУДЕНЧЕСКИЙ НАУЧНЫЙ АЛЬМАНАХ

Адрес: г. Москва, ул. Старая Басманная, 21/4
Электронная почта: phillettres@yandex.ru

Публикуется в авторской редакции. Права на материалы, опубликованные студенческим научным альманахом «Философические письма», принадлежат как авторам, так и редакции. Публикации журнала могут быть воспроизведены только с письменного разрешения редакции.

Права сохраняются.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Тираж 150 экз.

Компьютерная верстка: Д. И. Зоркина